DOES NOT CIRCULATE

LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedesscience06pari

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

# Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques

# REVUE

DES

# SCIENCES PHILOSOPHIQUES

ET

# THÉOLOGIQUES

SIXIÈME ANNÉE

1912

BUREAUX DE LA REVUE

LE SAULCHOIR, A KAIN (Belgique).

1912

FEB 26 1960

# Les Jugements de Valeur

ET

## La Conception positive de la Morale

La philosophie traditionnelle a toujours prétendu que nous prenons possession du réel par deux sortes de jugements, d'ailleurs irréductibles les uns aux autres : *les jugements d'essence*, et les *jugements d'existence*. Par les jugements d'essence nous atteignons la réalité objective et abstraite des choses; par les jugements d'existence nous saisissons leur réalité subjective et concrète. Cependant les jugements d'essence à leur tour se dédoublent, selon que la chose en question est envisagée au double point de vue statique et dynamique; de l'être et de l'agir; de la forme et de la fin. Mais ce dédoublement ne constitue pas pour autant deux espèces de jugements. Car, pour les anciens, la fin est au point de vue dynamique, de l'action, ce que la forme est au point de vue statique, de l'être : *operatio sequitur esse*. Il y a, de la part de la chose, changement d'*état* mais non de *nature;* d'où il suit que c'est le même jugement d'essence qui porte sur la même chose à deux états différents de son évolution. Quand je dis de l'homme qu'*il est un animal raisonnable*, ou qu'*il doit agir raisonnablement*, j'énonce le même jugement d'essence sous deux formes différentes. Tel a toujours été l'enseignement de la philosophie traditionnelle, au nom des exigences objectives de la raison.

Mais il paraît que la science, dont prétend relever exclusivement la philosophie moderne, n'a pas les mêmes exigences. Car la science, cantonnée dans le monde des phénomènes, ne connaît pas les essences. Aussi bien la philosophie moderne, à base de science, n'admet-elle pas de jugements d'essence, mais, à leur place, et à côté des jugements d'existence, ce qu'elle appelle un peu confusément peut-être des *jugements de valeur*.

Dans une note substantielle et originale de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, le Père De Munnynck a donné

la raison d'être de cette dernière catégorie de jugements dont il ramène les formules au nombre de trois, d'une signification sensiblement différente; et il en a expliqué la portée.

C'est parce que les sciences n'atteignent pas la totalité du réel, que l'on s'est vu forcé de revendiquer une place dans la pensée contemporaine pour les jugements de valeur. Les explications scientifiques, en effet, n'envisagent que les causes efficiente et matérielle des phénomènes. « Au point de vue statique, on n'ex-
» plique une chose qu'en déterminant son contenu réel en élé-
» ments plus simples et supposés connus, qui ne peuvent être,
» en dernière analyse, que la cause matérielle au sens large du
» mot. »

« Au point de vue dynamique, l'explication doit faire dispa-
» raître le choc de l'inattendu, en réduisant le nouveau à l'an-
» térieur; elle n'est donc que la détermination des causes effi-
» cientes, envisagées sous un angle spécial. » (p. 327).

Étant donné la notion, actuellement régnante, de l'explication scientifique, il serait difficile d'exiger autre chose des « sciences ». Elles constatent et expliquent. La recherche des causes qui constitue leur but, suppose évidemment la constatation du fait, de sorte que leurs efforts doivent porter sur l'explication.

Mais par là même que les « sciences » éliminent les formes et les fins de leurs explications, elles sont tentées de rejeter toute forme et toute finalité comme n'expliquant rien.

Et cependant, à quelles étranges situations intellectuelles doit-on aboutir, si l'on réduit à ces principes explicatifs la réalité elle-même? La « science » en expliquant l'être, c'est-à-dire en ramenant son devenir et son individualité à des prédicats plus simples et supposés connus, le détruit. Car l'être *n'est* pas ces prédicats, il les *a*. Il n'est pas une succession ou un assemblage de notes disjointes; il est en soi une indissoluble unité, et, en outre, une irréductible individualité. De sorte que toutes les explications scientifiques, sous peine d'être incomplètes et stériles, appellent impérieusement un point de vue supérieur, saisissant l'être en lui-même, tel qu'il est quant à sa nature et à son individualité. Et c'est pourquoi la philosophie contemporaine, tout en faisant appel aux sciences, mais pour échapper à leurs méthodes très légitimes et très étriquées, a fait aussi appel aux *jugements de valeur*, destinés à dépasser la science, tout en s'appuyant sur elle; à nous faire saisir l'être dans sa nature réelle; à nous

le livrer non comme l'assemblage, mais comme la synthèse unitaire et supérieure de tous les prédicats.

« Or, remarque très justement le P. De Munnynck, qu'est-ce donc qui donne à l'être sa « nature, son unité, son existence individuelle, si ce n'est ce que les anciens appelaient la « forme », dans le sens le plus large du mot? » Pareillement, lorsqu'on prétend que l'état actuel des atomes cosmiques s'explique, en raison de leur tendance et de leurs énergies de toute espèce, par leur position d'il y a mille ans, qu'est-ce donc que l'affirmation de ces tendances et de ces énergies si ce n'est un retour subreptice aux « fins » qu'on croyait avoir tuées par le ridicule?.. « Car une tendance n'est pas un acte; l'acte est actuellement, et n'était pas il y a mille ans; et remarquons bien que le temps, par lui-même, est stérile. En outre, si l'on veut faire appel aux tendances, aux énergies, il importe de se rappeler que toute tendance est déterminée; qu'elle est la tendance vers quelque chose, ce qui est proprement la caractéristique des « fins ».

Les jugements de valeur de la philosophie moderne ne seraient donc qu'un retour à peine dissimulé aux jugements d'essence de la philosophie traditionnelle.

Mais voilà précisément ce que M. Durkheim n'admet pas. Les jugements de valeur, selon lui, se ramènent purement et simplement aux jugements d'existence ou de réalité. Et c'est sur cette prétendue réductibilité, qu'il prétend fonder la sociologie comme science. Car la sociologie seule, en partant de l'observation scientifique des faits, explique la valeur que nous attribuons aux choses, et toute autre conception que la conception d'une morale positive, la conception théologique, par exemple, est incapable de l'expliquer.

Nous voudrions consacrer les pages qui vont suivre à montrer, au contraire, que la conception *positive* de la morale ne rend pas compte des jugements de valeur, en voulant les ramener à de simples jugements d'existence. Elle ne rend compte, de ce chef, ni de leur *valeur théorique*, ni de leur *valeur pratique*.

Nous nous réservons de démontrer plus tard que seule la conception théologique de la morale rend parfaitement compte des jugements de valeur en les ramenant à des jugements d'essence, tout en admettant, bien entendu, des jugements préalables d'existence.

## I. — La Morale positive et la Valeur théorique de l'Idéalsocial.

### § I. — *Les jugements de valeur.*

« Quand nous disons que les corps sont pesants, que le volume » des gaz varie en raison inverse de la pression qu'ils subissent, » nous formulons des jugements qui se bornent à exprimer des » faits donnés ou des rapports donnés entre des faits également » donnés. Ils énoncent ce qui est et, pour cette raison, on les » appelle jugements d'existence ou de réalité.

» D'autres jugements ont pour objet de dire non ce que sont » les choses, mais ce qu'elles valent par rapport à un sujet » conscient, le prix que ce dernier y attache : on leur donne le » nom de jugements de valeur. »

Ainsi parle M. Durkheim dans une communication faite au récent *Congrès de Bologne*, et reproduite par la *Revue de Métaphysique et de Morale*, sur *Les jugements de valeur et les jugements de réalité*[1].

Lui aussi regrette, à propos des jugements de valeur, qu'on étende parfois cette dénomination à tout jugement qui énonce une estimation, quelle qu'elle puisse être, et il s'attache à prévenir cette confusion. Lorsque je prononce un véritable jugement de valeur, par exemple lorsque je dis : cet homme *a* une haute valeur morale, ce tableau *a* une grande valeur esthétique, ce bijou *vaut* tant, j'attribue aux êtres ou aux choses en question un caractère objectif, tout à fait indépendant de mon appréciation subjective, et dont l'objectivité peut être démontrée par des raisons impersonnelles; j'admets implicitement que ces jugements correspondent à quelque réalité objective sur laquelle l'entente peut et doit se faire; et « ce sont ces réalités *sui generis* » qui constituent des valeurs, et les jugements de valeur sont » ceux qui se rapportent à ces réalités »[2].

Ceci posé, il s'agit de concilier deux caractères en apparence contradictoires du jugement de valeur : d'une part, l'appréciation subjective, c'est-à-dire le rapport d'un être ou d'une chose à la sensibilité déterminée du sujet qui les juge; et d'autre part la valeur objective de cet être ou de cette chose. Comment un

1. *Rev. de Mét. et de Mor.*, juillet 1911: pp. 437-453.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 438.

état de sentiment peut-il être indépendant du sujet qui l'éprouve ?

De tout temps, nombre de penseurs, qui se recrutent d'ailleurs dans des milieux assez hétérogènes, ont cru que la valeur « tient essentiellement à quelque caractère constitutif de la chose » à laquelle elle est attribuée, et le jugement de valeur ne ferait » qu'exprimer la manière dont ce caractère agit sur le sujet qui » juge. Si cette action est favorable, la valeur est positive ; elle » est négative dans le cas contraire. Si la vie a de la valeur » pour l'homme, c'est que l'homme est un être vivant et qu'il » est dans la nature du vivant de vivre. Si le blé a de la valeur, » c'est qu'il sert à l'alimentation et entretient la vie. Si la jus- » tice est une vertu, c'est qu'elle respecte les nécessités vitales ; » l'homicide est un crime pour la raison opposée. En somme, » la valeur d'une chose serait simplement la constatation des » effets qu'elle produit en raison de ses propriétés intrinsèques [1]. »

Mais quel est le sujet par rapport auquel la valeur des choses est et doit être estimée ? Il n'y en a que deux possibles : l'*individu*, et la *société*. Or, remarque M. Durkheim, ce ne peut être l'individu. La multiplicité des appréciations individuelles, et leur contradiction s'y opposent. Est-ce la société, de telle sorte que l'estimation demeure objective par cela seul qu'elle est collective ? A coup sûr, dans cette hypothèse, le jugement social est objectif par rapport aux jugements individuels, mais il ne l'est pas par rapport à la chose elle-même dont on prétend apprécier la valeur objective. En effet, si ce qui fait la valeur, c'est uniquement la manière dont les choses affectent le fonctionnement de la vie sociale, la diversité des valeurs devient difficilement explicable. Si c'est la même chose qui est partout agissante, d'où vient que les effets sont spécifiquement différents ?

« Mais allons plus loin, et remontons jusqu'au principe fon- » damental sur lequel reposent toutes ces théories. Toutes sup- » posent également que la valeur est dans les choses et exprime » leur nature. Or, ce postulat est contraire aux faits. Il y a nom- » bre de cas où il n'existe, pour ainsi dire, aucun rapport entre » les propriétés de l'objet et la valeur qui lui est attribuée [2]. »

Et le savant sociologue n'a pas beaucoup de peine à énumérer une foule d'exemples à l'appui de son affirmation : celui de l'idole qui n'est le plus souvent qu'une masse de pierre ou une

1. Durkheim, *art. cit.*, *loc. cit.*, p. 439.
2. Durkheim, *art. cit.*, *loc. cit.*, p. 443.

pièce de bois, et cependant représente aux yeux de beaucoup d'hommes la plus haute des valeurs; celui du drapeau qui n'est qu'un morceau d'étoffe, et pour lequel un soldat se fait tuer; celui du timbre-poste qui n'est qu'un mince carré de papier, souvent même dépourvu de toute valeur artistique, et peut néanmoins valoir une fortune. Entre la valeur intrinsèque de ces choses, et la valeur qui leur est attribuée par l'individu ou la société, il n'y a pas de proportion. M. Durkheim en conclut qu'on ne peut raisonnablement soutenir que la valeur des choses tienne à leur constitution intrinsèque.

Mais si la valeur n'est pas dans les choses, si elle ne tient pas essentiellement à quelque caractère de la réalité empirique, ne s'ensuit-il pas qu'elle a sa source en dehors du donné et de l'expérience?

Beaucoup de philosophes, et les plus grands d'entre eux, l'ont pensé, en soutenant que la valeur des choses leur vient non de leur *réalité*, mais de l'*idéal* auquel elles correspondent, et qui les dépasse. C'est aussi l'avis de M. Durkheim, mais sa façon d'entendre l'idéal, et ses rapports avec la réalité, on le devine aisément, ne correspond pas du tout à celle des philosophes. Du moins, M. Durkheim le croit, et il emploie à l'établir toute la vigueur de sa dialectique.

En général, les philosophes qui parlent d'idéal, et jugent de la valeur des choses uniquement en fonction de l'idéal auquel elles correspondent, établissent une ligne de démarcation très nette entre l'idéal et la réalité. Objectivement, le rapport de la réalité à l'idéal est un rapport irréductible du fait à l'idée. Subjectivement, la réalité est objet d'expérience scientifique, et l'idéal l'objet d'une intuition purement rationnelle. La valeur de l'idole ne lui vient pas de sa réalité matérielle que constate la *science*, mais de l'idéal religieux que découvre la *raison*, et dont elle n'est que le symbole. Pareillement la valeur du drapeau ne dépend pas de l'étoffe dont il est fait, mais de l'idée de patrie dont il est l'emblème, et qui est le produit de la raison.

M. Durkheim croit que ces philosophes se trompent, non pas précisément en opposant l'idéal à la réalité, mais en affirmant leur irréductibilité objective, et en en faisant dépendre la connaissance de deux *manières de penser* également irréductibles. « La valeur qui est ainsi attribuée à l'idéal, écrit-il, si elle ex-
» plique le reste, ne s'explique pas elle-même. On la postule,

» mais on n'en rend pas compte, et on ne peut pas en rendre » compte... Si l'idéal ne dépend pas du réel, il ne saurait avoir » dans le réel les causes et les conditions qui le rendent intelli- » gible. Mais, en dehors du réel, où trouver la matière nécessaire » à une explication quelconque[1] ? »

A cette question, M. Durkheim reconnaît que l'hypothèse théologique apporte un semblant de réponse, mais un semblant de réponse seulement. Dans cette hypothèse, en effet, on suppose que le monde des idéaux est réel, qu'il existe objectivement, mais d'une existence supra-expérimentale, et que la réalité empirique dont nous faisons partie en vient et en dépend. Mais cette hypothèse ne mérite pas l'examen. En hypostasiant l'idéal, la théologie l'immobilise, et s'interdit d'expliquer son infinie variété. En le mettant en dehors de la nature et de la science, elle en fait un simple possible et n'explique pas sa réalité vivante et agissante. Nous verrons en son temps ce que vaut cette critique à l'endroit de l'hypothèse théologique. Mais il importe, pour le moment, d'analyser celle de M. Durkheim lui-même, et de voir au prix de quels sophismes latents il s'efforce d'en consolider les assises.

### § II. *Existence et valeur théorique de l'Idéal social.*

L'éminent sociologue part de cette constatation empirique que la valeur des choses ne dépend pas de leur réalité intrinsèque, mais se mesure à la valeur de l'idéal. Partant de là, il pose en principe que l'idéal, pour être appréciable, tout en dépassant la réalité, doit s'incorporer à elle et ne faire qu'un avec elle. Il s'ensuit que l'idéal, comme la réalité à laquelle il s'incorpore et communique de sa valeur, doit être objet d'expérience et de science, et non d'intuition rationnelle. Or, il n'y a que l'idéal social qui se présente à nous comme s'incorporant à la réalité tout en la dépassant. L'idéal social est donc objet d'expérience et de science, et toute la morale dépend de cet idéal, et de cet idéal seulement.

L'idéal, pour être appréciable, doit s'incorporer à la réalité tout en la dépassant. C'est de ce postulat, qui tout d'abord n'a l'air de rien, que dépend le système sociologique de M. Durkheim. Je ne fais aucune difficulté d'admettre le postulat, mais il s'agit

1. Durkheim, *art. cit.*, *loc. cit.*, p. 445.

de l'expliquer. Or, l'explication de M. Durkheim, du point de vue exclusivement *scientifique* auquel il prétend se placer, me paraît renfermer une contradiction.

Il est clair qu'en parlant d'un idéal qui s'incorpore à la réalité tout en la dépassant, M. Durkheim admet un *transcendant-immanent*. Mais si c'est le propre de l'*idée* d'être transcendante aux choses, tout en leur étant immanente, on ne voit pas que ce soit le propre de la *réalité*. L'idée est transcendante aux choses comme n'étant figurable absolument par aucune, ni par leur somme. Et elle leur est immanente en ce qu'elle les rend intelligibles. Mais la réalité est ce qu'elle est, ni plus ni moins; elle ne se dépasse pas. Et elle n'est pas par elle-même intelligible; son individualité l'en empêche. Il s'ensuit que la réalité et l'idéal s'opposent comme deux objets distincts, et, sous ce rapport, irréductibles l'un à l'autre. Aucune jonglerie de raisonnement ne parviendra à les confondre, à réduire le *fait* à l'*idée*. M. Durkheim nous dit bien que l'idée elle-même est un *fait*, et que, sous ce rapport, elle est assimilable à la réalité. Sans doute elle est un fait, en ce sens qu'elle existe. Mais la réalité de l'idée, ou plutôt son contenu, n'en est pas moins irréductible à la réalité du fait. L'idée dépasse le fait, et ce n'est pas réciproque; l'idée est universelle, au moins négativement, et le fait est particulier; l'idée est un absolu, et le fait est relatif. Sans doute l'idée elle-même change, en ce sens qu'elle évolue; mais du fait que c'est elle-même qui évolue, ses changements de surface ne s'expliquent que par une unité foncière ou formelle. C'est un absolu-relatif, voilà tout. Au contraire, les faits, comme tels, ne sont pas soumis au changement; ils se remplacent les uns les autres, mais n'évoluent pas. L'évolution d'un fait particulier, en un autre fait particulier, est inintelligible, si la caractéristique d'un fait, c'est précisément sa particularité.

Il ressort de cette brève analyse que le fait est irréductible à l'idée, et réciproquement. Or, ceci est grave du point de vue exclusivement scientifique auquel se place M. Durkheim. Car il s'ensuit que deux objets aussi distincts doivent être atteints par deux manières de penser distinctes, et non pas, ainsi que le veut M. Durkheim, par la même manière de penser, qui serait la pensée scientifique. La science atteint le fait, mais elle est impuissante à atteindre l'idée, et, encore moins, à en justifier la valeur. Car la science, de sa nature, est expérimentale,

et l'idée, pour les raisons indiquées plus haut, est entièrement hors de la sphère de l'expérience. C'est jouer sur les mots que de conclure de l'*existence* de l'idée à la possibilité de son explication scientifique. Car l'essence de l'idée, sa réalité idéale, est indépendante de son existence de fait. La science peut constater que l'idée existe, elle ne peut, sans cesser d'être la science, atteindre son essence. L'essence de l'idée étant supra-expérimentale, puisque par son contenu elle dépasse l'expérience, ne saurait être l'objet d'une science dont la seule raison d'être est d'être expérimentale. Il faut donc admettre qu'il y a au-dessus du mode de penser *scientifique* qui atteint le fait, et le raccorde à d'autres faits, un mode de penser *rationnel* qui permette de saisir l'idée, seule capable de rendre les faits pleinement intelligibles[1].

Je ne prétends pas par là qu'il y ait deux facultés distinctes l'une de l'autre pour saisir le fait et l'idée. C'est la même raison qui les saisit dans une double intuition : l'une scientifique portant sur le fait; l'autre à proprement parler rationnelle, portant sur l'idée, et rendant le fait intelligible. M. Durkheim se méprend manifestement lorsqu'il veut ramener cette double intuition à une seule. Il prend leur intimité pour de l'unité. Mais c'est là un sophisme que l'analyse très objective du fait et de l'idée parvient aisément à dissiper.

Mais l'idéal ainsi compris n'explique rien, dit-il. C'est un simple postulat. Oui, c'est un postulat analogue à tous les postulats rationnels que supposent les sciences. Mais ce n'est un postulat que pour la science. Ce n'en est pas un pour la raison, à moins qu'on ne veuille, en abusant des mots, donner le nom de postulats à toutes les « évidences » de la raison.

Mais c'est un retour aux « formes » que la science a bannie du domaine de la philosophie? Il resterait à démontrer que la science, comme telle, n'est pas sortie de son domaine, en prétendant les bannir d'un domaine qui n'est pas le sien, celui de la philosophie.

D'ailleurs le système sociologique de M. Durkheim repose lui-même tout entier sur cette idée de « forme ». Car après avoir affirmé que la science peut atteindre à la fois l'idéal et le réel, l'auteur pose en fait que la société dépasse la réalité à laquelle

1. Boutroux, *Rapports de la Philosophie aux sciences*, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, juillet 1911.

elle s'incorpore, qu'elle est *qualitativement* différente de la simple collection des individus qui la constituent, et que c'est en quoi précisément consiste l'*idéal social*. « On diminue la société, dit-il, quand on ne voit en elle qu'un corps organisé en vue » de certaines fonctions vitales. Dans ce corps vit une âme : » c'est l'ensemble des idéaux collectifs. Mais ces idéaux ne sont » pas des abstraits, de froides représentations intellectuelles, dé» nuées de tout efficace. Ils sont essentiellement moteurs; car » derrière eux, il y a des forces réelles et agissantes : ce sont » les forces collectives, forces naturelles, par conséquent, quoi» que toutes morales, et comparables à celles qui jouent dans » le reste de l'univers. L'idéal lui-même est une force de ce » genre; la science en peut donc être faite. Voilà comment il se » fait que l'idéal s'incorpore au réel; c'est qu'il en vient tout » en le dépassant[1]. »

Je laisse pour l'instant la question de savoir à quelle condition une société peut se constituer pour être cette « forme » qualitativement différente de la collection d'individus dont elle se compose. M. Dunan a fait sur ce point des objections précises auxquelles, à ma connaissance, M. Durkheim n'a pas répondu[2].

Mais comment prétendre que la société, ainsi comprise, relève de la constatation scientifique? Une qualité n'est pas un fait, ou si c'est un fait en ce sens qu'elle existe, son contenu échappe à l'expérience. L'idée d'une pareille société est un objet d'intuition rationnelle, et non d'observation scientifique. C'est un postulat de la science sociologique, mais bien loin de le créer, — la science ne crée rien, — la sociologie la suppose. La science sociologique constate le fait empirique de la collection des individus, mais la combinaison de leurs rapports ne saurait m'amener, sans dépasser l'expérience, à l'idée d'une société qui, comme telle, dépasse la collectivité.

C'est le même sophisme qui continue entre la constatation scientifique de l'existence d'un idéal, et l'explication soi-disant scientifique du contenu « qualitatif » de cet idéal.

Que penser alors de la conclusion de M. Durkheim sur les jugements de valeur, dont la valeur dépendrait exclusivement de l'idéal social, tel qu'il le comprend? M. Durkheim essaie d'iden-

1. DURKHEIM, *art. cit., loc. cit.*, p. 149.
2. DUNAN, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, janvier 1910.

tifier les jugements de valeur avec les jugements de réalité, tout en maintenant entre eux une « certaine » distinction. « De ce » qui précède, conclut-il, il résulte qu'il n'existe pas entre eux » de différences de nature. Un jugement de valeur exprime la » relation d'une chose avec un idéal. Or, l'idéal est donné comme » la chose, *quoique d'une autre manière*[1]; il est, lui aussi, une » réalité *à sa façon*. La relation exprimée unit donc deux termes » donnés, tout comme dans un jugement d'existence. Dira-t-on » que les jugements de valeur mettent en jeu des idéaux? Mais » il n'en est pas autrement des jugements de réalité. Car les con- » cepts sont également des constructions de l'esprit, partant des » idéaux; et il ne serait pas difficile de démontrer que ce sont » même des idéaux collectifs, puisqu'ils ne peuvent se constituer » que dans et par le langage, qui est au plus haut point, une » chose collective. Les éléments du jugement sont donc les mêmes » de part et d'autre. *Ce n'est pas à dire toutefois que le premier » de ces jugements se ramène au second ou réciproquement. S'ils » se ressemblent, c'est qu'ils sont l'œuvre d'une seule et même » faculté de juger.* Il n'y a pas une manière de penser et de » juger pour poser des existences, et une autre pour estimer des » valeurs... Cependant, la différence que nous avons signalée » chemin faisant ne laisse pas de subsister. *Si tout jugement met » en œuvre des idéaux, ceux-ci sont d'espèces différentes*[2]. »

Je ne sais trop ce dont il faut s'étonner le plus, dans cette conclusion, de l'imprécision du langage, ou du vague de la pensée. Entre les jugements de réalité et les jugements de valeur, déclare M. Durkheim, il n'y a pas de différence de nature; mais il concède presque aussitôt que les idéaux mis en jeu par ces deux catégories de jugements sont d'espèces différentes. Comment des jugements dont les objets respectifs, à savoir les idéaux, sont spécifiquement différents, peuvent-ils être naturellement identiques? Cela tient, répond Durkheim, à ce qu'il y a et ne peut y avoir qu'une seule faculté de juger. Mais, à ce compte, on pourrait tout aussi bien soutenir qu'il n'y a non plus qu'une seule science, quoique les idéaux manipulés par les différentes sciences soient d'espèces différentes. La biologie, la chimie, la psychologie, la sociologie, tout cela n'est qu'une seule et même science, s'il est hors de doute que les idéaux de ces différentes

1. C'est moi qui souligne, ainsi que les mots suivants.
2. DURKHEIM, *art. cit.*, *loc. cit.*, p. 451.

sciences relèvent tous de la même et unique faculté de juger.

Voilà qui n'est guère sérieux sous la plume d'un écrivain qui prétend parler sérieusement. La différence des sciences se prend de celle de leur objet, et il en va de même des jugements scientifiques ou autres. C'est par son terme objectif que l'on établit la nature d'un jugement, et non par la faculté qui l'émet. A des objets d'espèces différentes correspondent des jugements de nature différente. Et si, comme le concède M. Durkheim, les idéaux, dans les jugements de réalité et les jugements de valeur, sont d'espèces différentes, ces jugements ont entre eux, de ce chef, une différence de nature. On n'en conclura pas pour cela à la multiplicité des facultés de penser, mais simplement à la multiplicité des modes de penser pour la même faculté.

Au reste, si M. Durkheim soutient que les idéaux des jugements de réalité et des jugements de valeur sont d'espèces différentes, cela ne l'empêche nullement de soutenir tout de suite après qu'il y a parité entre ces idéaux. Et il y a parité, selon lui, parce que les idéaux que mettent en jeu les jugements de réalité sont aussi des *constructions de l'esprit*. Or, les jugements de réalité relèvent de la science. Pourquoi n'en serait-il pas de même des jugements de valeur et de leurs idéaux ?

Ce raisonnement est tout à fait déconcertant, car la raison même apportée par M. Durkheim pour établir la parité entre ces deux catégories de jugements, la détruit. L'idéal social, en effet, tel que le savant professeur s'est ingénié à le démontrer, est précisément tout le contraire d'une construction de l'esprit. Cet *idéal* est un *fait*, répète-t-il sans cesse, un donné, et c'est pour cela qu'on en peut faire la science, puisqu'en dernière analyse il n'y a de science que du fait. Or, voici que tout à coup, pour les besoins de sa cause, il change d'attitude, et soutient que l'idéal social relève de la science parce qu'il est une construction de l'esprit, au même titre que les idéaux des autres sciences. Mais les autres sciences n'auraient-elles donc plus pour objet, ainsi que M. Durkheim l'a prétendu au début de son article, les faits donnés, et les rapports donnés entre des faits également donnés ? Porteraient-elles uniquement sur les constructions de l'esprit suggérées par ces faits et leurs rapports ? L'embarras de M. Durkheim, on le voit, est extrême. Pour soumettre à la science exclusivement l'idéal social, et constituer la sociologie comme science distincte, il va jusqu'à changer l'objet même des sciences. Mais

ses artifices de langage et la souplesse de sa dialectique ne trompent personne. Il résulte de son analyse même que les idéaux mis respectivement en jeu par les jugements de valeur et par les jugements de réalité sont d'espèces différentes, et donc qu'il y a entre eux une différence de nature. Les jugements de réalité portent sur les *faits*, y compris l'*existence de fait* de l'idéal social. Mais les jugements de valeur portent sur les *idées* mêmes, sous-jacentes à cet idéal. Voilà pourquoi les premiers relèvent de la science, et les seconds de la raison. Ceux-là ne dépassent pas le domaine de l'expérience, tandis que ceux-ci la dépassent, tout idée étant par nature supra-expérimentale.

Mais si cette différence objective empêche de conclure à l'identité de ces deux sortes de jugements, elle ne va pas jusqu'à supprimer leur relation. Les jugements de valeur portant sur l'idéal social fournissent à la science sociologique les postulats dont elle a besoin pour se constituer comme science. En cela la sociologie ressemble aux autres sciences. Elle ne se suffit à elle-même qu'en se donnant un certain nombre de postulats, dont l'idée lui est fournie par des intuitions[1].

La théologie traditionnelle l'avait bien vu qui a toujours distingué entre la raison et la science, l'idée et le fait. Jamais elle n'a prétendu que la science n'eût rien à voir en morale, mais seulement que la morale ne relevait pas tout entière de la science. Elle n'a pas interdit à la science de faire l'étude des mœurs, ni de constater l'existence de l'idéal social; mais elle lui a refusé le droit d'en expliquer et légitimer le contenu. En délimitant les deux domaines de la science et de la philosophie, elle rendait ainsi le plus grand service à la science. En voulant les confondre, M. Durkheim nuit plutôt à la science qu'il prétend servir. Au reste, nous venons de le voir, il ne peut y arriver qu'au prix d'un illogisme et d'une réduction arbitraire de l'idée au fait. La notion des jugements de valeur et de l'idéal social n'est qu'un retour aux jugements d'essence de la théologie traditionnelle, une réintégration à peine dissimulée de la « forme », représentée par la société conçue comme *qualitativement* différente de la collection des individus. Alors c'était bien la peine d'exécuter avec tant de désinvolture la conception théologique de la morale à laquelle on revient sans le dire, et en prétendant même dire le contraire!

1. Boutroux, *art. cit.*, p. 427.

Sans doute, la conception théologique de la morale prête à d'autres objections. Car, en hypostasiant l'idéal — c'est M. Durkheim qui parle — elle l'immobilise; elle le place en dehors de la nature; les idéaux concentrés dans l'idéal divin sont abstraits, froids, inefficaces.

Nous reviendrons plus tard sur ces objections, et porterons sur elles un jugement de valeur. Alors nous démontrerons aisément qu'elles ne valent pas grand'chose. Mais déjà, au simple point de vue de l'*existence* et de la *valeur théorique* de l'idéal, il nous suffit d'avoir montré que la conception théologique de la morale est finalement plus « compréhensive » que la conception sociologique. Voyons maintenant ce qu'il faut penser de la *valeur pratique* de cet idéal social cher à M. Durkheim, et s'il est vrai, comme M. Belot le prétend à son tour, qu'il remplisse toutes les conditions d'efficacité d'une doctrine morale, au double point de vue de la *régulation*, et de la *motivation*.

## II. — La Morale positive et la Valeur pratique de l'Idéal social.

C'est au *Congrès de Bologne* également, dans une communication d'ailleurs très pénétrante, que M. Belot s'est employé à résoudre la question capitale de la valeur pratique de l'idéal social. Selon lui, il est essentiel de dissocier le problème moral de la *régulation*, et le problème pédagogique de la *motivation*, toujours jusqu'ici plus ou moins confondus. On a cru, dit-il, qu'il s'agissait pour la morale de découvrir une volonté profonde et première de l'homme, dont la pédagogie n'aurait plus qu'à s'emparer. Mais la morale n'a point à trouver un vouloir, son rôle est de constituer une règle; et un vouloir, du moins un vouloir conscient et déterminé, n'est pas à découvrir, mais à créer. Encore ne s'agit-il pas d'un vouloir général, mais d'un vouloir *compréhensif*, le plus adéquat à la complexité des conditions de la vie humaine en société[1].

Cependant, de ce que les deux problèmes de la motivation et de la régulation sont distincts, il ne s'ensuit pas que leurs solutions doivent rester indépendantes l'une de l'autre. « Bien » loin de là, écrit M. Belot, nous estimons au contraire que c'est

1. Belot, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, juillet 1911.

» la formule même du problème pédagogique de développer un » ensemble de motifs pour ainsi dire calqués sur les fins à pour- » suivre et les règles à observer, en sorte que, finalement, la » volonté morale soit directement déterminée par ces fins et ces » règles[1]. »

Qu'il y ait, au point de vue pratique, deux problèmes bien distincts à résoudre, celui de la régulation, et celui de la motivation, c'est ce qui serait, je pense, difficilement contestable. M. Belot a tort évidemment de croire qu'on a attendu sa communication au Congrès de Bologne pour s'en apercevoir. La morale théologique, en particulier, pour laquelle il professe depuis toujours le plus profond mépris philosophique, est tout entière basée sur cette distinction; nous le verrons sous peu, à la lumière des faits.

Mais, pour le moment, nous voudrions montrer que la conception *sociologique* de M. Durkheim, et la conception *positive* de M. Belot, sont radicalement impuissantes à résoudre définitivement ce double problème de la régulation et de la motivation; autrement dit à expliquer la *valeur pratique de l'idéal social.*

### § I. — La Régulation.

Le rôle de la morale, d'après M. Belot, se bornerait donc à constituer une *règle.* Cela revient à dire, du point de vue *positif* auquel se place l'auteur, que la Morale a pour fonction spéciale de dégager de l'expérience, à l'aide de la science des mœurs, les lois de l'agir humain, et de mettre en relief leur valeur normative. Mais toute la question est précisément de savoir si une conception sociologique, ou positive de la Morale lui permettent, suivant l'expression même de M. Belot, de *constituer une règle.* Nous allons voir que ni l'une ni l'autre ne le peut sans dépasser la science et recourir à la raison. En d'autres termes, nous allons démontrer que la valeur pratique de l'idéal social, tout aussi bien que sa valeur théorique, relève non pas exclusivement de la science, mais bien de la métaphysique, tant au point de vue de la *régulation* qu'à celui de la *motivation.*

Dans un article consciencieux, et très détaillé de la *Revue de Métaphysique et de Morale*[2], auquel je me permets de renvoyer

1. *Id., ibid.*
2. DUNAN, *La morale positive*, janvier 1910, pp. 37-38.

le lecteur, M. Dunan a excellemment rappelé en quoi les systèmes respectifs de MM. Durkheim et Belot s'opposent et s'harmonisent.

Tous deux paraissent être d'accord sur trois points essentiels : 1° que la morale doit être *rationnelle*, c'est-à-dire ne relever que de la seule raison, et repousser toute législation morale qui viendrait du dehors; 2° que la morale doit être *impérative*, c'est-à-dire qu'elle doit non nous proposer des conseils, mais nous imposer des ordres absolus; 3° que la vie morale est celle qui fait l'homme apte à vivre en société.

Mais le développement de ces principes communs se fait, dans les deux doctrines, suivant deux directions différentes. M. Durkheim veut que le commandement moral appartienne à la société, qu'il considère, nous l'avons dit plus haut, comme un tout *sui generis*, qualitativement différent de la collection des individus qui le constitue. Au contraire, M. Belot refuse à la société le caractère de personne morale, et la puissance impérative que lui attribue M. Durkheim. Mais il reconnaît dans l'homme un « vouloir fondamental », seul rationnel, qui constitue son « devoir ultime[1]. » L'obligation « n'est pas une *chose qui existe* et » qui aurait la vertu de faire vouloir un homme malgré lui. » Mais à toute morale incombe la tâche de *faire exister* chez » l'homme auquel elle s'adresse l'état d'âme qui le rendra sem- » blable à l'idéal qu'on lui propose. C'est grâce à ce sentiment » seul qu'il se croira obligé[2]. » Du reste, ce vouloir supérieur ne peut avoir qu'un objet, vivre en société; en sorte que « la » moralité, considérée dans sa réalité, comme fait naturel » et comme objet d'expérience, serait un ensemble de rè- » gles imposées par chaque collectivité à ses membres en » vue du bien présumé de cette collectivité, et par suite, » subjectivement, elle consisterait dans l'obéissance à ces règles, » et la disposition à y obéir[3]. » Quant à la formation de ces règles « elle trouve son application, en dehors de la fiction d'un » être social distinct, dans la pression exercée par tous sur chacun, » dans la prépondérance progressive des volontés et des intérêts » concordants sur les volontés et les intérêts inharmoniques[4]. »

1. *Études de morale positive*, p. 190.
2. *Id.*, p. 512.
3. *Id.*, p. 198.
4. *Id.*, p. 195.

Je pense avec M. Dunan que la doctrine de M. Durkheim est juste dans son principe, qui est l'irréductibilité de l'être social à la juxtaposition de ses membres. M. Belot a également raison de penser que, pour respecter l'autonomie du vouloir, un être raisonnable ne peut subir de contrainte de nulle part, pas même de la société dont il fait partie. *Tous les ordres du monde ne peuvent me faire vouloir ce que je ne veux pas.* Mais puisque le rôle de la morale, d'après M. Belot, consiste essentiellement à « constituer des règles », il resterait à démontrer qu'une morale sociologique, ou du moins positive, est en état de le faire, en s'enfermant dans les limites de l'observation scientifique, et sans faire appel d'aucune manière à la Métaphysique, autrement dit à la raison.

D'abord on peut se demander, ainsi que le fait M. Dunan, comment il est possible que deux doctrines aussi antinomiques à leur point de départ, et qui toutes deux se prétendent basées exclusivement sur l'expérience, puissent, sans sortir de l'expérience, concorder à leur point d'arrivée. Car finalement elles concordent. Prétendre avec M. Durkheim qu' « une société, c'est » un foyer intense d'activité intellectuelle et morale, et dont le » rayonnement s'étend au loin »; que « *des actions et des réac-* » *tions qui s'échangent entre les individus se dégage une vie* » *mentale entièrement nouvelle* qui transporte nos consciences » dans un monde dont nous n'aurions aucune idée si nous vivions » isolés »[1]; ou soutenir avec M. Belot que « la moralité est » un ensemble de règles *imposées par chaque collectivité à ses* » *membres en vue du bien présumé de cette collectivité* », cela revient bien au même. Mais comment la même expérience scrupuleuse des faits peut-elle encore une fois expliquer cette divergence et cette concordance de doctrines?

Elle ne le peut pas. Pour l'expliquer, il faut sortir de l'expérience, et recourir, inconsciemment ou non, à la Métaphysique.

Nous avons déjà montré, en ce qui concerne la conception sociologique de M. Durkheim, que l'idéal social, tel qu'il le conçoit, relève de l'intuition rationnelle, et non de la simple observation scientifique. Une *société empirique* ne saurait être à aucun titre *impérative*. La science nous montre bien d'un côté l'État déterminant la *matière* des devoirs, et de l'autre des individus qui lui obéissent, mais elle ne nous explique pas *pourquoi*

1. *Bulletin de la Soc. franç. de philosophie*, 1906, p. 135.

l'État a le droit de nous imposer ces devoirs, ni pourquoi nous sommes tenus de lui obéir. Elle constate le *fait matériel* du devoir sans l'expliquer. Pour se hausser jusqu'à la conception d'une société qui, *immanente* aux individus, leur est cependant *transcendante*, et, à ce titre, l'emporte en valeur sur leur somme, de façon à pouvoir régler leur conduite en la calquant sur son idéal social, il faut bon gré mal gré sortir de la science, passer du fait à l'idée, du relatif à l'absolu, en un mot faire de la métaphysique.

Pareillement, l'affirmation du *vouloir vivre en société* comme *devoir ultime* de l'être raisonnable, telle que l'entend M. Belot, ne peut donner aux lois morales de valeur normative, en faire des règles, que si l'on dépasse l'expérience. Notre vrai vouloir, notre vouloir rationnel et fondamental, répète-t-il souvent, c'est le « vouloir vivre en société ». Mais outre qu'on ne voit guère comment un pareil vouloir saurait être empirique, on se demande finalement en quoi il consiste? M. Belot nous dit bien que vouloir vivre en société, c'est se conformer aux règles « que la collec- » tivité impose à l'individu dans l'intérêt discerné ou seulement » senti, réel ou seulement imaginé, de la collectivité même qui » les sanctionne[1] ». Il a noté plus haut que « la moralité consi- » dérée dans sa réalité, comme fait naturel et comme objet d'ex- » périence, serait essentiellement un ensemble de règles impo- » sées par chaque collectivité à ses membres, en vue du bien » présumé de cette collectivité, et par suite, subjectivement, elle » consisterait dans l'obéissance à ces règles et la disposition » à y obéir ». Au Congrès de Bologne, il répète que le rôle de la morale consiste exclusivement à constituer ces règles. Mais qui donc donne à ces règles leur valeur impérative? La simple constatation scientifique de leur existence n'en explique, ni n'en justifie la valeur.

D'abord, il s'agirait de déterminer la valeur elle-même de la collectivité régulatrice pour savoir à laquelle de toutes les collectivités existantes, dont les règles de conduite sont la plupart du temps contradictoires, l'individu est tenu d'obéir. La science ne pourrait guère à cet effet s'en référer qu'à la loi du nombre. Mais que deviendrait alors la moralité? La pression exercée sur l'individu serait d'ordre purement empirique, et supprimerait la valeur morale de l'obéissance par l'effet même de la contrainte

1. *Études de morale positive*, p. 495.

extérieure. Le vouloir vivre en société ne serait plus ni rationnel, ni fondamental. L'auteur, il est vrai, a bien vu la difficulté, et il a essayé de la résoudre par l'introduction de vues *finalistes* qui, en considérant les volontés individuelles dans leur développement conscient, font de leurs jugements non seulement un produit, mais un facteur de la vie sociale[1]. Soit, mais comme le remarque encore M. Dunan[2], cette finalité à laquelle est soumis le devenir social, où va-t-elle? La fin à laquelle tendent ou doivent tendre nos volontés socialement organisées, quelle est-elle? Du point de vue empirique, il n'y a pas de réponse possible. Car la « fin sociale » que pose M. Belot, pas plus que la « forme sociale » posée par M. Durkheim, n'est objet d'expérience.

Entendons-nous bien. Je ne prétends pas que les « fins sociales » n'existent pas. Elles sont données *en fait* comme la « forme sociale » elle-même. Mais le jugement de valeur que je porte sur elles dépasse le *fait* de leur existence pour atteindre leur *contenu*. Or, leur contenu est idéal. A ce titre, il dépasse l'expérience, toute idée étant de soi supra-expérimentale. La valeur normative ou régulatrice de ces fins, comme des idéaux collectifs de M. Durkheim, ne peut être que l'objet de la raison. C'est la raison qui, dans une intuition à elle, irréductible à l'observation scientifique, envisage la société comme un absolu, à la fois « forme » et « fin » des individus qui la composent, et découvre dans cet absolu la raison d'être du devoir social. Car l'absolu seul l'emporte en valeur morale sur tout le relatif, et a le droit de s'imposer à lui, de le régler. La science arriverait-elle un jour, par impossible, à dénombrer exactement les idéaux collectifs qui intègrent l'idéal social, à un point culminant de son évolution, qu'elle ne pourrait prétendre pour autant, sans sortir de son domaine, à les imposer comme règles de conduite. Car la valeur normative de ces idéaux est aussi indépendante de leur nombre que de leur existence. Pour qu'un idéal s'impose aux individus comme règle de conduite, il est sans doute nécessaire qu'il existe, mais ce n'est pas parce qu'il existe qu'il s'impose. Son droit de régulation, en effet, n'est pas, ainsi que son existence, une qualité extrinsèque et relative, mais au contraire une qualité intrinsèque et absolue. De telle sorte que, si l'on doit accorder

1. *Id.*, 503.
2. *Art. cit.*, p. 71.

que l'existence d'un idéal, tel que l'idéal social, en *conditionne* le droit de régulation, on ne saurait accorder en même temps qu'elle le *fonde* et le *justifie*.

Pareillement, ce n'est pas en additionnant des idéaux qu'on découvre leur valeur normative. Celle-ci est liée à leur *essence*, non à leur *quantité*. Par suite, il ne suffit pas de constater empiriquement l'existence ou le nombre des idéaux collectifs pour constituer avec eux des règles de conduite. Il faut, à cet effet, sortir du monde des existences, et pénétrer dans celui des essences; aller, en d'autres termes, du fait à l'idée, dépasser la science, et faire appel à la raison.

Au surplus, il n'est pas prouvé que l'Idéal social, dont la raison nous révèle le caractère transcendant, soit la règle de conduite suprême des individus; ni que le vouloir-vivre en société représente le dernier mot de la moralité individuelle. Cela serait, si l'idéal social avait en lui-même sa raison d'être, et se présentait en même temps comme la raison d'être suprême des individus qu'il régit. Mais qui oserait le prétendre? Sur ce point, comme sur les autres, la science est impuissante à nous renseigner. Du fait que l'homme est appelé, par nature, à vivre en société, il s'ensuit bien que la société ait des droits sur lui, et qu'il ait des devoirs à remplir envers elle. Mais la simple constatation empirique de ces droits et de ces devoirs respectifs ne permet pas plus à la science de les limiter que de les créer. C'est l'office de la raison. Et si la raison nous démontre, par l'analyse du vouloir-vivre individuel et de la qualité de l'idéal social, que le vouloir-vivre, dans son existence comme dans sa tendance au bien, ne s'explique pas par l'idéal social, force nous sera de chercher ailleurs que dans l'idéal social la règle et le motif suprêmes du vouloir-vivre individuel, y compris le vouloir-vivre en société. — C'est ce qui nous apparaîtra mieux par le problème de la *motivation*.

### § II. — *La Motivation.*

Si le rôle de la morale se borne à constituer une règle, déclare donc M. Belot, celui de la pédagogie consiste à créer un vouloir, non pas un vouloir général, mais un vouloir compréhensif, le plus adéquat à la complexité de la vie humaine en société.

« Est-ce à dire, se demande-t-il aussitôt, que parce que les » deux problèmes sont distincts, les solutions en doivent rester

» indépendantes l'une de l'autre ? Bien loin de là, nous estimons » au contraire que c'est la formule même du problème péda- » gogique de développer un ensemble de motifs pour ainsi dire » calqués sur les fins à poursuivre et les règles à observer, en » sorte que, finalement, la volonté morale soit directement déter- » minée par ces fins et ces règles. N'est-ce pas évidemment l'état » normal de la volonté en général, que de s'intéresser à ses fins, » et la condition qui définit en particulier la véritable moralité » acquise, que de ne pas être déterminée à l'action par des » motifs étrangers à la moralité[1] ? »

« C'est en partant de la Régulation, conclut-il, qu'on est le » plus assuré de rencontrer les formes les plus vigoureuses et » les plus saines de la Motivation en même temps que la loi » de leur coordination : tandis qu'à vouloir définir directement » et en elle-même la source de la vie morale sous prétexte » d'assurer d'emblée les « conditions d'efficacité d'une morale » éducative », on n'aura réussi qu'à formuler un problème moral » tout abstrait et tout métaphysique condamné à ne recevoir » qu'une solution arbitraire, indéterminée, exposée à toutes les » déviations. C'est compromettre à la fois la théorie morale et » la pédagogie morale[2]. »

Si je comprends bien la pensée de M. Belot, voici comment se pose le problème des rapports de la morale et de la pédagogie, de la Régulation et de la Motivation. Étant donné le vouloir-vivre en société, vouloir rationnel et fondamental, « il faut que les » raisons au nom desquelles les devoirs sont posés et qui par » elles-mêmes sont tout à fait indépendantes de l'existence ou » de l'inexistence préalables chez les individus de telles ou telles » formes de motivation, arrivent à devenir les motifs même de » l'action. Il faut, pour emprunter sa féconde formule à M. Fouil- » lée, que l'idée du bien à faire devienne une *idée-force* capable » d'agir par elle-même. La tâche de l'éducation n'est pas d'obte- » nir une conduite juste à l'aide « de motifs faux » ou à côté, » mais de réaliser psychologiquement le « motif vrai », c'est- » à-dire absolument harmonique aux raisons qui d'abord ont » déterminé la régulation[3]. »

Je crois que M. Belot a raison, bien qu'il n'ait pas toujours

1. *Art. cit.*, p. 491.
2. *Art. cit.*, p. 497.
3. *Art. cit.*, p. 494.

tenu ce langage[1]. Mais encore, pour parler avec tant d'assurance des harmonies pratiques de la Régulation et de la Motivation, faudrait-il que le problème lui-même de la Régulation fût résolu. Or, nous avons démontré qu'une morale purement positive ne le résout pas, et qu'il faut faire appel, pour le résoudre, à la raison. C'est la raison seule, et non la science, qui en découvrant la valeur absolue de l'Idéal social l'érige en règle de conduite. Dans ce sens rationnel seulement, le rôle de la morale est de constituer une règle.

Mais, est-il vrai que le rôle de la Morale se borne là, et que d'une certaine manière le problème de la motivation ne relève pas d'elle avant d'incomber à la pédagogie?

La morale, prétend M. Belot, n'a pas à découvrir le vouloir. Mais le vouloir-vivre en société, rationnel et fondamental, qu'il a posé lui-même comme un postulat à l'origine de toutes ses recherches concernant la régulation, ce n'est cependant pas la pédagogie qui le découvre, puisque, d'après lui, le rôle de la pédagogie consiste à créer un vouloir compréhensif, conscient et déterminé, le plus adéquat à la complexité des conditions de la vie humaine en société. La découverte de ce vouloir fondamental incombe donc bien à la morale. Sans doute, ce n'est pas le rôle de la morale positive de le découvrir, ou du moins d'en justifier la valeur. Il se présente comme un absolu dont l'existence peut bien être constatée par la science, mais dont la valeur idéale relève de la raison. Il n'en reste pas moins vrai que sa découverte incombe à la Morale dans la mesure où celle-ci est l'œuvre de la raison.

Mais la même raison qui découvre le vouloir-vivre en société, en découvre aussi la relativité tendantielle, et cette relativité lui apparaît dans l'analyse de l'idéal social lui-même auquel tend le vouloir-vivre individuel, et qui, à tout prendre, n'a qu'une valeur régulatrice et motrice relative. Car, s'il est vrai que l'idéal social s'impose *absolument* aux membres de la société, il est également vrai qu'il ne s'impose ainsi à eux que *relativement aux devoirs sociaux*. La société n'est pas la raison d'être de tout l'individu, et l'individu n'a pas toute sa raison d'être dans la société, comme nous allons bientôt le démontrer.

Le vouloir-vivre en société est rationnel, mais il n'est pas aussi

1. Cf. *Bulletin de la Soc. franç. de Phil.*, 1908-1909. Là, M. Belot soutient que c'est l'éducation qui ferait tout; et la vérité, les motifs importeraient peu.

fondamental que l'estime M. Belot. Il y a le *vouloir-vivre tout court* qui a sur lui une priorité de nature et de valeur, et ce sont les conditions de ce vouloir-vivre fondamental, dont l'analyse s'impose à la morale rationnelle, qui seules peuvent nous permettre de découvrir la *règle* et le *motif* suprême de la conduite, du devoir sans épithète.

M. Belot objectera-t-il que ce vouloir-vivre est un vouloir général à partir de quoi on ne peut construire qu'une morale abstraite et inefficace? Ce serait jouer sur les mots. Un vouloir-vivre peut être *fondamental* sans pour cela être *général*. Le vouloir-vivre en question est aussi individuel, aussi concret, aussi vivant que le vouloir-vivre en société, et celui-ci même ne tire sa détermination et sa vie que de celui-là.

Ce qui est vrai, c'est que ce vouloir-vivre est tout ensemble fondamental et compréhensif, mais pas sous le même rapport. Il est *fondamental* par rapport à la *Fin* ultime de la vie humaine, et *compréhensif* par rapport aux fins intermédiaires et aux *moyens* multiples de réaliser cette Fin.

Et, entre ces deux aspects du vouloir, il n'y a pas seulement, comme le croit M. Belot, la différence qui sépare une tendance instinctive d'une tendance réfléchie. Encore que par nature, et, si l'on y tient, instinctivement, l'individu tende à sa fin ultime, la réflexion peut porter tout aussi bien sur cette tendance instinctive vers la Fin que sur le vouloir conscient des moyens. Il faut même qu'elle s'y porte pour déterminer la valeur absolue de régulation et de motivation de cette Fin auquel tend instinctivement le vouloir-vivre.

Car la Fin ultime, selon l'angle sous lequel on l'envisage, tout aussi bien que l'idéal social, doit être la *règle* suprême et le *motif* suprême de la conduite. On pourra objecter qu'à raison de sa transcendance, de son universalité, de son abstraction, cette Fin ultime du vouloir-vivre, si elle existe, ne pourrait être qu'une règle et un motif extrinsèques et inefficaces. Ce sont là des objections auxquelles nous répondrons, lorsque nous parlerons de la conception théologique de la morale.

En tous cas, si l'analyse rationnelle du vouloir-vivre nous impose de dépasser l'idéal social pour chercher ailleurs la règle et le motif suprêmes de la conduite, nous n'aurons pas le droit de nous récuser. La science n'a pas ici à imposer à la raison sa méthode ni ses limites.

Libre aux partisans *a priori* d'une morale exclusivement sociale de déterminer les conditions de l'agir individuel par la seule analyse de l'idéal social. Il y a plus d'*extrinsécisme* dans cette façon de poser et de résoudre le problème moral qu'il n'y en a dans l'analyse des conditions d'efficacité d'une doctrine morale, à partir des exigences naturelles de l'individu. Scientifiquement, la société n'est qu'une juxtaposition d'individus isolés. Donc, du point de vue même de la science, c'est de l'individu et non de la société qu'il faut partir pour déterminer le domaine et la nature de la moralité, d'autant que l'analyse des besoins fonciers de l'individu nous amènera forcément à légitimer du même coup le vouloir-vivre en société. Du moins ce vouloir-vivre ne sera-t-il pas seulement posé comme un fait qui, en tant que tel, ne se légitime pas. A la lumière de la raison, nous découvrirons sa raison d'être.

C'est aussi de cette manière, et de cette manière seulement, que l'on peut arriver à trouver la raison d'être d'une Fin ultime, transcendante à l'Idéal social, lui-même transcendant aux individus qui constituent la société.

Nos modernes sociologues sont-ils bien sûrs d'avoir expliqué cette tendance, et résolu ce problème par leur hypothèse de l'idéal social?

Certes, on se saurait, sans injustice, méconnaître la beauté d'un pareil idéal, de cette communion du moi individuel au moi universel, de cette fusion des fins particulières dans la fin même de l'univers, ou, pour parler plus concrètement, de l'humanité. Mais les postulats de la science sociologique sur l'unité et l'homogénéité réelle de l'être, sur la communauté réelle des fins, sont-ils réellement des postulats si évidents que leur vérité s'impose à tout regard philosophique? Je ne le pense pas, et voici comment je le prouve.

L'universalité d'une tendance se mesure uniquement à celle de son objet. Or, quel est l'objet de la volonté?

Il est évidemment de même nature et de même amplitude que l'objet de l'intelligence, à savoir : *l'être*. L'être, sous l'angle spécial du bien, est l'objet de la volonté au même titre qu'il est l'objet de l'intelligence, sous l'angle du vrai. Car enfin, dans l'unité de l'organisme humain, la tendance volontaire n'est que la tendance en vertu de laquelle le moi individuel s'efforce à s'assimiler de façon vitale les réalités qui lui sont présentées par

l'intelligence. Et il n'y a pas plus de raison d'assigner de bornes au vouloir qu'au connaître. L'amplitude de la volonté, ou son universalité de tendance, est donc une amplitude objective, la même que celle de l'être. Or, quelle est l'universalité de l'être?

C'est ici que je me sépare absolument des partisans d'une morale positive, et que je récuse leur prétention à vouloir restreindre l'être aux limites de la réalité sociale, sous prétexte d'unité et d'homogénéité.

L'unité est sans conteste une propriété essentielle de l'être, mais de même ordre que lui. Car l'être n'étant pas un genre, attendu que tous les genres se ramènent à l'être, il ne saurait y avoir d'unité homogène de l'être. L'être est un analogue qui se distribue proportionnellement — d'une analogie de proportionnalité — dans tous les êtres, quels qu'ils soient. A ce titre, il transcende toutes les réalités, y compris la réalité sociale, tout en leur étant immanente.

Pour que la réalité sociale épuisât l'être d'une façon homogène, et par conséquent satisfît à la fois aux exigences de l'intelligence et de la volonté dont l'être sans restriction est l'objet, il faudrait que cette réalité eût en elle-même, et à tous points de vue, sa *raison d'être*.

De même, pour que le moi individuel n'eût pas d'autre idéal que de communier au moi universel, il faudrait que l'individu, dans tout ce qu'il est, eût à son tour sa *raison d'être* dans la société. Mais qui donc, parmi ceux qui pensent, oserait soutenir que la société a en elle-même sa raison d'être, et l'individu, la sienne, dans la société?

Si universelle que soit la société, son universalité est *relative*. Elle a des limites dans le temps et dans l'espace. Elle est soumise à de perpétuels changements, allant, sous l'influence du progrès, du moins parfait au plus parfait. Mais cela même prouve qu'elle n'est pas l'*Être même*, l'*Absolu*, transcendant au temps et à l'espace, et supérieur à toutes les vicissitudes, par la perfection même qu'il implique. Or, notons-le bien, si l'absolu seul peut avoir en soi sa raison d'être, il n'en va pas de même du relatif. Le relatif n'a sa raison d'être *formelle*, *efficiente* et *finale* que dans et par l'Absolu.

Et ainsi en est-il de l'être social, essentiellement relatif. Il n'a sa raison d'être ultime — comme les autres êtres — que dans l'Être même, l'Absolu, que nous nommons *Dieu*. Ce serait mutiler l'intelligence que de l'empêcher d'aller jusqu'au bout de son

analyse, et de trouver à la société elle-même sa raison d'être. Conséquemment, ce serait mutiler la volonté que de limiter sa tendance à un être relatif, comme la société, lorsque l'Absolu divin s'offre à elle sous l'aspect de *Souverain Bien*, à la fois *fondement ultime du devoir*, et source *inépuisable du bonheur*.

Quant à la question de savoir, en effet, si l'individu trouve sa raison d'être dans la société, elle se résout d'elle-même, et par les mêmes principes. Oui ou non, la société explique-t-elle l'individu humain dans tout ce qu'il est? Assurément non. La société ne rend raison — et encore au seul point de vue de la finalité — que de cet aspect particulier de l'individu humain, par où il apparaît qu'il est un être social, et, à ce titre, fait partie d'un tout auquel il est subordonné. Mais cet aspect social de l'individu n'épuise pas tout son être. L'être individuel, comme l'être social, n'a son explication dernière, *sa raison d'être*, que dans l'*Être même*. La société qui, à aucun titre, ne rend raison de son être propre, ne saurait pas plus rendre raison de l'être de ses membres. Elle n'est *cause première* dans aucun sens, pas même dans le sens de cause finale. La finalité qu'elle exerce sur les individus n'est qu'une finalité relative, au sens où le bien commun est supérieur au bien particulier. Mais ce bien commun à son tour n'a sa raison d'être que dans le Bien absolu, se confondant avec l'Être même, c'est-à-dire avec Dieu. De quelque côté que nous envisagions la question de la tendance à l'universalisation de la volonté, nous devons, pour la résoudre, dépasser la réalité sociale, s'il est indubitable que la volonté s'étend aussi loin dans sa tendance au bien que l'intelligence dans sa compréhension de l'être.

Or, il n'y a finalement de repos pour l'intelligence que dans l'Absolu, parce que l'Absolu seul lui fournit la raison d'être de toutes choses. J'en conclus que la volonté ne saurait se reposer à son tour que dans l'Absolu, en tendant vers le Bien même — vers Dieu — comme vers sa fin dernière, et la fin dernière de toutes choses. La dialectique de l'amour n'est vraie et efficace que par la dialectique de l'intelligence.

Il s'ensuit qu'une doctrine morale ne sera vraiment efficace, et n'exercera une influence décisive sur la conduite, que si elle présente à la volonté, d'une façon ou d'une autre, cet Absolu comme terme de sa tendance fondamentale. Et c'est précisément

le cas de la *morale catholique*, où Dieu, sous l'aspect du *Souverain Bien*, occupe une place centrale[1].

Ainsi donc, la *morale positive*, en prétendant ne se réclamer que de la *science*, n'arrive à légitimer ni la *valeur théorique* de l'idéal social, ni sa *valeur pratique*.

Elle ne légitime pas sa valeur théorique, parce que l'idéal social, tout au moins par son *contenu* sinon par son *existence*, ne ressortit pas à la *science*, mais à la *raison*.

Elle ne justifie pas davantage sa valeur pratique, s'il est hors de doute que la science est impuissante à résoudre le double problème de *régulation*, et de *motivation* qui, selon ses défenseurs les plus autorisés, s'attache à l'*existence* de l'idéal social.

A coup sûr, cet idéal doit être envisagé par les individus qui vivent en société, et du fait même qu'ils sont appelés naturellement à y vivre, comme une *règle* et un *motif* de conduite, et j'admets, avec M. Belot, que le but de l'éducation consiste « à » développer un ensemble de motifs pour ainsi dire calqués » sur les fins à poursuivre et les règles à observer, en sorte » que, finalement, la volonté morale soit directement détermi- » née par ces fins et par ces règles »[2]. Mais n'étant ni la règle, ni le motif suprêmes de la conduite, l'idéal social laissé à lui-même demeure comme suspendu en l'air, sans pouvoir justifier son droit de régulation et de motivation, ni prétendre à une absolue efficacité.

Pour que cette efficacité soit réelle, il faut rattacher l'idéal social lui-même, dont la science constate l'existence, et la raison la valeur régulatrice et motrice, à l'Idéal suprême, autrement dit à Dieu, dont nous avons vu qu'Il est la raison d'être adéquate des individus et de la société, et exerce sur eux, à ce titre, un droit absolu de régulation et de motivation. C'est assez dire que la conception positive de la morale doit être comme encadrée dans la conception plus large de la morale théologique, qui la fonde et la justifie. Aussi bien sommes-nous en droit de soutenir contre M. Durkheim que la conception théologique de la morale ne donne pas seulement un semblant de réponse à la question soulevée par lui des *jugements de valeur*, mais une réponse adéquate et définitive, ainsi qu'il nous reste à le démontrer.

Kain. M. S. GILLET, O. P.

1. GILLET, M. S. *La valeur éducative de la morale catholique*. Paris, Lecoffre, 1911; 1re P., pp. 115 sqq.
2. BELOT, G., *art. cité*, p. 491.

# Le Culte

des

# Dieux étrangers en Israël

## *Achéra.*

Le plus souvent dans la Bible le mot *'achêrâ*, pluriel *'achêrîm*, est un terme technique désignant le pieu sacré, c'est-à-dire cet objet cultuel que nous voyons habituellement mentionné en compagnie des stèles et des piliers ou colonnes sacrées. Cependant, en plusieurs endroits, ce même mot *'achêrâ*, avec un pluriel féminin *'achêrôth*, semble bien être un nom divin, le nom d'une déesse.

Le Livre des *Juges*, III, 7, rapporte que les Israélites « oubliant Jahvé, servirent les Baals et les Achéras ». Le sens de pieu sacré est exclu par le parallélisme entre les Achéras et les Baals. Achéra ne peut être qu'un nom divin comme Baal. Contrairement à l'avis du P. Lagrange qui leur attribue le sens de pieux sacrés[1], M. Baudissin estime possible de conserver ce caractère de nom ou titre divin au pluriel achéroth dans les deux autres endroits de la Bible où il figure, c'est-à-dire II *Chroniques*, XIX, 3 et XXXIII, 3[2]. Peut-être vaudrait-il mieux dire qu'il ne vise ni la déesse Achéra elle-même, ni le pieu sacré, mais cette idole spéciale figurant la déesse Achéra et portant son nom dont il sera question plus loin.

« Les quatre cents prophètes d'Achéra » mentionnés I *Rois*, XVIII, 19, à côté des « quatre cent cinquante prophètes de Baal », ont tout l'air de devoir leur origine à une glose, attendu surtout qu'ils ne reparaissent ni au verset 22 ni au verset 40 où cependant l'on s'attend à les retrouver. Dans les Septante,

1. M. J. Lagrange. *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905, p. 122, note 6.

2. W. Baudissin. *Astarte und Aschera*, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., Leipzig. Fascicule 11/12 (1902), p. 158, ligne 10.

où ces quatre cents prophètes d'Achéra figurent aux versets 19 et 22 (mais pas au verset 40), le mot achéra est traduit par bois ou bosquet sacré. Les traducteurs grecs ne connaissent évidemment ni la déesse Achéra ni même le pieu sacré. Pour l'auteur même de la glose, par contre, Achéra ne peut représenter qu'une déesse cananéo-phénicienne susceptible d'être associée au Baal tyrien.

Au premier Livre des *Rois*, XV, 13 (Cfr. II *Chr.*, XV, 16), nous lisons ce qui suit : « En outre [Asa] ôta la dignité de reine-mère à Maacha, sa mère, parce qu'elle avait fait une idole (?) *pour* Achéra. Asa abattit son idole et la brûla au torrent du Cédron. » La formule « une idole *pour* Achéra » ne laisse subsister aucune ambiguïté. Achéra ne peut être qu'un nom divin et, si l'on rapproche I *Rois*, XV, 13 de XIV, 24, le nom d'une déesse cananéenne. La même interprétation s'impose pour II *Rois*, XXIII, 4 (Cfr. II *Chr.*, XXXIV, 4 et 7) : « [Josias] ordonna à Helcias, le grand prêtre,... de retirer du temple de Jahvé tous les objets qui avaient été faits pour Baal, *pour* Achéra et pour toute l'armée du ciel. Il les brûla hors de Jérusalem dans les jardins du Cédron et il en fit porter la cendre à Béthel. » Achéra figure, comme l'une d'entre elles, parmi des divinités avérées, Baal, l'armée du ciel.

Malgré les hésitations de M. Baudissin[1], il semble légitime d'entendre dans le même sens, avec le P. Lagrange[2], le verset 7, ch. XXIII du deuxième Livre des *Rois* : « Josias détruisit aussi les maisons des hiérodules qui étaient dans le temple de Jahvé, où les femmes tissaient des tentes (?) pour Achéra. » Achéra, s'il ne désigne pas la déesse elle-même, doit viser à tout le moins l'idole spéciale qui la représentait et portait son nom et qui, par suite, en impliquait l'existence. Le sens de pieu sacré, que M. Baudissin regarde comme possible, paraît tout à fait insuffisant.

La formule de II *Rois*, XXI, 7 : « [Manassé] plaça l'idole d'Achéra qu'il avait faite dans le temple dont Jahvé avait dit à David et à Salomon... » est, en elle-même, moins claire. M. Baudissin[3] considère « d'Achéra » (et non plus, comme précédemment, « pour Achéra ») comme un génitif épexégétique et

1. Baudissin. *Astarte*, p. 158, 14.
2. Lagrange. *Études*, p. 123, n. 1.
3. Baudissin. *Astarte*, p. 158, 12.

conjecture qu'il s'agit d'une idole consistant en un achéra, c'est-à-dire en un simple pieu sacré. Cette explication pourrait paraître confirmée par II *Rois*, XXI, 3, où l'on nous rapporte du même Manassé qu' « il éleva des autels à Baal, fit un achéra (c'est-à-dire, présume M. Baudissin, un pieu sacré), comme avait fait Achab, roi d'Israël et se prosterna devant toute l'armée du ciel et la servit (Cfr. I *Rois*, XVI, 32) ». Mais on pourrait alléguer en sens contraire II *Rois*, XXIII, 4, où nous voyons Josias détruire ce qu'avait fait Manassé et où, sans équivoque possible, il est question d'objets cultuels consacrés à la déesse Achéra. Aussi le P. Lagrange retient-il et, croyons-nous, avec raison, II *Rois*, XXI, 7 (II *Chr.*, XXXIII, 19) comme témoignant en faveur de l'existence d'une déesse Achéra[1]. Il incline pareillement à reconnaître dans l'achéra des textes parallèles ou similaires I *Rois*, XVI, 33; II *Rois*, XVII, 16; XXI, 3; I *Rois*, XIV, 15 *('achêrîm)*, non pas un simple pieu sacré mais l'idole spéciale de la déesse Achéra[2]. M. P. Torge s'engage plus avant encore dans cette voie et, à la liste dressée par le P. Lagrange et qui d'ailleurs n'est point donnée comme exhaustive par le pénétrant historien des religions sémitiques, ajoute les passages suivants : II *Chr.*, XIV, 18 (à cause du parallélisme entre les *'achêrîm* et les idoles); *Jérémie*, XVII, 2 (?); II *Chr.*, XVII, 6; XIX, 3 (à cause des hiérodules mentionnés dans le passage parallèle I *Rois*, XXII, 47 et qui semblent se référer au culte d'Achéra)[3].

Le sens de ces textes et plus encore leur portée historique ont été tout d'abord méconnus et aujourd'hui encore plusieurs savants persistent à contester qu'on en puisse déduire, avec quelque sécurité, l'existence d'une déesse cananéenne Achéra et la réalité de son culte en Israël. W. Robertson Smith[4], l'un des créateurs de l'histoire des religions sémitiques, écrivait en 1894 : « L'opinion d'après laquelle il aurait existé une déesse cananéenne portant le nom d'Ashéra et dont les arbres ou pieux sacrés du même nom auraient été le symbole particulier, n'est pas soutenable. Chaque autel avait son ashéra et, dans les formes populaires, antérieures aux prophètes, de la religion hébraïque, des

1. Lagrange. *Études*, p. 123, n. 1.
2. Lagrange. *Études*, p. 175, texte et n. 3.
3. P. Torge. *Aschera und Astarte*, Leipzig, 1902, p. 26 s.
4. W. Robertson Smith. *Lectures on the Religion of the Semites*, nouvelle édition, 1894 (réimprimée en 1901), Londres, p. 188.

autels de ce genre étaient consacrés à Jahvé. » L'achéra ou pieu sacré, précise-t-il, n'est le symbole déterminé d'aucune divinité particulière. Si, *Juges*, III, 7, et surtout I *Rois*, XVIII, 19, l'achéra semble représenter spécialement l'Astarté cananéo-phénicienne, c'est l'effet d'une confusion grossière et que n'aurait jamais commise un Israélite contemporain d'Élie. Quoi qu'il en soit, même en ces endroits, la Bible ne connaît point de déesse Achéra[1].

Dans sa Théologie Biblique, postérieure de dix années et plus (1905) à la seconde édition des Religions sémitiques de W. R. Smith, B. Stade s'en tient toujours à cette manière de voir. Voici ses propres paroles : « Lorsque des auteurs (bibliques) d'époque tardive emploient indistinctement, pour désigner les divinités féminines parèdres de Baal, les mots Aschéra et Astarté, c'est tout simplement un cas de métonymie. Le pieu (aschéra) est nommé au lieu et place de la déesse Astarté qui habite en lui. S'il existe vraiment une déesse babylonienne Aschrat, peut-être pourrait-on attribuer à ce fait une certaine influence (sur la manière de parler des écrivains bibliques de date récente)[2]. » Stade, comme W. R. Smith, considère d'ailleurs l'achéra ou pieu sacré comme un symbole divin de portée générale et susceptible de représenter des divinités diverses, dieux ou déesses.

Tout en se montrant plus impressionné que ses devanciers par les récentes découvertes qui sont venues attester l'existence, dans presque toutes les provinces du monde sémitique, d'une déesse de ce nom, M. G. F. Moore demeure fidèle à l'opinion émise par W. R. Smith, Stade et d'autres et persiste à considérer comme excessivement problématique l'Achéra biblique. « Des savants de tendances conservatrices, écrit-il, comme Hengstenberg, Bachmann et Baethgen, cependant, ont émis l'avis que dans les passages en question (I *Rois*, XVIII, 19; II *Rois*, XXIII, 4; *Juges*, III, 7), le symbole d'Astarté (c'est-à-dire le pieu sacré, achéra) est simplement employé, par métonymie, pour le nom de la déesse (Astarté); et de nombreux critiques récents ne voient en ces endroits qu'une confusion, commise par des écrivains de basse époque, entre le pieu sacré et la déesse Astarté. Un examen critique de ces passages conduit à regarder comme hautement probable que dans l'Ancien Testament la prétendue

1. W. R. Smith. *Lectures*, p. 189, n. 1.

2. B. Stade. *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Erster Band, Tubingue, 1905, p. 113.

déesse Aschéra doit son existence uniquement à cette confusion[1]. »

*
* *

Avant d'examiner ce que valent les explications apportées par les adversaires d'une déesse biblique Achéra et d'étudier les relations de cette déesse avec l'achéra ou pieu sacré, il convient de passer rapidement en revue les diverses religions sémitiques et de recueillir les données qu'elles nous offrent touchant l'existence d'une personnalité divine de ce nom.

Commençons, comme de juste, par les Cananéens. Parmi les lettres d'El-Amarna, figurent cinq messages adressés, les uns au roi d'Égypte, les autres à son représentant dans la région, par un certain Abdi-Achirte, appelé aussi Abdi-Achratu (*Achratu*, pluriel de majesté), Abdi-Achtarti, Adra-Achtarti, dont le nom reparaît à chaque instant et sous diverses formes (Abdi-Achirta, etc.) dans la copieuse correspondance de Rib-Addi, roi de Gubla[2]. Cet Abdi-Achirta gouvernait pour le compte du pharaon, le pays d'Amourrou, c'est-à-dire ici, semble-t-il, le Liban et l'Anti-Liban. Le second élément de son nom est fréquemment précédé du déterminatif divin (*iltu*, déesse). Achirta-Achratu est donc un nom divin, le nom d'une déesse qui, en langue cananéenne, devait s'appeler Achirt ou Achirat[3]. A la vérité cette conclusion est contestée pour des raisons que M. Moore expose en ces termes : « Le déterminatif (divin) peut signifier ici tout simplement que l'ashéra-pieu sacré était regardé comme divin — un fétiche ou objet cultuel divinisé — et personne ne conteste qu'il en fût bien ainsi à l'époque de l'Ancien Testament (?). Abd-Ashratum serait à rapprocher des noms phéniciens tels que : Ebed-susim, serviteur des chevaux (sacrés), ou Ebed-hekal, Gerhekal, qui, dans l'écriture assyrienne, pouvaient avoir le même déterminatif (divin). L'assyrien *êkurru*, temple, sanctuaire, signifie parfois au pluriel : divinités[4]. » A cette interprétation s'oppose catégoriquement le fait qu'à deux reprises le nom d'Abdi-Achirte se transforme en Abdi-Achtarti, Achtarti étant écrit avec

1. G. F. Moore. *Asherah* dans l' *Encyclopaedia Biblica*, Fasc. 1, 1902, col. 331 s.

2. J. A. Knudtzon. *Die El-Amarna Tafeln*, Lief. 4 et ss., Leipzig, 1907, p. 347 et ss. Sur l'identité d'Abdi-Achirte et d'Abdi (Adra)-Achtarti, voir *Die El-Amarna Tafeln*, Lief. 12 (Otto Weber), p. 1128 et ss.

3. W. Baudissin. *Astarte*, p. 158, 53 ss.

4. G. F. Moore. *Asherah*, col. 332.

l'idéogramme employé pour Ichtar[1]. « Le scribe, remarque M. O. Weber, a remplacé, sous l'influence des idées babyloniennes, le nom, manifestement ouest-sémitique, d'Aschirtu-Aschratu par celui d'Aschtartu qui, sous la forme Ischtar, était indigène en Babylonie[2]. » Achirtu-Achtartu ne peut donc être qu'une déesse. Et cette déesse recevait un culte parmi les Sémites occidentaux (Cananéens) à l'époque d'El-Amarna, c'est-à-dire vers 1400 avant J.-C.

De la même région et de la même époque à peu près, la lettre de Guli-Addi, un officier du roi d'Égypte, à Ichtarwachour, roi ou gouverneur de la ville cananéenne de Ta'annek, trouvée, avec plusieurs autres textes cunéiformes, par M. Sellin au cours des fouilles qu'il a dirigées, en 1902 et 1903, à Tell Ta'annek, est venue apporter à la thèse affirmant l'existence d'une déesse occidentale Achéra, un argument nouveau et très intéressant[3]. Le nom de la déesse Achirat s'y lit sans contestation possible. Elle était honorée à Taannek et elle y rendait des oracles.

Pour l'époque postérieure ou phénicienne, nous ne possédons, en dehors de la Bible elle-même, que des témoignages de signification douteuse. L'inscription de Masoub (vers 222 av. J.-C.) parle d'un portique restauré par les représentants de la déesse phénicienne Milkaastarté et par les citoyens de Hammôn (le nom d'une ville, à ce qu'il semble) « pour Astarté en achéra (?) »[4]. L'interprétation de la formule « en achéra » se heurte à de quasi insurmontables difficultés. Si l'on traduit achéra par pieu sacré, « Astarté en achéra » ou mieux « dans l'achéra » signifie : Astarté qui réside dans le pieu sacré. C'est l'explication proposée par M. Clermont-Ganneau, dont on sait l'exceptionnelle autorité en ces matières, et acceptée par W. Robertson Smith, par M.

---

1. Cfr. KNUDTZON. *Die El-Amarna Tafeln*, Lief. 4 (lettre n° 64, ligne 3), p. 354, note *c*.

2. O. WEBER dans KNUDTZON. *Die El-Amarna-Tafeln*, Lief. 12, p. 1129. Supposer là aussi une confusion (ou une métonymie) entre l'achéra-pieu sacré et la déesse Achtarté-Ichtar est absolument arbitraire. Par contre, la remarque, bien différente, du P. LAGRANGE (*Études*, p. 121) : « Achéra est confondue avec l'Astarté cananéenne » est juste, encore que cette confusion puisse être le fait du scribe, victime sur ce point de sa culture babylonienne. (O. WEBER, *loc. cit.*).

3. La traduction de cette lettre se trouve dans A. JEREMIAS. *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 2e éd., Leipzig, 1906, p. 315. Cfr. les publications d'E. SELLIN : *Tell Ta'annek* etc., Vienne, 1904; *Nachlese auf dem Tell Ta'annek*, Vienne, 1906.

4. On trouvera le texte, la traduction et l'explication de cette inscription dans LAGRANGE. *Études*, p. 488 et ss.; dans G. A. COOKE. *A Text-Book of Northern-Semitic Inscriptions*, Oxford, 1903, p. 48 et ss.

Driver, etc.[1]. Sur quoi M. G. A. Cooke fait observer assez justement qu'en somme « nous n'avons aucune preuve certaine que l'achéra (ou pieu sacré) fût le symbole d'Astarté »[2]. M. G. Hoffmann suit une voie un peu différente et plus intéressante. Il conjecture que le sens premier, étymologique, du mot achéra est « signe » ou « marque » (de la présence divine, par exemple) et il signale comme sens dérivé et historique celui d' « enceinte sacrée », de « sanctuaire ». Il rapproche du mot achéra le terme assyrien *achirtu*, *echirtu*, signifiant pareillement sanctuaire ou temple. La terminaison féminine *â* n'indiquerait point le genre de la réalité désignée par le mot achéra mais caractériserait simplement le mot achéra lui-même comme un « nomen unitatis »[3]. Ce qui rend cette interprétation difficile à accepter, remarque le P. Lagrange, c'est, en particulier, le sens, inattendu et peu satisfaisant, qui en résulte pour la suite de la phrase. M. G. Hoffmann traduit en effet : « pour Astarté dans l'enceinte sacrée de la divinité de Hammôn ». Quelle est cette divinité de Hammôn si ce n'est point Astarté elle-même, comme il semble que le contexte l'exige positivement[4]. Dans ces conditions, il nous paraît que l'explication proposée par le P. Lagrange lui-même mérite d'être prise en sérieuse considération. Le nom divin Achéra étant attesté et de façon absolument certaine pour le domaine cananéen, il suggère de le reconnaître dans notre texte et de traduire en conséquence : « pour Astarté en qualité (ou : sous le vocable) d'Achéra, divinité de Hammôn »[5]. La suggestion est bien séduisante.

L'inscription de Citium (vers 375 av. J.-C.), par contre, où l'on avait cru d'abord pouvoir lire la formule : « Mère Achéra », demeure sur ce point trop incertaine pour qu'on puisse en faire état[6].

L'existence d'une déesse Achratu (Achéra), divinité spéciale des pays de l'ouest, ressort, avec toute la certitude désirable, de l'étude des documents assyro-babyloniens. Nous avons, libellée

1. Cfr. Cooke. *Text-Book*, p. 50. C'est à M. Clermont-Ganneau que revient, en premier lieu, l'honneur d'avoir déchiffré ce texte difficile.

2. Cooke. *Text-Book*, p. 50.

3. M. Cooke accepte cette interprétation (*Text-Book*, p. 50 s.) De même H. Zimmern dans Schrader. *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e éd., Berlin, 1902, p. 437, n. 1.

4. Lagrange. *Études*, p. 491.

5. Lagrange. *Études*, p. 489 et 491.

6. Cooke. *Text-Book*, p. 58 s.

au nom de Hammourabi et ornée de son effigie[1], une inscription votive à Achratu, épouse du « roi du ciel ». Sur cette inscription, Hammourabi reçoit précisément le titre de « roi d'Amourrou ». D'où nous pouvons induire que la déesse Achratu était honorée, de façon particulière, au pays d'Amourrou, c'est-à-dire en Palestine, Phénicie et Cœlésyrie[2].

Sur un cylindre, de l'époque hammourabienne, dont la légende a été publiée par M. Sayce, la déesse Achratu se trouve associée au dieu Ramman, qui, à tout le moins sous le nom de Hadad, est le grand dieu de l'ouest sémitique[3]. D'ailleurs le contenu de la légende semble se référer positivement au grand désert syrien[4].

Dans plusieurs textes religieux, nous voyons figurer un couple divin dont le nom, en écriture sumérienne, est : MAR-TU-E et GU-BAR-RA, ce qui signifie : Seigneur de la montagne et Dame de la steppe *(bêlit sêri)*. Une traduction interlinéaire vient très opportunément nous apprendre que ces termes sumériens doivent se lire en assyrien : Amourrou et Achratu[5]. M. P. Jensen fait remarquer que le titre de Seigneur de la montagne *(bêl chadî)* attribué au dieu Amourrou semble l'identifier au Ba'al Lebanon de l'inscription cypriote bien connue (VIII^e siècle avant J.-C.)[6] et que la steppe dont Achratu, son épouse, est dite la Dame ne peut être que le désert de Syrie[7]. L'un et l'autre sont donc des divinités occidentales. On pourrait apporter d'autres témoignages encore[8]. Ceux qui viennent d'être cités suffisent à forcer la conviction.

---

1. Voir une reproduction dans JEREMIAS. *Das Alte Testament*, p. 296.

2. ZIMMERN dans SCHRADER. *Die Keilinschriften*, p. 432, s. Voir le texte et la traduction de la légende dans Fr. HOMMEL. *Aufsätze und Abhandlungen*, München, 1892-1900, p. 211, s.

3. Le nom divin Hadad est certainement occidental. Pour le nom de Ramman, la chose est incertaine. Winckler, Hommel, etc., le tiennent pour occidental, Zimmern pour babylonien (Cfr. ZIMMERN dans SCHRADER. *Die Keilinschriften*, p. 442).

4. ZIMMERN dans SCHRADER. *Die Keilinschriften*, p. 433.

5. REISNER. *Sumerisch-Babylonische Hymnen*, Berlin, 1896, p. 139. Hommel rapproche Gu-bar-ra de Κυβέλη (dans J. KRAUSZ. *Die Götternamen in den babylonischen Siegelcylinderlegenden*, Leipzig, 1911, p. 45, n. 2 et 46).

6. COOKE. *Text-Book*, p. 52 ss.

7. P. JENSEN dans *Zeitschrift für Assyriologie*, XI, p. 303 ss. et : *Die Hittiter*, p. 172 s. (Cité d'après ZIMMERN dans SCHRADER. *Die Keilinschriften*, p. 433).

8. Par exemple : des listes d'anciens temples babyloniens (époque non indiquée) publiées par M. Th. Pinches et où figure un temple d'Achratu (d'après LAGRANGE. *Études*, p. 121); un texte astronomique publié par Strasmaier (d'après MOORE. *Asherah*, col. 332), etc.

Pour clore cette enquête, mentionnons la présence, dans les inscriptions qatabaniennes (sud de l'Arabie), d'une déesse Athirat, qui n'est autre qu'Achirat-Achéra[1]. Pour M. Fr. Hommel, qui a mis ce fait en lumière, le culte de cette même déesse Athirat, comme parèdre du dieu Wadd, par les Minéens, doit être regardé comme indubitable, et il en voit la trace dans le nom minéen de mois : dhû Athirat[2]. Enfin dans l'inscription araméenne de Teima (Ve siècle av. J.-C.) le mot Achira a bien des chances de représenter le nom de la déesse Achéra[3].

M. Max von Oppenheim croit reconnaître dans la déesse voilée qu'il a découverte à Tell Halaf, sur un affluent du Haut Euphrate, le Chabour, Achéra elle-même. La statue, d'ailleurs mutilée, comporte un buste de femme posé sur une colonne amincie au milieu et qui devait être fichée en terre à la manière d'un pieu[4]. Sur le côté gauche de cette colonne se lisait une inscription cunéiforme, aujourd'hui très endommagée et mutilée et où le seul mot qui se laisse facilement déchiffrer est, à la base du voile de la déesse, celui d'Achour. Cette colonne amincie en pieu et supportant un buste de femme doit représenter assez exactement, quoique dans un style plus soigné et sous réserve de la substitution de la pierre au bois, l'idole-type d'Achéra et peut servir à rendre intelligible le double sens du mot achéra qui signifie à la fois un pieu sacré et une déesse[5].

*
* *

Ceci nous amène à examiner la difficile question des rapports existant entre le pieu sacré (achéra) et la déesse Achéra. Les témoignages certains que nous avons rapportés et qui établissent l'existence et le culte, dès le temps de Hammourabi (vers 1950 av. J.-C.), d'une déesse occidentale, cananéenne, Achéra, nous autorisent à écarter, sans autre discussion, l'hypothèse énoncée plus haut d'après laquelle la déesse biblique de ce nom, créa-

1. HOMMEL. *Aufsätze*, p. 150-159, 206 s.
2. HOMMEL. *Aufsätze*, p. 157.
3. COOKE. *Text-Book*, p. 198; LAGRANGE. *Études*, p. 122.
4. M. VON OPPENHEIM. *Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin*. Leipzig, 1908, p. 24.
5. M. VON OPPENHEIM. *Der Tell Halaf*, p. 42; cfr. H. WINCKLER dans SCHRADER. *Die Keilinschriften*, p. 276. M. von Oppenheim rappelle que des objets semblables se trouvent fréquemment figurés sur les cylindres babyloniens.

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

tion tardive et artificielle, ne serait qu'une sorte de personnification du pieu sacré. La chose s'expliquerait d'autant moins, remarquons-le en passant, qu'à l'époque, par exemple, et dans le milieu auquel appartenaient les Septante on avait oublié jusqu'au sens du mot achéra qu'on traduisait par bois ou bosquet sacré et jusqu'à l'existence du pieu sacré[1].

Avant d'examiner quel rapport pouvait bien exister entre la déesse et le pieu sacré, il convient d'élucider, si possible, le problème de l'origine et de la nature de cet objet cultuel. L'on ne peut guère hésiter à voir dans le pieu ou tronc sacré, fiché en terre à proximité de l'autel et tout contre lui, le substitut d'un arbre réel, d'un arbre vivant[2]. Le judaïsme postérieur semble avoir gardé de ce fait un souvenir confus, à en juger par ces paroles du traité talmudique *Aboda Zara* : « Qu'est-ce qu'un achéra? Tout arbre sous lequel est érigée une idole. R. Simson (ben Johaj) dit : Tout (arbre) auquel on rend un culte[3]. » Nous savons, en effet, positivement que l'arbre était pour les Cananéens un accessoire très désirable et peut-être obligé du lieu de culte. Là où l'arbre manquait, il était assez indiqué d'ériger, pour en tenir lieu, un tronc plus ou moins dégrossi, un pieu sacré. Le pieu sacré, l'achéra avait donc originairement le même caractère et jouait, dans l'enceinte sacrée, le même rôle que l'arbre vivant dont il était le substitut. Or, si l'arbre a pu être considéré par les Cananéens et, en général, par les anciens Sémites comme une manifestation spéciale de la fécondité et de la vie divines, nous ne voyons pas qu'il ait été regardé lui-même comme dieu. Si les anciens Sémites choisissaient volontiers, pour y élever leurs autels, le voisinage et l'ombre sacrée d'un bel arbre au feuillage toujours vert et s'ils considéraient cet arbre comme le signe d'une présence et d'une activité spéciales de la divinité, ce n'est point à lui, cependant, qu'ils adressaient à proprement parler leurs hommages mais au Maître invisible dont il était le symbole ou la manifestation et dont il ravivait la pensée dans leurs esprits profondément religieux. La formule de R. Simson est inexacte à ce point de vue, du moins dans sa généralité. « Il

1. LAGRANGE. *Études*, p. 123.

2. LAGRANGE. *Études*, p. 176 ss.; W. ROBERTSON SMITH. *Lectures*, p. 289; BAUDISSIN. *Astarte*, p. 158, 26; B. STADE. *Biblische Theologie*, p. 113. Contre MOORE. *Asherah*, col. 331.

3. *Aboda Zara. Der Mischnatraktat « Götzendienst »* hsg. von H. STRACK. Leipzig. 1909, p. 12.

n'y a aucune raison de penser, écrit W. Robertson Smith, que l'un quelconque des grands cultes sémitiques soit sorti de l'adoration des arbres[1]. » Tel devait donc être aussi le caractère et la fonction cultuelle de l'achéra. A l'exemple de l'arbre lui-même dont il était le substitut, le pieu sacré symbolisait la vie divine et signifiait la divine présence. Il n'était nullement la divinité elle-même. Et, pour le dire en passant, la déesse Achéra, quel que puisse être d'ailleurs son rapport avec le pieu sacré, ne se présente nullement, même dans son origine, comme une déesse-arbre.

Aussi bien est-ce à cette notion de « signe » ou de « marque » de la présence divine que semble répondre le mot même d'achéra, employé pour désigner le pieu sacré. M. G. Hoffmann conjecture qu'il devait précisément avoir, comme première et étymologique signification, celle de « signe » ou « marque ». Il rappelle que le sens original de l'assyrien *achru* est « place », celui de l'araméen *athrâ*, « place », celui de l'arabe *'athra*, « signe » et « marque ». Par extension, il signifierait lieu sacré, enceinte sacrée, sanctuaire comme l'assyrien *achirtu*, *echirtu*[2].

L'achéra, le pieu sacré, n'est, disons-nous, qu'un signe de la présence divine et qu'un symbole divin. Rien ne prouve que, par lui-même et dès l'origine, il ait été le symbole propre de la déesse Achéra, à l'exclusion de toute autre divinité. W. Robertson Smith, dont nous avons rapporté plus haut le sentiment[3], estime, non sans vraisemblance, que l'achéra symbolisait le divin en général et dans toute son ampleur et qu'il n'était par lui-même l'emblème d'aucune divinité particulière[4]. Tout au plus pourrait-on penser avec M. Baudissin que, symbolisant la fécondité divine, il figurait le divin plutôt sous son aspect féminin que sous son aspect masculin, la déesse plutôt que le dieu[5]. Il est en tout cas extrêmement douteux, pour ne pas dire plus, qu'il ait jamais été le symbole positif et direct de Jahvé. Les faits allégués par Stade ne l'établissent d'aucune façon[6]. L'achéra, lorsqu'il figu-

1. W. R. Smith. *Lectures*, p. 157. Cfr. Lagrange. *Études*, p. 173 ss.
2. Cooke. *Text-Book*, p. 50 s.
3. Voir p. 35.
4. De même B. Stade. *Biblische Theologie*, p. 213; Moore. *Asherah*, col. 331; etc.
5. Baudissin. *Astarte*, p. 152, 26 ss.
6. B. Stade. *Biblische Theologie*, p. 113. « Cependant, écrit-il, que l'achéra fût habituellement masculin et qu'on se le représentât comme le siège de Jahvé, c'est ce qui ressort de *Jérémie*, II, 27, au cas où par le mot *'es* le prophète n'aurait pas en vue quelque chose comme l'arbre cultuel. »

rait à proximité d'un autel de Jahvé, n'était qu'un accessoire général du culte. Érigé à l'époque des Rois dans le temple même de Jahve et plutôt sous forme d'idole grossière que de simple pieu il symbolisait non pas Jahvé lui-même, ni sa déesse parèdre qui n'existe pas, mais Achéra-Astarté, parèdre du Baal phénicien[1]. Si, comme il ne manque pas de raisons de le penser, Achéra était originairement la grande déesse cananéenne indigène[2], l'achéra-pieu sacré, emblème du divin sous son aspect féminin, a pu devenir de très bonne heure son symbole particulier, sinon tout à fait exclusif.

Cependant, avec le temps et par suite peut-être de la multiplication des personnalités divines féminines, on dut éprouver le besoin de rendre plus précis et plus manifeste ce rapport entre le pieu sacré et la déesse Achéra. Le tronc primitif, brut et simplement aiguisé par le bas de façon à pouvoir être enfoncé dans le sol, sans cesser vraisemblablement d'exister sous cette forme fruste et avec sa valeur symbolique générale, dut en certains cas subir un dégrossissement plus marqué qui le transforma en xoanon, en idole plus ou moins sommaire[3]. La déesse voilée de Tell Halaf représenterait la forme évoluée et artistique de ce xoanon. C'est à cette idole, symbole exclusif et représentation grossière de la déesse Achéra, que doivent se rapporter, selon la juste remarque du P. Lagrange, quelques-uns des textes bibliques cités aux premières pages de ce travail[4]. La terminaison féminine *(â)* du mot achéra, dans le sens de pieu sacré,

1. Contre B. STADE. *Biblische Theologie*, p. 113.

2. M. ZIMMERN, qui pousse un peu loin le *babylonisme*, incline à considérer la déesse Achéra comme étant de provenance babylonienne. De Babylone, elle aurait émigré au pays de l'ouest, d'où elle serait revenue à Babylone vers l'époque de Hammourabi. Il regarde pareillement l'Astarté cananéenne comme d'origine babylonienne (dans SCHADER. *Die Keilinschriften*, p. 435 ss.) A propos de l'apparition de la déesse Achéra sur les documents de l'époque Hammourabienne, il est intéressant de relever que, d'après M. Winckler, la dynastie de Hammourabi et le nouvel apport sémitique en Babylonie dont elle incarnait, de façon particulièrement puissante, l'hégémonie, se rattacheraient à un vaste mouvement migrateur qui, d'autre part, conduisit les Cananéens au pays de l'ouest et que, pour cette raison, il appelle la migration cananéenne (dans SCHRADER. *Die Keilinschriften*, p. 14, 18). M. Hommel, tout en acceptant, pour le fond, cette manière de voir, formule quelques réserves sur le nom de migration cananéenne (dans KRAUSZ. *Die Götternamen*, p. 56 ss.). M. F. Böhl adopte celui de migration amoréenne (les Cananéens n'étant même pas des Sémites) que M. Winckler d'ailleurs ne fait point difficulté d'accepter (BOEHL. *Kanaanäer und Hebräer*, Leipzig, 1911, p. 37 s. et n. 3).

3. LAGRANGE. *Études*, p. 176.

4. Voir p. 34.

étonne, vu, en particulier, que le pluriel *('achêrîm)* est masculin. B. Stade et d'autres considèrent cette terminaison féminine comme un phénomène purement grammatical, qui ne fait point du mot achéra un féminin réel mais qui le signale comme un « nomen unitatis »[1]. Il convient bien plutôt d'y voir, avec le P. Lagrange, une sorte d'harmonisation entre le nom du pieu sacré et celui de la déesse et la conséquence naturelle du fait que le pieu sacré, surtout sous la forme de xoanon, symbolisait et personnifiait la déesse elle-même[2].

Toutefois les termes qui désignent respectivement le pieu sacré et la déesse Achéra semblent avoir une origine et une signification propres. Tout porte à croire qu'ils sont indépendants l'un de l'autre. Nous avons déjà signalé le sens étymologique du mot achéra (pieu sacré)[3]. Quant au nom de la déesse Achéra, il représenterait, d'après M. Fr. Delitzsch, le féminin d'Achour, le dieu suprême d'Assyrie qui se rencontre sous la forme Achîr dans les tablettes cappadociennes[4]. Achéra serait donc : celle qui dispense le bonheur, celle qui accorde le salut, la déesse du bonheur. M. Zimmern incline à rattacher le nom de la déesse Achéra, comme celui de l'Ichtar babylonienne, à la racine *achâru* qui signifie : passer en revue, rassembler[5]. L'étymologie proposée par M. Delitzsch est particulièrement séduisante. Tandis qu'Achour, devenu le dieu national des Assyriens, connaissait de brillantes destinées, sa déesse parèdre Achéra s'effaçait, du moins sur les bords du Tigre, devant des personnalités divines plus accusées et qui d'ailleurs traduisaient la même conception, telles que l'Ichtar babylonienne[6].

Aussi bien un sort analogue l'attendait-elle en Canaan. Dès l'époque d'El-Amarna et surtout à l'époque israélite, la déesse Achéra pâlit et peu à peu s'éclipsa, comme personnalité divine distincte, devant l'Astarté cananéenne. Dans la Bible, le nom divin Achéra tend à devenir un simple titre ou vocable spécial d'Astarté qui la désigne comme la déesse du bonheur, comme la Fortune des villes placées sous son patronage[7].

1. Cfr. GESENIUS-KAUTZSCH. *Hebräische Grammatik*, § 122, t.
2. LAGRANGE. *Études*, p. 122, n. 6.
3. Voir p. 42.
4. Fr. DELITZSCH. *Assyrische Lesestücke*, 4e éd., Leipzig, 1900, p. 192.
5. ZIMMERN dans SCHRADER. *Die Keilinschriften*, p. 220 s.
6. M. F. Böhl (*Kanaanäer*, p. 46) relève le fait qu'Amourrou et Achour ont l'un et l'autre comme déesse parèdre Achéra et pose la question du rapport qui les unit.
7. LAGRANGE. *Études*, p. 123.

*
* *

Nous ne possédons malheureusement, touchant l'histoire et les particularités du culte de la déesse Achéra en Israël, que des renseignements occasionnels, peu explicites et peu nombreux. Le silence des prophètes, en particulier, est presque complet sur ce point. Les écrivains bibliques n'avaient nullement pour but et ne se souciaient guère de nous renseigner touchant ce qu'ils considéraient comme des aberrations religieuses de leur peuple. Avant d'exposer rapidement ce qu'ils n'ont pu éviter de nous apprendre, rappelons que les données relatives au simple pieu sacré demeurent en dehors de notre perspective. Il s'agit uniquement dans ce travail du culte de la déesse Achéra et nullement de l'usage religieux du pieu sacré.

Nul indice ne décèle l'existence du culte de la déesse Achéra parmi les lointains ancêtres d'Israël, à l'époque patriarcale. Le nom d'Acher, porté par l'une des tribus israélites, ne se présente nullement comme un nom divin et il n'a rien à voir avec notre déesse[1]. C'est dans le Livre des *Juges*, III, 7, que nous rencontrons pour la première fois le nom d'Achéra. Il y est dit : « Or les Israélites firent le mal aux yeux de Jahvé. Ils oublièrent Jahvé leur dieu et servirent les Baals et les Achéras. » Le contexte immédiat, l'association des Baals aux Achéras montre à l'évidence que, pour l'auteur du Livre des *Juges*, le culte des Achéras représentait un emprunt fait par les Israélites aux usages religieux des populations cananéennes. L'on est un peu étonné d'entendre parler d'Achéras au pluriel. Cette multiplication de la déesse s'explique vraisemblablement de la même manière que celle du dieu auquel elle se trouve associée, Baal, et doit s'entendre dans le même sens, c'est-à-dire par référence à un lieu donné. Il y avait l'Achéra de telle ville, comme le Baal de tel endroit[2]. La multiplication de Baal entraînait d'ailleurs forcément celle de sa parèdre. Il se pourrait même, ainsi qu'il a été insinué plus haut[3] qu'Achéra, comme Ichtar à Babylone, soit devenu une sorte de nom commun avec le sens général de déesse et qu'il ait été parfois employé pour désigner l'ensemble des déesses cananéennes.

---

1. Baudissin. *Astarte*, p. 159, 43; Lagrange. *Études*, p. 122.
2. Lagrange. *Études*, p. 175, 83 et ss.
3. Voir p. 32.

Beaucoup plus tard, sous le quatrième successeur de David, Asa, roi de Juda (914-870 environ), nous voyons le culte d'Achéra installé à Jérusalem même et sous le patronage de la reine-mère, Maacha (I *Rois*, XV, 13; II *Chr.*, XV, 16). Cette Maacha nous est donnée comme la fille (petite-fille?) d'Abisalom (le fils de David?). Asa fait abattre et mettre en pièces, puis brûler dans le lit du Cédron l'idole, manifestement en bois, qu'elle avait érigée en l'honneur de la déesse Achéra. Le mot (miphleseth) rendu par idole ne se rencontre que dans cet endroit du premier Livre des *Rois* et dans le passage parallèle du deuxième Livre des *Chroniques*. Il semble signifier : une chose effroyable, horrible, une horreur. On peut le comparer et l'assimiler, croyons-nous, du moins quant à l'intention qui l'a fait choisir et quant au sens général, au mot *chiqqous* dont les écrivains bibliques ont coutume de se servir pour désigner les idoles. Saint Jérôme, dont la version pour cet endroit, à moins qu'il n'ait eu sous les yeux un texte hébreu différent du nôtre et déjà glosé, fait l'impression d'une paraphrase et assez confuse plutôt que d'une traduction, rend, semble-t-il, le terme qui nous occupe par « in sacris Priapi », « simulacrum turpissimum », « simulacrum Priapi. » Et l'on conjecture avec quelque vraisemblance qu'il est en cela l'interprète d'une tradition juive[1]. Puisqu'il s'agit certainement de la déesse Achéra, il faudrait songer à une idole analogue à ces statuettes d'Astarté, récemment exhumées en grand nombre du sol palestinien, sur lesquelles se trouve figuré, parfois avec un relief très accusé, l'*αἰδοῖον* féminin[2]; ou mieux à ces pieux sacrés gravés sur les cylindres babyloniens et qui, sous l'influence peut-être de la Phénicie, portent, eux aussi, le symbole triangulaire dit de Tanit[3]. La chose n'a rien qui doive surprendre puisqu'aussi bien Achéra est la déesse de la fécondité et de l'amour. Ce passage I *Rois*, XV, 13, rapproché de I *Rois*, XV, 12 et XIV, 24, laisse voir clairement que, dans la pensée

1. R. Kittel. *Die Bücher der Könige*, p. 125. Lagrange. *Études*, p. 123, n. 1. M. Kittel semble s'attacher trop étroitement à l'expression de saint Jérôme, lorsqu'il écrit : « Ce que l'on peut dire, c'est qu'il existe une tradition bien attestée, d'après laquelle il s'agit d'un culte phallique. » (*Op. et loc. cit.*). En tout cas, il serait erroné d'attribuer, surtout de façon générale, aux pieux sacrés et aux pierres coniques le caractère de symboles phalliques. Cfr. W. R. Smith. *Lectures*, p. 456 ss.; Lagrange. *Études*, p. 190.

2. Spécimens dans le P. Vincent. *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 152 ss.; Jeremias. *Das Alte Testament*, p. 316.

3. Baudissin. *Astarte*, p. 158, 40 ss., citant M. Ohnefalsch-Richter.

de l'auteur, il s'agit d'un culte emprunté aux populations cananéennes.

Le règne de Manassé (698-643) marque, dans le royaume de Juda, l'apogée du culte d'Achéra. Nous apprenons (II *Rois*, XXI, 3; Cfr. II *Chr.*, XXXIII, 3, 19) qu'à l'exemple d'Achab, roi d'Israël, il fit une idole d'Achéra, de l'Achéra phénicienne par conséquent (Cfr. I *Rois*, XVI, 33), et qu'il la plaça dans le temple même de Jahvé, c'est-à-dire, sans doute, à l'intérieur de l'enceinte sacrée (II *Rois*, XXI, 7).

Le récit de la grande réforme religieuse accomplie en 621 par le roi Josias, petit-fils de Manassé, récit qui se lit II *Rois*, XXIII, 4-3 (II *Chr.*, XXXIV, 4-7) nous apporte touchant le culte d'Achéra introduit sous Manassé, quelques précisions nouvelles. En voici le texte : « Le roi [Josias] ordonna alors au grand-prêtre Helcias... de retirer du temple de Jahvé tous les objets cultuels qui avaient été faits pour Baal, pour Achéra et pour toute l'armée du ciel. Il les fit brûler en dehors de Jérusalem dans les jardins du Cédron et il en fit porter la cendre à Béthel... Il fit porter l'idole d'Achéra hors du temple de Jahvé, dans la vallée du Cédron et la fit brûler dans la vallée du Cédron. Il la réduisit en cendre qu'il répandit sur les tombes des gens du peuple. De plus il démolit les demeures des hiérodules, qui se trouvaient dans le temple de Jahvé, où les femmes tissaient des tentes (?) pour Achéra. » Achéra n'était pas entrée seule dans le temple de Jahvé mais en compagnie de tout un groupe de dieux assyriens (l'armée du ciel) et, plus spécialement en compagnie du Baal phénicien près duquel elle faisait fonction de déesse parèdre. Le personnel sacré attaché à son service comprenait des hiérodules *(qedêchim)*. Déjà la présence de prostitués mâles a été signalée sous Josaphat « qui les fit disparaître du pays » (I *Rois*, XXII, 47) et si l'on rapproche ce passage de II *Chr.*, XIX, 3 où il est dit que Josaphat fit disparaître les idoles d'Achéra, on a l'impression que ces hiérodules étaient consacrés à la déesse. Nous les retrouvons à des dates antérieures encore sous le roi Asa (I *Rois*, XV, 12) et sous Roboam (I *Rois*, XIV, 24).

MM. Kittel, Benzinger, etc., considèrent la seconde partie du verset 7 (II *Rois*, XXIII) : « où les femmes tissaient des tentes (?) pour Achéra » comme une glose[1]. Le second la regarde

1. KITTEL. *Die Bücher*, p. 301; BENZINGER. *Die Bücher der Könige*, Tubingue, 1899, p. 192.

même comme tardive et y reconnaît la main d'un scribe ou d'un lecteur qui ne savait plus ce que c'était que des hiérodules. Cette ignorance est peu vraisemblable de la part d'un homme aussi renseigné qu'il paraît l'être en matière d'usages idolâtriques et étant donné la grande et durable extension dans le monde sémitique des prostitués sacrés, hommes et femmes. Quoi qu'il en soit nous apprenons que dans ces demeures, élevées à l'intérieur de l'enceinte sacrée qui entourait le temple proprement dit de Jahvé, des femmes habitaient, des courtisanes sacrées apparemment, qui tissaient pour l'idole d'Achéra des *battîm* (?), c'est-à-dire des tentes, ou des dais, ou peut-être des tuniques. Ce dernier sens s'imposerait si l'on adoptait la leçon que présentent certains manuscrits des Septante (χεττιειμ (ν)), transcription approximative du mot hébreu (Kouttonim = Kouttonôth), ou la traduction στολάς de la recension Lucianique[1]. Il s'agirait des vêtements précieux dont on revêtait l'idole d'Achéra. *Jérémie*, X, 9 (une glose d'après M. Cornill[2]) fait allusion à cet usage : « Ces idoles on les revêt de pourpre violette et rouge »[3].

Les renseignements que nous possédons sur le culte de la déesse Achéra dans le royaume d'Israël sont moins abondants encore. On ne peut faire état de la glose introduite à une époque inconnue, I *Rois*, XVIII, 19. L'auteur de II *Rois*, XXI, 3, nous dit qu'en faisant construire une idole d'Achéra, Manassé suivait l'exemple d'Achab, roi d'Israël (873-852 environ). Il est dit en effet d'Achab (I *Rois*, XVI, 33) qu'il « éleva un autel à Baal (le Baal Tyrien, dieu national de sa femme Jézabel) dans le temple de Baal qu'il avait bâti à Samarie et fît une idole d'Achéra (en qualité de parèdre du Baal tyrien) ». Si vraiment, comme le conjecture le P. Lagrange, les achérim de I *Rois*, XIV, 15 étaient non pas de simples pieux sacrés mais des idoles d'Achéra, le culte de la déesse serait positivement attesté, pour le royaume du nord, dès son origine et sous le règne de son premier roi. La chose est d'autant plus vraisemblable qu'il existait déjà en Juda vers cette même époque.

A. LEMONNYER, O. P.

Kain.

1. KITTEL. *Loc. cit.*; BENZINGER, *Loc. cit.*

2. C. H. CORNILL. *Das Buch Jeremia*, Leipzig, 1905, p. 137.

3. Le P. Lagrange (*Études*, p. 123, n. 1) rappelle le pieu qu'Isis à Bylos revêt d'une tunique (*Is. et Os.*, § 16).

## Jacobin, Gallican et "Appelan"

# Le P. Noël Alexandre

***Contribution à l'histoire théologique et religieuse du XVIII^e siècle***

Parmi les fortes individualités du grand siècle à son déclin, il n'en est guère de plus marquantes, dans le monde religieux, que celle de ce dominicain, rouennais d'origine, mais si parisien d'idées, que fut le P. Noël Alexandre, du couvent de Saint-Jacques. La belle gravure, placée en tête de sa *Théologie Dogmatique et Morale*[1], de Pierre van Schuppen, d'après une peinture de Jacques van Schuppen, nous le montre, vers 1701, dans toute la force de son talent et la possession de sa pensée. Presque de face, le visage d'un bel oval, plutôt allongé, est empreint de cette grandeur, de cette dignité, communes à presque tous les portraits de cette époque[2]. L'artiste a voulu rappeler l'écrivain infatigable et a placé devant lui un volume d'*Histoire Ecclésiastique*, de *Commentaires sur les Évangiles*, de *Théologie Morale*. Mais le polémiste et le connaisseur d'éloquence se trahit aussi : sa plume est humide encore des caractères qu'il vient de tracer : Apol*(ogie)* des Dom*(inicains)*, Insti*(tutio)* Conc*(ionatorum)*. Ce n'est pourtant ni l'historien, dont l'œuvre aujourd'hui encore est digne d'intérêt; ce n'est non plus le théologien ni le controversiste, à la phrase latine élégante, qu'elle se fasse enveloppante ou incisive, qui nous ont suggéré ces lignes; c'est plutôt une idée de justice et la révision d'un procès mal jugé, dont la sentence se colporte partout, au grand dommage de la vérité et de la mémoire de l'illustre dominicain.

Le P. Noël Alexandre est-il mort « janséniste impénitent », et doit-il être définitivement rangé dans le groupe obscur des Jacobins « Appelans » de la Bulle *Unigenitus?* D'aucuns, dans des

1. Paris, 2 vol. in-4°, 1703, chez Antoine Dezaillier.

2. « ...Son buste, mis à Paris parmi ceux des auteurs distingués, dans la bibliothèque des chanoines réguliers de Sainte-Geneviève, le représenteroit assez bien, s'il étoit plus modeste ». Mathieu Texte. *Recueil de pièces pour servir à l'histoire nécrologique des trois maisons de l'Ordre des Frères Prescheurs à Paris.* Ms. (Arch. XI, 33).

ouvrages récents, à tendances diverses, l'ont pensé; et, tout en reconnaissant les services rendus, ont surtout déploré les errements du docteur de Sorbonne. C'était leur droit. D'autres en ont fait « une âme excessive et pusillanime, un tempérament exalté et instable », auquel pourtant, — mais seulement en note, — ils ne refusent point à certains moments de la fermeté de caractère. Au demeurant, un « *bon homme* », que ce P. Noël Alexandre, conclura un troisième. Bon, de l'avis de tous, il le fut, mais il évita pourtant l'écueil de la bonté... C'est surtout les regrets, formulés par quelques-uns, de voir mourir dans l'impénitence finale un si « *bon homme* », qui nous ont touché, et c'est pour changer ces regrets, que nous devons croire sincères, en une pure allégresse, que nous voudrions, tout en rappelant diverses phases intéressantes de la vie de Noël Alexandre, nous servir de quelques documents nouveaux, susceptibles d'éclairer sa fin. On verra vite, nous l'espérons, que cette étude est faite sans parti pris d'aucune sorte; d'autant que la mémoire d'un seul ne pourra être défendue qu'en révélant les faiblesses de tout un groupe, qui aurait un égal droit à nos ménagements. Cette étude forme un appoint à l'histoire de la théologie au XVIII^e siècle.

***

Comme il pourrait se faire que les grandes lignes de la carrière du P. Alexandre ne soient point très présentes à la mémoire de quelques-uns de nos lecteurs, nous nous permettons de les rappeler succinctement.

De modeste origine rouennaise, Noël Alexandre naquit le 19 janvier 1639; il entra aux Jacobins de Rouen vers sa quinzième année et y fit profession le 9 mai 1655. C'est au *Studium generale* de Saint-Jacques, à Paris, qu'il étudia la philosophie et la théologie; là aussi qu'il enseigna l'une et l'autre, l'espace de douze ans. En même temps, il conquérait ses grades en Sorbonne : reçu bachelier le 28 juillet 1671, l'année suivante (1672-73), il prenait la licence. Un des traits caractéristiques de cette époque est cette large conception des études religieuses, qui fait que les esprits d'élite, qui s'y vouent, ne se bornent pas à la spéculation pure, mais poursuivent la recherche de la vérité dans tous les domaines des connaissances humaines, de l'histoire en particulier. Cet heureux équilibre dans la possession des diver-

ses sciences ecclésiastiques se retrouve à un degré éminent chez Noël Alexandre. N'est-ce pas dans la *préface* au tome premier de son *Histoire Ecclésiastique*, qu'il prononçait ces fortes paroles, qui sont à méditer : « Un homme uniquement féru de questions scolastiques et qui, en fait d'Écriture Sainte, d'histoire de l'Église, de Conciles, de doctrine des saints Pères, n'est qu'un pèlerin, qu'un hôte, cet homme, pour moi, est à peine une moitié de théologien; je le déclare hautement, celui qui est ignorant de ces études et qui ne s'y est pas exercé, sera, peu s'en faut, inutile à l'Église »[1]. Dès cette époque, le renom de science du P. Alexandre le désigna au choix de Colbert, pour collaborer à l'instruction de son fils, Jacques Nicolas Colbert, futur archevêque de Rouen. C'est même pour répondre aux vœux de ses collègues dans cette quasi-princière éducation qu'il se résolut à publier, en les développant, les conférences historiques données devant le fils du ministre de Louis XIV. Telle fut l'origine de l'*Histoire Ecclésiastique*.

Le 12 mai 1674, le P. Alexandre était créé Maître en théologie et le 21 février de l'année suivante il prenait rang parmi les Docteurs de Sorbonne. Fils du couvent de Rouen, il n'avait été jusqu'ici au couvent de Saint-Jacques de Paris qu'à titre transitoire, sans droit de cité, pour ainsi dire. Il ne fut définitivement affilié à cette maison que le 8 avril 1675 et l'année suivante il comptait au nombre des quatorze religieux admis à jouir du bénéfice et des privilèges de la conventualité[1]. Dans ce collège illustre, où des générations de docteurs s'étaient formées à l'école de Saint-Thomas d'Aquin, bien des brèches s'étaient faites à la faveur des temps et aussi, disons-le, avec la complicité des hommes. Noël Alexandre était tout désigné pour restaurer à la fois la discipline et les études : aussi, par trois fois, il remplit la charge de Régent du Collège[3]. Du reste, l'honneur, qui

1. « ... Hominem enim vero scholasticis tantum in quaestionibus versatum, in Scriptura vero sacra, in ecclesiastica Historia, in Conciliis, in doctrina Sanctorum Patrum peregrinum et hospitem, vix dimidiatum esse theologum concesserim : eum vero, qui sit his in studiis rudis et inexercitatus, Ecclesiae pene inutilem fore, fidenter pronuntiabo ». *Praefatio ad tom. I*, Ed. Parisiis, 1676, p. *Liiij*.

2. *Regest. Joan. Thom. de Roccaberti pro Gallia*, 1670-76. (Arch. Gen. Ord.), fol. 21r. Sur l'établissement de la conventualité à Saint-Jacques cf. Archives Nationales, L, 945. Noël Alexandre figure parmi les conventuels de la première heure reconnus par lettres patentes de Louis XIV, du 5 juillet 1677, l'exécution des ordres du Général ayant souffert un retard.

3. D'après les dates de nomination à cet office : 6 sept. 1675, 15 déc. 1677, 23 déc. 1682.

lui revenait du choix du Général de l'Ordre, fut amplement compensé par des déboires de toutes sortes, qui allèrent jusqu'à l'éloigner momentanément de Paris. Un grand zèle pour la discipline, mais qui n'était pas toujours secondé par une égale connaissance des hommes, lui valut ces contradictions. On n'en fit pas moins appel à lui pour mettre fin aux pénibles dissensions, dont le Collège était alors le théâtre (1691)[1]. Enfin la confiance de la province dominicaine de Paris s'exprima en 1706 dans le choix qu'elle fit du P. Alexandre comme Prieur provincial, charge qu'il occupa pendant quatre années, s'efforçant de ranimer ou de stimuler la vie régulière et le goût de l'étude.

Ailleurs nous nous étendons longuement sur l'activité intellectuelle du P. Alexandre[2]. Ses travaux, tant par leur nombre que par leur variété, dépassent les forces ordinaires d'un homme et lui valurent de son vivant un renom européen. L'Assemblée du Clergé de 1680 voulut reconnaître les services rendus par lui à l'Église, en lui votant une pension annuelle de 800 livres. N'était-ce pas au défenseur des principes gallicans que s'adressait cette générosité? Il en fut privé en 1723[3].

Noël Alexandre fut en relation avec les hommes les plus savants de son temps, les Mabillon, les Montfaucon, les Magliabecchi; il sut en même temps se concilier l'estime et l'amitié d'un grand nombre de princes de l'Église, avec lesquels il était en correspondance suivie[4]. Les dernières années de la vie du P. Alexandre furent des années d'épreuve douloureuse pour un esprit, qui avait conservé toute sa vigueur et son besoin d'activité. Frappé de cécité presque complète, il vécut encore de longues années dans l'exercice de la prière; il mourut le 21 août 1724, à l'âge avancé de 85 ans et 7 mois.

**Le P. Noël Alexandre Gallican.** — La carrière du P. Alexan-

---

1. *Regest. Epistol. privat. Mag. Gen. Anton. Cloche, 24 Martii* 1691. (Arch. Ord.).

2. *Scriptores Ord. Praed.* Edit. nova, ad an. 1724.

3. *Recueil des ordres émanés de l'autorité séculière pour y faire recevoir la Bulle*, Amsterdam, in-4o, 1726; cf. p. 119. Il n'est point exact, comme le disent les *Nouvelles Ecclésiastiques*, année 1741, p. 9, que cette pension ait été enlevée à Noël Alexandre pour être donnée à un savetier.

4. Parmi les principaux correspondants de Noël Alexandre, citons les cardinaux d'Aguirre, Albano, Casanate, Cibo, d'Estrées, Cantelmi, Ferrari, Howard, de Noailles, Noris, Panciatici, Paulacci, Rospigliosi, Spada, Orsini, qui devint pape sous le nom de Benoît XIII, etc., etc.

dre, tant comme professeur que comme écrivain, s'est écoulée tout entière à Paris et au plus fort des luttes du Jansénisme; de plus, membre influent de la vieille maison de Sorbonne, il n'est donc point étonnant de le trouver mêlé à toutes les disputes d'alors Docteur de Sorbonne, il sera imbu de toutes les doctrines nationalistes de cet illustre corps; en même temps, dominicain, et longtemps, en qualité de régent de Saint-Jacques, représentant officiel de la doctrine et de la pensée thomistes, quelle attitude sera la sienne, tant vis-à-vis de Rome, contre qui il défendra les libertés gallicanes, que vis-à-vis du Jansénisme, auquel il paraîtra parfois faire quelques concessions? Le cas de Noël Alexandre est typique; il fut, j'imagine, celui d'un très grand nombre de théologiens de l'École thomiste. La résistance à l'acceptation de la Bulle *Unigenitus* ne fut pas nécessairement le fait d'esprits frondeurs, pas plus que la soumission finale, bien que tardive de Noël Alexandre, ne saurait être jugée comme l'abdication d'un vieillard à la volonté débile. Essayons donc, d'après des documents authentiques, de retracer les diverses phases de la pensée de l'illustre dominicain.

Le P. Alexandre fut gallican et gallican convaincu. Qui pourrait en douter n'aurait qu'à lire la déclaration qu'il en a faite lui-même. Cette sorte de profession de foi gallicane, il l'a mise sans crainte dans la *Préface* même à son *Histoire Ecclésiastique*. Elle rend compte des sentiments de l'auteur. « Que les théologiens étrangers veuillent bien se souvenir que je suis disciple de l'Église gallicane, en même temps que de la sacrée Faculté de Paris; qu'élevés en d'autres principes, ils ne s'affectent point de me voir suivre les opinions de l'une et de l'autre. Dans ces circonstances, en effet, où la foi est sauve, ainsi que la piété, loisible à chacun de suivre une opinion différente. Il est on ne peut plus honorable, il est même de son devoir, pour un prêtre, de suivre et de défendre l'opinion de son Église, pour un Docteur, celle de son Académie. Cependant, c'est en termes modestes, autant que je le puis, que j'expose les sentiments de notre Église et de notre Université, sentiments dont personne ne peut s'offusquer. Bien plus, délibérément, je passe sous silence certaines questions, afin de montrer à tous combien mon esprit est étranger aux disputes et aux querelles. »[1] Noël Alexandre

1. « Meminerint vero exterarum gentium theologi, me Ecclesiae Gallicanae, et sacrae Facultatis Parisiensis alumnum; et utriusque me sequi opiniones ne gravate ferant, etsi sint aliis principiis instituti : in his

ne se faisait-il pas illusion à lui-même, en devenant sa propre dupe? En tout cas, il n'était point seul à se former ainsi la conscience. Bossuet, l'oracle de l'Église de France, donnait le ton et presque tout l'épiscopat, bon gré mal gré, suivait. D'ailleurs, le Gallicanisme, en face de Rome, n'était-il point pour nombre de ces esprits le canton où chacun se plaisait à s'enfermer pour se donner l'illusion qu'il n'avait point encore tout à fait abdiqué, puisqu'il résistait? Et à qui? au Pape. De plus un sentiment particulariste, nationaliste, venait s'ajouter à cette raison d'ordre psychologique, et c'était assez pour faire d'une assez mauvaise cause, une cause glorieuse. Sans vouloir excuser Noël Alexandre, reconnaissons qu'il fut de son temps.

Toutefois, il s'était mépris. Il n'était point seulement docteur de Sorbonne. Membre d'un Ordre illustre, qui fut, à travers les siècles, le champion de l'autorité et de toutes les prérogatives du Saint-Siège, Noël Alexandre devait infailliblement entrer en conflit avec les détenteurs de l'autorité suprême. En possession de la correspondance qui s'établit entre le général de l'Ordre, Thomas de Roccaberti, plus tard archevêque de Valence, et le Régent de Saint-Jacques, nous pouvons nous faire une idée très exacte de l'attitude romaine du P. Alexandre. Les difficultés surgirent à propos de l'*Histoire Ecclésiastique*. Les deux parties du siècle Ier avaient paru en 1676, à Paris, chez Louis Billaine et en même temps à Rome, chez Jean Crozier[1]. Le général de l'Ordre avait été promptement renseigné sur quelques tendances fâcheuses de cet important ouvrage : aussi, à la date du 22 septembre 1676, Thomas de Roccaberti écrit-il au P. Alexandre pour lui exprimer son étonnement du peu de succès qu'ont eu ses recommandations et surtout sa tristesse de l'attitude prise par l'auteur à propos de l'autorité du Souverain Pontife[2]. De même la Dissertation du P. Alexandre sur les *Annates*[3], pour

---

siquidem controversiis, in quibus salva fide et pietate, varias in opiniones abire licet, sacerdotem suae Ecclesiae, Doctorem suae Academiae sententiam sequi et propugnare honestissimum est, et officio consentaneum. Verbis tamen, quantum in me est, modestis haec ipsa nostrae Ecclesiae et Academiae sensa expono, et quae nemini offensionem afferri possint : imo quibusdam a quaestionibus consulto abstineo, ut exploratum sit omnibus quam alienum a rixis et contentionibus animum geram. » *(Praefatio ad tom. I, liij.)*

1. *Selecta historiae ecclesiasticae capita et in loca ejusdem insignia dissertationes historicae, chronologicae, criticae, dogmaticae.* Saeculi I, pars prior, in-8o, Paris, 1676, XVI-528; pars posterior, IV, de 529 à 1016.

2. *Regest. Joan. Thom. de Roccaberti. Prov. Paris* 1670-76. [Arch. Ord.], fol. 170r.

3. *Saeculi XV et XVI. Pars tertia* (1686). Dissert. IX, 543-619.

les défendre de l'accusation de simonie, paraît suspecte et des corrections lui sont demandées. Le général de l'Ordre, en conséquence, exigeait une révision du premier travail et, rendu justement défiant des premiers réviseurs, il lui en assignait d'autres[1]. Mais l'humeur indépendante du P. Alexandre s'accommodait mal de directions si peu en faveur à l'ombre de la vieille Sorbonne. Dans le courant de l'été 1684, nouvel avertissement du maître général, alors Antonin de Monroy. La Dissertation sur Grégoire VII était la cause de ce nouveau rappel au respect des prérogatives du Saint-Siège[2]. La lettre du général porte la date du 11 juillet 1684[3]; or, la veille exactement, un bref d'Innocent XI condamnait formellement l'ouvrage du P. Alexandre et l'inscrivait au catalogue de l'Index; le 6 avril 1685 et le 26 février 1687, nouvelles censures[4]. On conçoit que pareilles décisions de la Curie romaine aient, à bon droit, ému le Général de l'Ordre, qui enjoignait à l'auteur récalcitrant de ne plus rien publier ou éditer sans une autorisation expresse, et de corriger ce qu'il aurait pu avancer de contraire à l'autorité ou aux prérogatives du Saint-Siège[5]. Pour faire droit à ces injonctions de

1. Les PP. Penon, provincial de la Prov. S. Louis, Julien, régent au Noviciat général, et Souèges, maître des Novices.

2. La Dissertation incriminée est la 2e des siècles XI et XII de l'*Hist. Eccl. De Dissidio quod Gregorium VII. Pontificem Maximum cum Henrico IV imperatore commisit.* Pars IIa (1683), 267-444. Surtout l'article IX était visé : *Gregorius VII Romanorum primus Pontificum sibi regum exauctorandorum tribuit potestatem, contra Patrum doctrinam, immo contra Verbum Dei.* L'année suivante, un dominicain belge, François d'Enghien, publiait un ouvrage à l'encontre de la doctrine de l'*Hist. Eccl.*, qu'il intitulait : *Auctoritas Sedis Apostolicae pro S. Gregorio Papa VII vindicata adversus R. P. F. Natalem Alexandrum, Ordinis FF. Praedicatorum, in sacra Facultate Parisiensi Doctorem, Theologum*, etc., *per F. Franciscum d'Enghien, ejusdem Ordinis, in alma Universitate Lovaniensi S. Theologiae Licentiatum.* Coloniae Agrippinae, 1684, in-8o, XII-604. Noël Alexandre répliqua dans sa 6e Dissertation sur les XVe et XVIe siècles : *Dissertatio apologetica F. Natalis Alexandri adversus Libellum F. Francisci d'Enghien*, etc. Pars IIIa (1686), 23-197.

3. *Regest. Anton. de Monroy, Prov. Galliar.* 1681-68. *fol.* 135r (Arch. Gen.)

4. Cependant, les éditions de Roncaglia (1734), de Mansi (1749) furent autorisées. Enfin, Benoît XIV, par un décret du 8 juillet 1754, enlevait les censures portées par les Brefs précédents.

5. Sans doute Noël Alexandre, à l'avènement d'Alexandre VIII, avait-il présenté au Pape une justification, qui ne fut guère agréée, comme on peut le conjecturer des deux passages suivants de la correspondance de Segardi avec Mabillon. Segardi écrit : « Initio Pontificatus scripsit Sanctitati Suae Frater Natalis Alexander, cui respondere ego jussus. Acris fuit responsio, et gravis quaedam velut admonitio, ut a contemptu S. Sedis revocaret virum caeteroqui eruditissimum. Scire nunc a te vellem (si commodum cedit) an conquestus sit de epistola illa, an vero patienter tulerit Sanctissimi Patris zelum et amorem... » *Correspondance inédite de Mabillon*

son supérieur, le P. Alexandre donna quelques années plus tard (1699) une nouvelle édition de son *Histoire*. La censure de la commission romaine chargée d'examiner son travail lui était tombée entre les mains, aussi dans la nouvelle édition publia-t-il ce document avec les explications ou justifications estimées nécessaires [1].

Aux cours des années qui suivirent, il semble que le P. Alexandre se soit gardé plus soigneusement de manifestations gallicanes; du moins nous pouvons le conjecturer des lettres, toutes de bienveillance, que lui adresse le nouveau Général de l'Ordre, le P. Antonin Cloche. Français lui-même et ancien étudiant de Saint-Jacques de Paris, peut-être, sans en partager les errements, était-il néanmoins plus enclin à saisir un état d'esprit auquel la sévère orthodoxie espagnole de son prédécesseur n'accordait aucune circonstance atténuante. Le P. Cloche, au contraire, appréciateur des mérites du P. Alexandre, s'empressa de lui accorder toutes les satisfactions, qui pouvaient se concilier avec la vérité; il voulut s'occuper personnellement de la nouvelle édition de l'*Histoire Ecclésiastique* (1699) et sut par des ménagements habiles le rendre un peu plus docile à sa direction [2].

---

*et de Montfaucon avec l'Italie*, etc., M. VALERY, tom. II, p. 240 (Lettre CCXIX) Le 24 avril 1690, Mabillon répondait de Paris : « ... Pater Natalis Alexander statim post acceptum responsum, quod jussu Sanctissimi Domini nostri sibi redditum est, ad nos venit, et, me absente, uni e sodalibus meis dixit, se accepisse Breve Apostolicum, cujus initium quidem elogii, et suavitatis plenum erat, sed quod in cauda tantisper pungebat, monebatque, ut injustam in Sedem Apostolicam sententiam retractaret exemplo Augustini. Id vero in aurem : nam omnibus clam esse volebat. Nec plura ille hac de re... » *Ibid.*, p. 406.

1. Paris, 1699, 8 vol. in-fol.

2. Il est intéressant de saisir sous la plume du Maître général les nuances qu'apportait à ses ordres sa double qualité de Français et de fils très soumis du Saint-Siège. A la date du 4 mars 1687, le P. Cloche écrit au P. Alexandre : « Ex tua epistola ad nos die 3 Februarii data, tuam erga S. Sedem Summumque Pontificem in cathedra Petri sedentem observantiam, et animi tui librorumque tuorum non editorum, et edendorum, absolutissimam summissionem in qua perseverare profiteris, laeti legimus. Unum solummodo tua in epistola notamus quod quaedam habes praejudicia ex opinionibus, quae in Academia Parisiensi recipiuntur, et haec non convenire cum iis, quae saepe dixisti te in tuis dissertationibus unice veritatem quaerere; de iis monere te volui, quia aliquando expedit quod si unius scholae, aut facultatis sententiae improbantur, si ab iis recedere non licet, tacere tamen aliquando expedit, quod te facere hortamur in tuis libris edendis, ut ab omnibus Christi fidelibus recipi, legi et retineri possint, ad magnum Ordinis nostri honorem, et splendorem. Siquidem dolemus quod in jam editis talia sint quae moverunt Summum Pontificem ad eorum prohibitionem, et, si correcta essent aliisque expungerentur, quae sunt causae offensionis, omnium manibus tenerentur. Vale ».

*
* *

Nous n'avons point voulu taire les griefs très fondés que l'on pouvait avoir contre le P. Alexandre. Ses tendances gallicanes avérées en faisaient pour la défense des intérêts de l'Église un auxiliaire dangereux et suspect à bien des yeux. Mais de gallicanisme à jansénisme, il y a loin malgré tout. Faire de ces deux erreurs comme les anneaux conjoints, indissolubles, d'une même chaîne d'iniquités fut toujours l'objectif d'adversaires, que des différences d'opinions sur d'autres questions controversées mettaient alors furieusement aux prises. Le P. Alexandre était trop accrédité dans l'opinion pour que la tentation ne vînt pas de couvrir son nom d'une légère teinture de jansénisme; l'heure, du reste, allait sonner où de lui-même il ferait admirablement le jeu de l'adversaire, et sa mémoire n'exhalerait plus qu'une forte odeur de jansénisme. Gallican et janséniste, Noël Alexandre se préparait à passer à la postérité avec cette double tare.

Sa *Théologie dogmatique et morale*, quelque précaution qu'il eût prise d'y éviter toute controverse, n'avait point été universellement goûtée[1]. Jacques Nicolas Colbert, son ancien élève, devenu archevêque de Rouen, eut l'imprudence, dans un Mandement, d'en recommander la lecture aux curés de son diocèse; il fut respectueusement, mais sans merci, rappelé à plus de discernement, dans un écrit anonyme intitulé : *Difficultez proposées à monseigneur l'archevêque de Rouen par un ecclésiastique de son diocèse sur divers endroits des livres, dont il recommande la lecture à ses curez* (1696, in-12, 37 p.) Ce libelle était le fait du jésuite Claude Buffier[2]. Le P. Alexandre n'eut pas de peine à se reconnaître dans les vingt-deux propositions incriminées;

1. Déjà son *Abrégé de la foi et de la morale de l'Église, tiré de l'Écriture Sainte* (Paris, 1686, 2 vol. in-12; de nouveau, Paris, 1688, 2 t. in-12, 542 et 429) avait rencontré à Rome de sérieuses oppositions. C'est sans doute à cet ouvrage que fait allusion le card. Barbadigo dans une lettre adressée de Padoue, le 18 mars 1689, à Magliabecchi : « ... Sarebbe ben desiderabile, che si trovasse modo per la riconciliazione del P. Natale Alessandro, e che egli stesso riconciliasse alla verità il suo erudito libro, di cui non so se io habbia scritto a V. S. che già se lavora qui per emendarlo, ed accrescerlo, onde possa servire d'un Corso Theologico-Dogmatico per metterlo nelle scuole ancora delle Religioni, e cosi intende il P. Generale de' Domenicani, dell' ordine che ha qui dato. L'operazione è di molto rimarco, e per la materia, e per le controversie, e per la dignità dell' Autore ». *Clarorum Venetorum ad Ant. Magliabecchium... Epistolae*, Florentiae, tom. II, 1746, in-8o, Epist. XXIV, p. 35-36.

2. Le catal. de ses œuvres dans SOMMERVOGEL. II. 340-59; sur le différend avec l'archevêque de Rouen, voir *Hist. Eccl.* de Fleury; l. 22, § 38 s.

lui seul, d'ailleurs, était visé. Il répondit par les *Éclaircissements des prétendues difficultez proposées a monseigneur l'archevesque, sur plusieurs points importants de la morale de Jésus-Christ* (1697, in-12, 240 p.)[1]. Après cette réponse, le détracteur du P. Alexandre, refusant à l'archevêque toute satisfaction, se trouva par trop compromis et ses supérieurs se résignèrent à lui faire faire le voyage de Quimper-Corentin. Nous exposons ailleurs et tout au long, les diverses phases de cette petite guerre, où les projectiles, sous la forme amène de *Lettre d'une Dame de qualité à une autre Dame savante, Lettre à un docteur de Sorbonne sur la thèse des Jésuites de Lyon, Lettre d'une Dame savante à une autre de ses amies, Lettre d'une Dame de qualité à une autre Dame savante*, etc., etc.[2], n'en sont pas moins tout à fait dépourvus de bonnes intentions; sans compter que l'intérêt très vif du P. Alexandre pour les affaires de Chine s'était exprimé ouvertement dans son *Apologie des Dominicains missionnaires de la Chine*[3] et dans une série de *Lettres* sur le même sujet. Les personnages visés étaient considérables : le P. Le Tellier, confesseur du Roi, le P. Le Comte, confesseur de Mme la Duchesse de Bourgogne, le P. Dez, provincial. Tout cela était très osé de la part d'un gallican tel que le P. Alexandre; vienne le *Cas de Conscience*, surgisse la Bulle *Unigenitus*, l'ardeur naturelle du Jacobin et sa répugnance à adhérer à ce qu'il flaire devoir se tourner en certains esprits à condamnation des doctrines thomistes, lui donneront vite l'allure d'un janséniste; on aura soin de bien établir cette réputation de son vivant, — il y prêtait si bien, — et on ne voudra point en revenir après sa mort.

Cependant, si Noël Alexandre semble avoir porté assez légèrement le reproche de gallicanisme, il protesta toujours avec

1. Ce livre avait paru sous le nom d'un Docteur de Sorbonne, du diocèse de Rouen. Dès le 10 décembre 1696, Mabillon mandait à Magliabecchi, à Florence : « ... Il paraît un petit livre pour la Défense du P. Alexandre, contre un livre anonyme qui avait attaqué sa *Théologie Morale*, recommandée par Monseigneur l'archevêque de Rouen. Ce petit livre est fort bien fait et fait honneur au P. Alexandre... » VALERY, *ouvr. cité*, t. II, 406.

2. Sur toute cette littérature, cf. ECHARD (Ed. nova) ad an. 1724.

3. A propos de cet ouvrage paru en 1699, Montfaucon écrivait à Gattola, de Rome, 12 sept. 1699 : « ... Fra pochi giorni si vedrà la riposta del P. Alessandro domenicano agli Padri le Tellier et le Gobien Giesuiti. Fra noi è stata communicata, e vi dirò che mai non si è fatto un libro che debbia fare un più gran cordoglio ai giesuiti che questo... » VALERY, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, Paris, 1847, tom. III, Lett. CCCXXXVII, p. 79.

véhémence contre l'imputation de jansénisme et de quesnellianisme. De ce chef, aucune réprimande de ses supérieurs qui, nous l'avons vu, ne se faisaient pas faute de le morigéner sur son gallicanisme. Tout gallican qu'il fut, il savait parfaitement distinguer sa cause de celle de l'erreur janséniste. Dans la lettre dédicatoire adressée à l'archevêque d'Albi, Hyacinthe Serroni († 7 janv. 1687), lui aussi dominicain, et qu'il mit en tête du VIIIe siècle de son *Histoire Ecclésiastique*, le P. Alexandre lui fait un mérite tout particulier d'avoir su triompher de la résistance d'un certain nombre d'évêques, peu enclin à recevoir les Constitutions d'Alexandre VII et d'Innocent X contre Jansénius. Et pourtant, il a soin de le remarquer, Serroni a su parfaitement concilier et les prérogatives du Saint-Siège et sa conscience de gallican[1]. On le voit toujours très attentif à prévenir sur ce point toute équivoque[2].

**Le Père Alexandre et l'affaire du Cas de Conscience.** — Quoi qu'il en soit, depuis longtemps le P. Alexandre était rangé parmi les opposants, lorsqu'éclata l'affaire du *Cas de Conscience*. Elle est trop connue pour qu'il soit besoin de la conter ici une fois de plus[3]; du reste, seule la part qu'y eut Noël Alexandre nous intéresse. Nous ne savons si le Régent de Saint-Jacques avait été des signataires de la première heure, en tout cas il

1. « Te non minus Gallicanum, quam Romanum animum gerere. » Epist. p. iiij.

2. Dans le camp des Jansénistes, d'ailleurs, on était loin de considérer le P. Alexandre comme un allié. Voici le jugement porté sur lui par du Vaucel, le représentant officieux de Port-Royal à Rome. Sous le pseudonyme de Valloni, il écrit le 22 février 1698 à Quesnel : « Legi quintam et sextam Epistolam P. Alexandri, — il s'agit des *Lettres théologiques*, 1698, — in sexta decurrunt multa, quae nihil valent : supponit sectam Jansenisticam, et venenum hereseos in dies diffundi; numerat inter Baii et Jansenii haereses, quod omnia opera infidelium sint peccata, et quod status naturae purae sit impossibilis. Male loquitur de ignorantia invincibili, et de defectu gratiae in justis peccantibus. Reos agit peccati mortalis qui recusant subscribere formulari subscriptione pura et simplici absque juris et facti distinctione. Sunt haec valde misera. Si alia non habeat quae ad vos mittat scripta, existimo posse ipsi significari, nos flocci facere litterarum ejus commercium. »

A son tour dom Thierry de Viaixne, dans une lettre à Joseph de Brigode, un des intimes de Quesnel, fait sur le dos du P. Alexandre de la critique historique. « Quod scribit de Rosariis, de tertio Ordine S. Dominici stabilito in Chinis, etc., mihi prorsus non placet. » Cf. Christoph. Jacobs. Paderborn, *SSmi Dom. Clementis PP. XI Constitutio Unigenitus theologice propugnata*, Coloniae, 1717, in-4o, p. 40.

3. Alb. Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*. Paris, 1892, in-8o, XXIII-794. Chap. III, 69-116.

fut un des quarante docteurs de Sorbonne qui répondirent ainsi à la consultation :

« Les docteurs soussignés, qui ont vu l'exposé, sont d'avis que les sentiments de l'ecclésiastique dont il s'agit ne sont ni nouveaux, ni singuliers, ni condamnés par l'Église, ni tels enfin que son confesseur doive exiger de lui qu'il les abandonne pour lui donner l'absolution. Délibéré en Sorbonne, ce 20 juillet 1701. » A la suite de ce document le nom d'Alexandre voisinait avec ceux de Petitpied, de Bourret, d'Ellies du Pin, etc... On sait aussi comment, soit indiscrétion, soit calcul, le *Cas de Conscience*, avec la réponse des Docteurs, parut en deux éditions successives : juillet et septembre 1702[1]. L'éclat fut considérable et les conséquences de ce beau mouvement ne tardèrent pas à s'annoncer fâcheuses. Elles pouvaient l'être tout particulièrement pour l'archevêque de Paris, Antoine de Noailles. Ce n'est point le calomnier que de dire que dans toute cette affaire, son jeu fut assez louche[2]. Pour ne point paraître trop compromis, il ne fallait pas arriver dernier dans la répression, d'autant qu'il savait que le *Cas de Conscience* était déféré au Saint-Office et qu'une condamnation formelle de l'archevêque de Paris, préludant aux foudres romaines, le montrerait, lui, de Noailles, blanc comme neige et lui serait même un brevet d'orthodoxie, dont il sentait avoir besoin. L'évêque de Senez, Soanen, l'avait jugé : « Dans Port-Royal, après avoir aimé, il a accablé. Dans le *Cas de Conscience*, après avoir travaillé, il a poussé ses ouvriers. »[3] Condamner de sa plume épiscopale et princière un libelle, dont il avait peut-être surveillé la rédaction, était chose aisée et dont on lui saurait gré ; mais obtenir des signataires une rétractation et une prompte soumission le pouvait servir mieux encore à la cour et à Rome. Aussi, je soupçonne fort le prélat d'avoir demandé au P. Alexandre de donner l'exemple de la soumission et de la rétractation. Il avait plus d'un moyen d'intimider le dominicain. C'est là une hypothèse, mais non tout à fait gratuite ; il y a, en effet, dans toutes ces intrigues, tant de ressorts cachés qu'on ne saurait s'étonner de rien. « Il battait la chamade », écrit du P. Alexandre le jésuite d'Avrigny ; je crains fort que ce ne fût sur l'ordre de

1. Et non pas seulement en janvier 1703, comme l'écrit P. Bourlon, *Les Assemblées du Clergé et le Jansénisme*. Paris, 1909, in-8°, cf. p. 120.

2. Sur l'attitude de l'archevêque, consulter Le Roy, *ouvr. cité*, p. 98 et s.

3. Lettres de Jean Soanen (éd. de 1750, in-12), t. I, p. 54 ; cité par Le Roy, p. 103.

M. de Paris, le plus intéressé à étouffer une affaire d'où son honneur pouvait fort bien ne point sortir indemne. Le fait est que Noël Alexandre, le premier, dans une lettre en date du 8 janvier 1703, essaie d'une retraite qui, pour n'être point trop pénible à son amour-propre et sans doute aussi à celui de ses confrères en Sorbonne — car, ils y viendront, — se dissimule sous un essai d'explication doctrinale et de justification théologique. « Je ne connais point l'ecclésiastique qui me demanda mon avis sur ce *Cas*, écrivait-il à l'archevêque. J'avouerai à votre Éminence que je me serais contenté d'y répondre verbalement et que je ne l'aurais pas signé, si j'avais cru qu'on l'eût fait imprimer. » Cette démarche inattendue d'un des principaux membres de l'opposition ébranla la fermeté des autres; la lettre de cachet, qui, sur les entrefaites, vint surprendre Bourret, docteur de Sorbonne, et l'envoyait, suprême ironie! méditer à loisir à Quimper-Corentin, ce lieu attitré de la déportation jésuite, fut d'un merveilleux efficace. Onze docteurs d'abord, parmi lesquels le P. Alexandre, adressent au cardinal une lettre officielle de soumission. Ils n'ont jamais interprété le *silence respectueux* que comme un acquiescement intérieur aux décisions de l'Église sur les points dogmatiques. Les autres docteurs, au nombre de dix-huit, à l'instigation de l'archevêque de Reims, vinrent peu après, avec une requête humble de forme, mais assez vague dans ses conclusions. Sans doute, de Noailles estimait-il suffisante la soumission et se fût-il épargné l'odieux de frapper en public ceux qu'en secret il avait tout au moins laissé faire, mais il avait compté sans son suffragant de Meaux. Bossuet avait sans doute flairé la complicité de l'archevêque de Paris. « Il ne disait mot », nous confie Le Dieu dans son *Journal*, signe qu'il devait en penser bien long. Mais lorsqu'il vit que de Noailles se félicitait déjà de rester bien coi, Bossuet se récria et força son métropolitain à une palinodie, qui devait être à ce dernier, — l'évêque de Meaux le savait parfaitement, — la lie du calice que les jésuites s'étaient vanté de lui faire boire. Le mandement de l'archevêque de Paris, portant condamnation du *Cas de Conscience*, fut répandu dans la capitale le 5 mars; beaucoup s'étonnèrent de le voir daté du 22 février. Le décret de Rome était, lui, du 13 février; de Noailles ne devait pas s'attendre à tant de diligence de la part de la curie romaine et son orthodoxie avait failli se trouver en retard. Heureusement, il avait obtenu que l'on différât de quarante-huit heures l'ouverture et la communication officielle

des plis venus de Rome, juste le temps de se mettre à l'unisson; quant à cette date fatidique du 22 février, tout laissait supposer qu'elle pouvait fort bien être fantaisiste. En attendant, l'heureux cardinal, qui avait si bien su devancer la censure romaine, écrivait au pape, le 6 mars, qu'il éprouvait une joie immense de voir son jugement personnel confirmé par un bref reçu le jour même où il publiait sa censure. « Bien des gens crurent, — selon le chancelier d'Aguesseau, — qu'il aurait pu renverser la phrase et dire qu'il avait publié sa censure le même jour qu'il avait reçu le bref. »[1] Joué par de Noailles, Clément XI l'était en même temps par Louis XIV, qui, dans la circonstance, ne voulait pas que son zèle pour la religion parût émaner des injonctions pontificales. Curieuse époque que celle où un ministre de la guerre est employé à minuter des dépêches sur le *Cas de Conscience*. Mais de Torcy s'en tirait à merveille, et c'est un coup droit que cette finale de la dépêche de Louis XIV à Clément XI, datée du 12 mars, lui accusant réception de son bref du 13 février. C'est sans doute avec une ironie douce que le Roi se félicite avec le Pape de la promptitude du cardinal de Noailles à condamner les opinions pernicieuses du *Cas de Conscience*. Le Pape a été devancé dans son zèle par l'archevêque de Paris et « Votre Sainteté aura su qu'immédiatement après cette condamnation nous lui avions donné tout l'appui qu'elle devait attendre de notre autorité, pour arrêter le cours des erreurs qu'on tâchait de faire revivre. Ainsi, nous avions accompli ce que Votre Sainteté souhaitait de nous, avant même que nous eussions reçu les instances qu'elle nous en a fait porter par son nonce »[2]. Plus catholique que le Pape, voilà le mot d'ordre, à la cour tout aussi bien qu'à l'archevêché, et pour cela Louis XIV couvre de la meilleure grâce du monde le jeu innocent de son cardinal. Du mandement pourtant personne ne soufflait mot, et pour cause. Clément XI, en effet, eût pu y mettre les ciseaux. Bossuet avait été l'instigateur et l'inspirateur de la lettre pastorale du 22 février. Le Pape avait été dur, très dur même, aux signataires du *Cas de Conscience*. Dans son bref du 13 février 1703 il écrivait à leur adresse : « Pour ces docteurs, qui devraient bien plutôt s'élever contre les pernicieux ennemis de l'Église que signer leurs noms pour renverser les constitutions aposto-

1. *Mémoires historiques sur les affaires de l'Église de France. Œuvres*, t. VIII, p. 223. Cité par A. Le Roy, p. 111.

2. *Affaires étrangères, Rome*, 432; d'après Le Roy, p. 112.

liques, nous voulons *absolument que vous leur fassiez subir un châtiment si rigoureux que les autres n'aient pas envie dans la suite d'entreprendre rien de semblable.* »[1] A lire ces lignes, de Noailles dut se sentir mal en point; c'était bien le calice bu jusqu'à la lie. Il connaissait trop bien de quelles mains il l'avait reçu pour ne pas leur exprimer aussitôt sa gratitude. Dans toute cette affaire, les Jésuites avaient exulté. « Leur insolence, disait Bossuet, avait besoin d'être réprimée »[2], et ce fut lui qui poussa de Noailles à stigmatiser dans son mandement « leurs libelles pleins d'aigreur et d'amertume ».

Au milieu de tout cela que devenait le P. Alexandre. Il paie cher l'honneur d'avoir aidé Son Éminence à se tirer d'un mauvais pas. Molinistes et Jansénistes se le renvoient. Qu'un homme aussi considérable que le P. Alexandre, disent les Molinistes, radoucis par le triomphe, se soit rétracté presque aussitôt, c'est le meilleur jugement de la cause. Leurs adversaires le prennent de plus haut : « Mes Pères, s'adressant aux Jésuites, on sait que vous vous applaudissez de la rétractation du P. Alexandre. C'est vous applaudir de bien peu de chose. Des moines, et surtout des mendiants, sont communément des âmes vénales que leur intérêt mène. »[3] Sans mériter ces reproches excessifs, le P. Alexandre n'en était pas moins fort perplexe; et, dans son anxiété il se retournait vers le cardinal, sur la protection duquel il avait quelque raison de pouvoir compter. Voici une lettre fort curieuse, qui, avouons-le, ne respire guère la bravoure :

*23 Mars 1703.*

MONSEIGNEUR,

Quoique j'aie été jusqu'à présent assez tranquille, *fondé sur la protection de votre Éminence*, sur la pureté reconnue de ma doctrine, sur la droiture de mes intentions et sur ma soumission parfaite aux constitutions du Saint-Siège, au jugement de mon archevêque et à la volonté du roi, on m'a dit une nouvelle assez fâcheuse pour me causer de l'inquiétude et pour m'obliger à implorer de nouveau votre protection. Sur le midi, comme je descendais pour dîner, après six heures d'application à l'étude, on m'a assuré qu'il y avait une lettre de cachet pour moi et qu'on le savait de bonne part. Marion, docteur de Sorbonne, avait dit hier qu'il savait qu'on avait déli-

1. Bibl. de l'Arsenal, ms. 6418, 38 D. Cité par LE ROY, *ouvr. cité*, p. 112.

2. *Journal* de l'abbé LE DIEU, 3 mars 1703.

3. *Lettre aux Jésuites sur les écrits séditieux répandus contre la décision du Cas de conscience* (insérée dans l'*Histoire du Cas*, t. I, p. 115).

béré en trois conseils du roi sur mon exil. J'avoue à votre Éminence que cela me fait beaucoup de peine. Je suis prêt à donner toutes les marques et toutes les assurances de ma soumission parfaite, si celles que j'ai données ne suffisent pas. J'eus l'honneur de le dire, il y a deux mois et demi, à votre Éminence. Je le lui répète encore. Est-il possible qu'après tout ce que j'ai écrit et tout ce que j'ai fait, le roi qui est si juste et si bon, me voulût condamner à l'exil? Il y a trente ans que je travaille pour l'Église. J'ai eu l'honneur de dédier à Sa Majesté neuf volumes in-folio. J'ai été maltraité du côté de la cour romaine, sous le pontificat d'Innocent XI, pour avoir soutenu les droits de Sa Majesté. Je me souviens que le Révérend Père de la Chaise le dit autrefois au roi en présence de votre prédécesseur, lorsque je présentais à Sa Majesté une partie de mes ouvrages. Après tout cela, je serais exilé par un monarque si juste et si bon? J'ai peine à me le persuader. Je vous supplie de veiller pour moi et d'empêcher que Sa Majesté ne soit surprise.

Ce serait un événement très affligeant, non seulement pour moi, mais pour mon libraire, si j'étais éloigné, pendant qu'il imprime un ouvrage dont le pape a accepté la dédicace et dont plus de la moitié est imprimée. »

Noël ALEXANDRE[1].

Décidément, c'est avoir trop peur après avoir été si osé, et le P. Alexandre, dans cette occasion, fait piteuse mine à côté d'un Petitpied et d'un Bourret. Le premier se vit enlever sa chaire d'Écriture Sainte en Sorbonne et préféra l'exil à toute compromission; le second, on s'en souvient, avait été un des premiers frappés. Cette fois, semble-t-il, le P. Alexandre en fut pour la peur, et, je crois bien un peu aussi pour l'humiliation d'avoir écrit à l'archevêque en termes pénibles à son amour-propre[2]. La même année, il renouvelait sa soumission parfaite aux directions et injonctions du Saint-Siège, dans une lettre à Clément XI, et qui fut insérée au tome Ier de son *Exposition sur les Évangiles*[3].

---

1. Archives Nationales, *Jansénisme*, *L.* 13. Édit. par A. LE ROY, *ouvr. cité*, p. 113.

2. Selon quelques auteurs, il aurait été effectivement exilé à Châtelleraut, par lettre de cachet.

3. Édit. Paris, 1703, grand in-4o. Voici les passages les plus saillants : « Dudum mihi in votis erat, B. P., summam venerationem observantiamque meam in Romanam Ecclesiam publico monumento in totius orbis christiani luce profiteri, ac intimos animi mei sensus aere perennioribus inscribere tabulis ad fidelium aedificationem, cui consulere in primis catholici Doctores debent, etc. » Et encore, parlant du Pape : « Hunc ut omnium christianorum Patrem ac Doctorem revereri, audire; ejusque auctoritati de Scripturis sanctis depromptae, ejus constitutionibus ac decretis spiritualem Ecclesiae statum et animarum salutem spectantibus parere necesse est omnes, qui salvi per Christum esse velint... » *Epistola dedic.*

Tel fut le rôle, peu glorieux, nous en convenons, qu'eut à jouer dans l'affaire du *Cas de Conscience* le P. Noël Alexandre. Volontiers nous disons qu'il eut à le jouer, sans l'avoir créé, car si nous ne possédons aucune preuve écrite de la contrainte morale où le tint l'archevêque de Paris, bien des indices nous laissent supposer que le dominicain n'eut pas les coudées bien franches et qu'en tout cas sa soumission pour être louable ne fut peut-être à l'origine guère spontanée. La conviction vint ensuite.

**Le Père Alexandre « appelan » de la Bulle** *Unigenitus.* — Le 8 Septembre de l'année 1713 est une date mémorable dans l'histoire de l'Église de France; elle marque la promulgation de la Bulle *Unigenitus.* A Rome, parmi les consulteurs, au nombre de neuf, adjoints à la congrégation des cardinaux instituée par le Pape pour examiner les *Réflexions morales*, se trouvaient deux dominicains: le P. Bernardini[1], maître du Sacré-Palais et le P. Selleri[2], secrétaire de la congrégation de l'Index. Parmi les cardinaux se trouvait un autre dominicain, le cardinal Ferrari[3]. Ce dernier n'avait pas été sans signaler le danger de paraître condamner le thomisme en voulant frapper Quesnel. Un jour, dit-on, en pleine congrégation, à la lecture d'une phrase incriminée des *Réflexions morales*, il se serait écrié : « *Questo è la dottrina medesima di san' Tomaso.* » C'est la même persuasion qui allait faire, en particulier dans les rangs de l'École thomiste, un si grand nombre d' « appelans ». Ce n'est pas ici le lieu de refaire l'histoire de la Constitution « *Unigenitus* ». Elle a été écrite cent fois[4]. Nous connaissons maintenant à peu près tous les détails de sa genèse, toutes les phases de faveur ou de défaveur qu'elle eut à traverser devant le pays tout entier, ou dans l'assemblée du clergé (Septembre 1713 — Février 1714); quelles tempêtes elle souleva au Parlement et en Sorbonne, que des lettres de cachet ou des invitations à dîner chez le cardinal de Rohan venaient calmer à point (Février-Mai 1714); comment à Rome on négocie (Mai 1714 — Août 115); quelle résistance

1. † 1713. Cf. CATALANUS, *De Magistro sacri Palatii Apostolici*, Romae, 1751, p. 189-192.

2. † 1729. *Ibid.*, p. 193-95.

3. ECHARD, *Scriptores Ord. Praed.* [Edit. COULON], ad an. 1716.

4. Pour la trame des événements, nous renvoyons à l'ouvrage déjà cité de M. LE ROY.

acharnée continuera d'opposer le Parlement (Juillet-Août 1715) à l'enregistrement de la Bulle. La mort du roi, survenue le 1er Septembre 1715, fit l'accalmie. Sur toute cette évolution on trouvera des détails circonstanciés et piquants dans les nombreux ouvrages qui en ont traité. Il en est peu ou point cependant, qui ait suffisamment éclairci l'attitude des corps religieux de Paris en toute cette affaire et en particulier celle des Jacobins [1].

Dans toutes les maisons de l'Ordre et à Paris plus que partout ailleurs, retentit l'exclamation du cardinal Ferrari : « Mais c'est la pure doctrine de saint Thomas, que l'on condamne!... » A Saint-Jacques surtout l'effervescence était à son comble. Les Conventuels considéraient la Bulle comme un affront personnel et il leur semblait ouïr la voix du grand Docteur, la gloire la plus pure de leur maison, celui qui avait reçu du Christ lui-même cette divine approbation de sa doctrine : « *Bene scripsisti de me, Thoma* », supplier ses frères de prendre sa défense et d'éviter à sa mémoire un pareil outrage. On devine que, portée sur ce terrain, la résistance devait être opiniâtre. Il y avait plus, c'était à leurs yeux et ils ne s'y trompaient guère, le triomphe du moins momentané de l'École rivale. Autour de ces deux motifs d'angoisse et de résistance, une infinité d'autres, touchant de plus près aux personnes, surgissaient, qui ralliaient toutes les oppositions. Ajoutez à ces raisons, qui pouvaient fort bien être éliminées à la réflexion, le caractère passablement ambigu, à première vue, de beaucoup de propositions, qui eussent requis des explications pour ne point paraître à tous les yeux, ce que sans doute elles n'étaient point : la condamnation de la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur la Grâce, et l'on se fera une idée à peu près exacte de l'émoi de tous les esprits attachés à ces doctrines en même temps qu'à l'Église.

A cette époque, le P. Noël Alexandre était encore, au couvent de Saint-Jacques, la personnalité la plus en vue, en même temps qu'un des docteurs les plus influents de Sorbonne. Malheureusement, et cela est à retenir, l'année même où parut la bulle, le P. Alexandre était frappé de cécité à peu près complète [2]. Il

1. Nous aurons l'occasion de revenir ailleurs sur les conditions intellectuelles de l'École thomiste à cette époque, soit à Paris, soit en province.

2. Le 11 février 1713, le Général de l'Ordre, Antonin Cloche, lui écrivait : « J'ay un sensible déplaisir d'apprendre que votre veüe soit si fort affoiblie; ce seroit une perte pour l'Église, si vous ne faisiés imprimer votre commentaire sur les prophètes isaïe, jérémie et baruc, etc. » *Reg. Prov. Paris*, 1711. *sq.* fol. 213v. [Arch. Ord.]

a 75 ou 76 ans, mais conserve encore, avec une parfaite lucidité d'esprit, une activité intellectuelle merveilleuse. Son infirmité explique le rôle restreint qu'il aura dans les démêlés au sujet de la bulle *Unigenitus*.

Et pourtant le P. Noël Alexandre n'en fut pas moins la cause de la plus violente contradiction que la Constitution allait rencontrer en Sorbonne. Voici en quelles circonstances[1].

Le 15 février 1714, cédant à la pression royale, le Parlement avait procédé à l'enregistrement de la Bulle. Restait à la faire accepter de la Sorbonne. Le 24 février le bruit se répand que le roi a résolu d'envoyer la Constitution à la Faculté de Théologie pour qu'il soit procédé à son acceptation par lettre de cachet au *prima mensis* suivant. Le cardinal de Noailles, chef de l'opposition, fait paraître, le 25 février, une instruction pastorale, portant défense aux prêtres de son diocèse de recevoir la Constitution; il y renouvelait en même temps ses prohibitions de septembre 1713 contre les *Réflexions morales*. En quelques jours 20.000 exemplaires de l'instruction sont vendus. Le cardinal de Noailles devient aussitôt l'objet de toutes les attaques tant de la Cour que de Rome, qui, le 28 mars, par un décret du Saint-Office, condamne l'instruction en termes extrêmement forts.

Cependant, le dernier jour de février, le cardinal de Rohan remet au syndic de la Faculté de théologie, Le Rouge, ardent moliniste, une lettre du roi, enjoignant à la Faculté d'insérer la Constitution dans ses Registres, comme cela a été fait pour la bulle *Vineam*.

Le jeudi, 1er mars, à huit heures et demie, assemblée mensuelle des docteurs de Sorbonne; 200 sur plus de 250 qui devaient s'y rencontrer, sont présents. Le syndic Le Rouge, après avoir donné communication de la lettre du roi, ordonnant réception et enregistrement de la Bulle, prononce un violent discours contre « les rejetons de la damnable souche de l'hérésie ». Vingt-neuf docteurs seulement purent ce matin émettre leur vote motivé.

Une autre réunion eut lieu le surlendemain, 3 mars. Entre temps, le syndic avait reçu du roi une autre lettre de jussion; lorsqu'il en eut donné lecture, les docteurs les plus résolus sentirent leur courage les abandonner. Dès qu'ils tentaient une protestation, le groupe des molinistes faisait tapage, pendant

1. A. Le Roy, *ouvr. cité*, p. 573 et suiv. On pourra y trouver beaucoup d'autres détails que nous omettons, n'allant pas à notre but.

que le syndic commandait au greffier : « *Scribe, adversatur regi* ». Et contre les plus braves, la majorité s'élevait en les traitant d'ennemis du roi : « *Reus est laesae majestatis. Ejiciatur. Manifesta rebellio in regem.* » — « Je sors de l'enfer; la salle de Sorbonne était aujourd'hui l'enfer, » écrit Petitpied de Vaubreuil à son frère Nicolas, ce même jour, 3 mars[1]. Sur 48 votants, deux seuls, M. Blanchard et M. Witasse, professeur de théologie en Sorbonne, ne voulurent rien savoir et repoussèrent à la fois l'enregistrement et la bulle. Des 48 autres, quinze selon les uns, vingt-trois selon les autres, se rangèrent au vœu du syndic. La masse se tint dans une opinion intermédiaire, ménageant leur opinion, mais surtout leur intérêt.

Le 5 mars, nouvelle assemblée, décisive celle-là. Pour fermer toute issue aux docteurs indécis, Le Rouge commanda au greffier de n'établir sur le registre que deux colonnes, avec la mention : *Acceptantes* et *Adversantes regi*. Devant une pareille mise en demeure, seuls l'abbé Bidal et son frère l'abbé d'Asfeld se déclarèrent résolument contre l'enregistrement de la Constitution. Des 64 opinants, 3 se joignirent à eux; 21 se rangèrent à l'avis du syndic; le reste, composé des docteurs qui voulaient à la fois plaire au roi, en acceptant l'enregistrement, et ne point déplaire au cardinal de Noailles, en y mettant des restrictions. A la récapitulation des suffrages, le syndic déclara que l'avis de M. Léger avait prévalu. Or, voici comment son vote avait été formulé : « Il convient d'inscrire la constitution dans les registres de la Faculté avec les deux lettres de cachet du roi, et de députer à Sa Majesté pour lui rendre compte de la manière dont on a exécuté ces ordres. » Cette adhésion était plutôt l'effet de l'obéissance contrainte que de la conviction.

Le 10 mars, dans une assemblée où siégeaient à peine 50 docteurs, lecture est donnée par le greffier du texte de la conclusion Léger, mais que le syndic Le Rouge a complètement dénaturée. Les docteurs veulent protester, ils n'osent point. En attendant, le parti de Le Rouge et des molinistes triomphe et une députation de la Faculté, syndic en tête, est présentée au roi par le cardinal de Rohan, pour faire hommage de leur parfaite obéissance.

Mais la supercherie ne pouvait rester plus longtemps secrète. M. d'Asfeld se chargea de battre le rappel parmi les docteurs

1. Arch. d'Amersfoort, boîte R.

opposés à la bulle et on décida de demander compte au syndic de ses agissements, au *prima mensis* suivant. La séance eut lieu non le 1er avril, jour de Pâques, mais le 4. Cent cinquante docteurs environ y assistèrent. Après un discours burlesque sur le voyage de Versailles et la bonté du cardinal de Rohan, qui avait régalé la députation, ému par les clameurs qui s'élevaient, Le Rouge finit par dire que la conclusion du 10 mars avait été imprimée par ordre du roi, mais qu'on avait attendu, pour la rendre publique, l'aveu de la Faculté.

C'est à ce moment que l'intervention du P. Alexandre vint pousser les choses à l'extrême. A vrai dire, le P. Alexandre n'assistait pas à cette assemblée, non plus qu'aux réunions des 3 et 5 mars, mais il avait été un de ceux, qui dans la séance du 1er mars, s'étaient formellement déclarés contre l'acceptation de la Bulle.

L'abbé de Broglio se fit alors, auprès du P. Alexandre, l'agent du syndic. Soi-disant de la part du roi, il vint trouver le vieillard, pour l'engager à témoigner par écrit qu'il n'avait rien voulu dire, dans l'avis formulé en Sorbonne, de contraire à l'obéissance due au roi et au respect dû au Saint-Siège. Certes, ces deux autorités étaient trop sacrées à Noël Alexandre, pour qu'il ne donnât point sur-le-champ et avec joie le témoignage demandé. Il ne se doutait point quel usage on allait en faire. De Broglio revint triomphant apporter au syndic Le Rouge, cette attestation du P. Alexandre. Entre ses mains, elle devenait aussitôt une arme contre l'opposition. Le syndic, en effet, dans l'assemblée suivante, à laquelle le P. Alexandre n'assistait pas, prétendit que celui-ci l'avait chargé de sa rétractation. Il se produisit parmi les docteurs un mouvement de surprise et on courut à Saint-Jacques chercher l'explication d'un revirement si inattendu. Quand il sut qu'il avait été joué, le P. Alexandre prépara une autre Déclaration par écrit, où il protestait contre la conduite odieuse du syndic à son égard; il déclarait persister toujours dans son premier avis et qu'il n'avait nullement entendu le rétracter. Il chargea ensuite du Pin de donner communication de cette lettre à l'assemblée du 10 mars : ce qui fut fait malgré les oppositions du syndic et la fureur des constitutionnaires[1].

L'abbé Bidal vint ensuite certifier que le P. Alexandre n'était

1. *Preuves de la liberté de l'Église de France dans l'acceptation de la Constitution* Unigenitus, ou *Recueil des ordres émanez de l'autorité séculière, pour y faire recevoir la Bulle*. Amsterdam. in-4o, 1726. p. 9.

point seul à souffrir de cette falsification des suffrages et que l'on devait procéder sur le plumitif à une vérification des votes émis par les docteurs. Le Rouge, affolé par cette menace et par la colère, opposa de vaines dénégations; le moliniste Tournély vint à son secours en s'écriant : « Quoi donc, vous avez la hardiesse de déclarer faussaires M. le syndic et les conscripteurs qui ont dressé l'acte? » Il fallait couper court, pour éviter que la menace ne reçût son effet immédiat; aussi, à onze heures, sans qu'on en fût arrivé à une décision, le syndic leva la séance, qui, aux termes du règlement, devait durer jusqu'à 11 heures et demie. Il était sauvé et avec lui tout le parti moliniste.

La semaine qui suivit fut signalée par une pluie de lettres de cachet à l'adresse des principaux opposants : les uns étaient exilés en province, aux autres défense était faite de paraître en Sorbonne. Les séances du 17 avril, puis du 1er mai, consacrèrent le triomphe du parti moliniste. Jusqu'à la mort de Louis XIV (1er septembre 1715), la Sorbonne est muette, vaincue, mais nullement soumise.

Il semble que l'intervention du P. Alexandre dans la séance du 4 avril ait été le dernier acte qualifié du docteur de Sorbonne. Comme les autres, il se trouvait désormais exclu de cette vieille maison de Sorbonne, à laquelle il était si tendrement attaché. Nous ne trouvons plus son nom en apposition aux actes de la Faculté; par contre, dans le procès-verbal de la réunion des 16 docteurs, tenue le 1er octobre 1718, au collège de Cholet, pour demander au tribunal académique l'acte de leur adhésion à l' « appellation » de la Constitution *Unigenitus*, nous voyons figurer Antoine Sage, *Doctor, Theologiae Professor in conventu et Collegio Fratrum praedicatorum*, François Dominique Rouvière, *Doctor Theologus ex Ordine Fratrum Praedicatorum*[1].

A Saint-Jacques de Paris, en effet, les esprits étaient presque aussi montés que les cerveaux en Sorbonne. Nul doute que le P. Alexandre ne fût au moins à l'unisson. Nous savons maintenant quelles raisons personnelles il pouvait avoir d'être ému. Tous pourtant ne partageaient pas ces idées excessives et tous les religieux conventuels ou affiliés de la maison de Saint-Jacques ne sauraient être considérés comme Appelans. Ils étaient néanmoins fort nombreux. Naturellement c'est autour du cardinal

1. *Acta Universitatis Studii Parisiensis super Appellatione solemniter interjecta, nomine ejusdem Universitatis, ad futurum Concilium Generale*, etc. 1718, p. 5.

de Noailles, dont l'obstination tenait lieu de raison, que les Appelans devaient se ranger. Le 14 janvier 1717, ils lui adressèrent une lettre collective, qui mérite d'être rapportée; elle donnera une juste idée de la confusion des esprits :

MONSEIGNEUR,

Si nous n'étions touchés que des intérêts particuliers de notre École, nous souffririons peut-être en silence l'importunité du bruit de l'orage qui la menace. Accoutumés depuis plus d'un siècle à soutenir les efforts de nos puissants ennemis, à voir disperser leurs artifices et à trouver toujours à la fin qu'ils se sont eux-mêmes vaincus par les mêmes armes qu'ils ont employées à nous combattre, nous voudrions avec confiance qu'ils achevassent de se prendre dans les nouveaux pièges qu'ils nous tendent; mais nous n'en sommes pas à ces termes. Leur hardiesse s'est élevée jusqu'à attaquer la vérité, pour parler ainsi, sur son trône; jusqu'à vouloir flétrir la gloire que votre Éminence, son principal défenseur, s'est acquise par sa constance jusqu'à entreprendre d'allumer dans la sainte Église, sous le beau nom de paix, le feu d'une guerre, qui ne puisse plus être éteinte ni par les larmes des enfants, ni par l'autorité des pères.

Nous serions indignes des noms de docteurs de la vérité, de prédicateurs de l'Évangile, de défenseurs de la grâce toute-puissante du Sauveur, de disciples de saint Thomas et de saint Augustin, son maître, de serviteurs de votre Éminence, de coopérateurs du salut des âmes, sous ses ordres, de chrétiens même et de Français, si nous paraissions insensibles à des intérêts puissants, et si nous hésitions à joindre le son de nos voix au concert de celles qui ont commencé de former la plus heureuse harmonie. Nous le sentons, Monseigneur, en ouvrant la fosse qu'on creuse sous les pieds de votre Éminence, ce n'est point Elle toute seule que ces sortes de gens espèrent d'y faire tomber, c'est le royaume, c'est l'Église, c'est la foi de Jésus-Christ, sa morale et sa doctrine, qui a réglé jusqu'ici la conduite de son Épouse; c'est le corps entier de la religion avec l'esprit qui l'anime, ce sont les Saintes Écritures, c'est le torrent de la tradition, ce sont les vrais docteurs, et tous les vrais évangélistes, c'est tout bien en un mot qu'ils ont en vue d'engloutir dans le même précipice.

« Les grands noms d'union, d'unité, de tranquillité de l'État, de paix de l'Église et les autres, la crainte des horreurs d'un schisme et des malheureuses suites d'une éternelle division ne sont que des voiles trompeurs qu'ils voudraient jeter sur les yeux des premiers pasteurs et des princes pour leur ôter, s'ils le pouvaient, jusqu'à la vue du plus affreux des malheurs. Les lumières de l'esprit de votre Éminence sont trop vives et trop perçantes pour nous laisser craindre qu'Elle n'aperçoive pas qu'entre ces deux grands maux, d'abandonner la vérité ou de tomber dans le schisme, quand l'alternative en serait aussi réelle qu'elle est feinte, il n'y aurait pas à balancer dans la préférence que l'une devrait avoir sur l'autre. Nous disons,

Monseigneur, que cette alternative est feinte, votre Éminence le sait, sans comparaison, mieux que nous, que les schismatiques sont ceux qui se séparent de leurs frères, rompent eux-mêmes l'unité, et se révoltent hautement contre les Pasteurs légitimes, qu'on ne peut l'être malgré soi, que le grand saint Cyprien et saint Firmin, son confrère, craignirent si peu ce fantôme qu'ils répondirent l'un et l'autre que si le Pape, saint Étienne, tentait de les excommunier, ils l'excommunieraient lui-même.

« Doit-on d'ailleurs appréhender que des évêques aussi sages et aussi éclairés que ceux qui remplissent les divers sièges de l'Église de ce royaume, veuillent jamais se séparer de la communion de ceux dont ils louent publiquement la sainteté et la doctrine. Mais quand, — ce qu'à Dieu ne plaise, — cet extrême malheur serait tout près d'arriver, y aurait-il un moyen plus sûr et plus efficace pour le prévenir ou le détourner que celui d'attirer sur lui et sur l'Église de France, la bénédiction et la protection invincible du Maître des événements, par un attachement inviolable à l'Évangile, aux remparts de la tradition, à ses vérités et à son langage.

« Nous sommes si sûrs, Monseigneur, de la fermeté de la foi de votre Éminence, de sa confiance en Dieu, de son zèle et de son courage, que nous espérons sans crainte que nous pourrons lui professer jusqu'à la fin de nos jours, une soumission si entière, un dévouement si plein, un attachement si parfait que rien n'altérera jamais la profondeur du respect avec lequel nous avons et nous aurons l'honneur d'être, etc.

A Paris de notre couvent et collège de Saint-Jacques, le 14 janvier 1717[1].

Ce factum avait paru dans les *Nouvelles* d'Amsterdam; il ne portait point d'autre suscription que celle de *Lettre des Dominicains de Paris du Couvent de Saint-Jacques*. C'est par cette voie qu'elle arriva à la connaissance du P. Antonin Cloche, général de l'Ordre. Pareille bravade à l'autorité du Saint-Siège ne pouvait rester impunie. Aussi, dans une lettre du 26 février suivant[2], le Général exprime toute sa réprobation d'une conduite aussi indigne du nom dominicain. Nous y apprenons que c'était le fait surtout de six ou sept meneurs. Déjà, le Général de l'Ordre, averti de ce fâcheux état d'esprit, avait, dans une lettre du 9 février[3], recommandé avec instance aux religieux de Saint-Jacques de s'abstenir de tout ce qui pouvait être considéré

1. Biblioth. de Carpentras, Fonds Mss. N° 150, fol. 123 (Écrit en français et en italien).

2. *Epistolae Encyclicae Magistror. Ord. Praed.* [Arch. Gen.] Cf. Doc. I.

3. Nous n'avons pu retrouver cette lettre dans les *Archives générales* de l'Ordre, soit qu'elle n'ait point été enregistrée, soit que la minute n'en ait pas été conservée.

comme une critique des actes du Saint-Siège et qui tournerait fatalement à une mésestime de l'Ordre, dont l'obéissance au Pape doit demeurer, en toute occurrence, la première loi.

Dans cette lettre du 26 février, par une manœuvre des plus habiles, pour ramener Noël Alexandre à l'obéissance aux ordres du Pape, il lui emprunte ses propres paroles qu'il adresse pour son compte à tous les religieux de Saint-Jacques. Il a soin également de leur rappeler qu'ils ne peuvent se recommander de saint Thomas qu'autant qu'à son exemple, ils se montreront des fils soumis de l'Église. Il terminait en leur enjoignant au nom de l'obéissance de revenir à de meilleurs sentiments ; autrement, ils ne sauraient éviter les peines prévues par les Constitutions de l'Ordre.

A cette lettre des plus comminatoires aucune réponse ne fut faite de la part des religieux de Saint-Jacques. En effet, dans le courant de l'année 1717 et 1718 les disputes autour de la Constitution étaient allées leur train et les esprits de plus en plus se dérobaient à tout conseil. Le 1er octobre 1718 avait eu lieu au Collège de Cholet la rédaction de l'acte d'appel au Concile, contre le Pape et sa Constitution. Parmi les 236 noms qui figurent sur la liste des signataires de l'acte, nous relevons ceux des Pères Sage, Rouvière, Abeille, Drouin et Le Fée[1]. L'Acte d'Appellation n'avait pas tardé à circuler un peu partout, mais surtout dans les couvents. Le 10 octobre, le couvent de Saint-Jacques avait, lui aussi, dressé son acte d'appel, mais non officiellement. Les membres avaient pu s'y inscrire, mais la communauté, comme telle, n'y avait eu aucune part. C'est sans doute pour protester contre les Appelans et aussi pour séparer leur cause de la leur que, deux jours après, le 12 octobre, fut dressée la déclaration suivante :

« Nous, soussignés, conventuels et pères du Conseil du couvent et collège de Saint-Jacques de l'Ordre de Saint-Dominique, assemblés capitulairement pour procéder à l'élection d'un prieur et autres officiers du couvent, nous déclarons que nous sommes soumis et que nous acceptons unanimement de cœur et d'esprit, purement et simplement la Constitution *Unigenitus* et qu'en conséquence, nous révoquons l'appellation, qui a été faite contre elle dans cette commu-

1. *Nomina Magistrorum qui conclusionibus aut appellationibus suprascriptis suffragati sunt.*

Sur ces divers personnages on pourra consulter notre nouvelle édition des *Scriptores Ordinis Praedicatorum*. SAECULUM, XVIIIum.

nauté, le 10 octobre 1718; nous la déclarons nulle et de nul effet. L'original de la dite appellation qui n'a été transcrit sur aucun de nos registres, mais qui est seulement venu entre les mains du Conseil est et demeure supprimé. Nous supplions très humblement Mgr l'Archevêque de recevoir notre soumission et de donner ses ordres pour faire supprimer pareillement la copie de ladite appellation déposée dans les registres de son tribunal. Fait le 12 octobre de l'année 1718.

En foi de quoi nous avons souscrit : *fr. Georges Thomas Guinvilla*, supérieur du Couvent, *fr. Drugeon*, *fr. de Amicis*, *fr. de Vignes*, *fr. J.-B. Monnier*, *fr. Louis-François Montelier*, *fr. Torombar*, *fr. Joseph Roux*, *fr. Claude Véron*, *fr. Antoine Valez*[1].

Il est à présumer que cette soumission n'était le fait que d'un petit nombre de religieux et que la masse des Appelans persévérait dans le refus d'obtempérer aux ordres du Saint-Siège. En tout cas, nous remarquerons l'abstention du P. Alexandre. Cependant, le P. Cloche, jaloux de l'honneur de son Ordre, et craignant que la faute de quelques-uns ne rejaillît sur le corps tout entier pour compromettre, aux yeux de l'Église, son renom d'orthodoxie, n'a de repos qu'il n'ait brisé l'opposition. Le 6 décembre, il adresse à l'Ordre en France une lettre encyclique[2] plus pressante et plus forte que la précédente. Il dit d'abord toute sa douleur du peu d'effet produit par sa lettre du 25 février 1717, adressée aux religieux du Couvent de Saint-Jacques; depuis, sa tristesse s'est accrue en les voyant, eux aussi, en appeler de la Constitution de Clément XI. Leur exemple a entraîné d'autres religieux du Couvent de Saint-Honoré, ainsi que du Couvent de Gonesse. Avec plus d'énergie que jamais, il proteste et annule tout ce qui aurait pu être fait soit officiellement, soit à titre privé contre les injonctions du Souverain Pontife. L'excommunication *ipso facto* est encourue par tous ceux qui contreviendront à ses ordres réitérés. Les peines les plus graves sont prononcées contre tous ceux qui suivraient les Appellans dans leur révolte et, pour ceux qui, déjà compromis, ne reviendraient pas à résipiscence dans l'espace de trois jours. Cette circulaire devra être lue dans toutes les maisons de l'Ordre en France.

Quel effet produisit-elle? Encore que les documents ne soient point très abondants, ils n'en sont pas moins fort significatifs. De l'aveu du Général lui-même, il demeurait à Saint-Jacques un foyer très ardent de rébellion. Étrange entêtement de la part

1. Bibl. Carpentras, Mss. 150, fol. 125.
2. Voir *Doc.* II

d'individus qui voient se liguer contre eux les trois autorités dont un signe, en d'autres temps, les eût trouvés obéissants, peut-être jusqu'à l'obséquiosité. Ni l'autorité du Pape, ni celle du roi, ni celle du général, ne sont capables de les vaincre. Ils se sont butés. Le prieur donne le ton : bien loin d'obtempérer aux ordres qu'il a reçus, il est devenu le boute-feu de la résistance.

En effet, tout au début de 1721, on a fait circuler une liste, rendue bientôt publique, de ceux qui ont renouvelé leur appel; nous y rencontrons, en bonne place, le P. Gautier, « Docteur et Prieur du grand Couvent de la rue Saint-Jacques », le P. Rouvière, lui aussi de Saint-Jacques et docteur de Sorbonne, s'est également fait inscrire. Or, le 8 mars, le Prieur est mandé chez M. De Baudry, lieutenant général de police, pour être interrogé sur les six chefs suivants d'accusation : 1° Si c'est son nom qu'on lit sur la liste; 2° si c'est de son consentement qu'il y a été mis; 3° qui lui a présenté l'acte à signer; 4° en quel temps il a signé; 5° quels motifs il a eus de signer; 6° en quel greffe l'acte a été déposé. Le 11 mars, le P. Rouvière subit le même interrogatoire et tous les deux, ainsi que les autres prévenus, maintiennent leur acte d'appel[1]. Sur ces entrefaites, le P. Gautier se démet de sa charge de Prieur; il n'en devient que plus ardent à la lutte. Aussi, par lettre de cachet du 5 novembre, il se voit exclu des assemblées de la Faculté de Paris et interdit des fonctions du Doctorat, à cause d'un discours prononcé à l'occasion d'une thèse de *Vesperie*, où il a parlé en faveur de l'appel. Heureusement pour lui, un mois après, la lettre est révoquée, par le crédit de S. A. S. Madame la Princesse de Conti, seconde douairière, dont le Père est confesseur[2]. Il paraît avoir voulu longtemps encore entretenir les dissensions dans le couvent de Saint-Jacques, puisqu'une nouvelle lettre de cachet, en date du 6 octobre 1724, « ordonna au Prieur des Dominicains de la rue Saint-Jacques à Paris, d'assembler sa Communauté, pour qu'on y dépose le P. Gautier, docteur de la Faculté de Théologie de Paris, de la charge de secrétaire et qu'on en choisisse un autre, qui s'en acquitte avec plus de circonspection[3] ». Saint-Jacques avait encore quelques autres « Appelans » notoi-

1. *Preuves de la liberté de l'Église de France*, etc., p. 59.
2. *Ibid.*, p. 74.
3. *Ibid.*, p. 148.

res : par exemple ce P. d'Albizzi, qui, le 27 mars 1715, fut saisi au moment où il s'apprêtait à monter en chaire dans l'église Saint-Benoît, à Paris; il était conventuel de Saint-Jacques. Pareillement, le P. Alissan, docteur en Sorbonne, dont la résompte, en mars 1719, est arrêtée par lettre de cachet[1]. Ils étaient aussi du couvent de Saint-Jacques, ces Pères Robinet et Bompart, éloignés de Paris par lettre de cachet du 19 juillet 1722; leur crime, dit le tendancieux auteur du *Recueil*, était d'avoir dit, en voyant passer le Père de la Place, plus lié avec les Jésuites qu'avec les Frères : « *Voilà la belle âme* »[2].

Le 18 février 1723, une lettre de cachet casse l'élection du P. Sabatier, comme professeur de philosophie, au couvent de Saint-Jacques. Il y a plus, en vue de procéder à une épuration, le 15 août 1722, le comte de Maurepas, secrétaire d'État, adresse une lettre aux Jacobins du grand couvent de Paris, portant « que les intentions de Son Altesse Royale sont que dans le choix qu'ils feront à l'avenir des Religieux conventuels et des Régents de leurs Écoles, ils n'en admettent aucun qui ne soit soumis à la Constitution, avec ordre de l'avertir de la manière dont on se sera conformé à la volonté de Sa Majesté[3]. C'est dans cet esprit que près de deux ans plus tard, par lettre royale en date du 13 janvier 1724, il était enjoint à M. d'Argenson, lieutenant général de police, d'assister en qualité de commissaire au Conseil des Jacobins de la rue Saint-Jacques, où l'on doit procéder à la nomination des gradués, pour qu'il ne se passe rien de contraire aux intentions de Sa Majesté[4].

En publiant ces témoignages fort tristes de la rébellion d'un certain nombre de religieux de Saint-Jacques, nous ne voulons point étaler à plaisir les défaillances d'un corps illustre, — somme toute, l'attitude des Jacobins est moins déplorable encore que celle d'autres familles religieuses, dont il ne nous appartient pas de parler ici, — nous avons voulu seulement montrer, par les faits, en quel milieu se trouvait le P. Alexandre et à quel-

1. *Ibid.*, p. 41.

2. *Ibid.*, p. 92. Le même *Recueil*, qui raconte des faits exacts, mais dans un esprit faux, rapporte (p. 89), que le 27 juin 1722, « deux Jacobins du grand couvent de Paris, étant après à copier les *Enluminures* sur la Constitution, qui ne faisaient que de paraître, et qui étaient alors fort rares, un de leurs faux frères les va dénoncer; la Cour envoye chez eux deux Commissaires du Châtelet pour y faire la visite ».

3. *Recueil*, etc., p. 95.

4. *Ibid.*, p. 128.

les difficultés devait se heurter toute tentative pour ramener l'illustre vieillard. Essayons de faire tout le jour possible, et s'il restait quelques points obscurs, nous serons des premiers à les signaler. *(A suivre).*

Rome. Remi COULON, O. P.

## DOCUMENT I.

Nos Fr. Antoninus Cloche, sacrae Theologiae Professor, totius Ordinis Praedicatorum humilis Magister Generalis et servus.

In publicis Nuntiis Amstelodamensibus Epistolam Dominicanorum Parisiensium Cœnobii S. Jacobi nomine die 14 Januarii proxime praeteriti scriptam legentes, ingens, et attonitus nos primum stupor corripuit : moxque ausum a reverentiâ in Apostolicam Sedem tam absonum considerantes penè cohorruimus. Nunquam enim nostram venisset in mentem, ullos ex Dominicanis, quos perpetuum, et hactenus inviolatum erga Summum Pontificem nostri Ordinis obsequium commendat, ab eo discessuros. Sed magnâ nostri animi perturbatione, quod nunquam eventurum putabamus, accidisse cognovimus. Nostrum ideò esse duximus tantum nefas non dissimulare silentio, nec pati, ut paucorum malè sanum consilium caeterorum ex nostris, qui Sedi Apostolicae obedientiam, quam sincerus quisque Catholicus ei debet, constanter profitentur, inculpatam innocentiam in criminis societatem trahere videatur. Quapropter eam epistolam Fratrum Parisiensium nomen praeferentem, ac tali nomine praefixo typis Batavicis evulgatam, indignam, quae nostrorum cuiquam adscribatur, declaramus · illamque juremerito improbantes, ut hanc omninò haud ferendam culpam ab Ordine nostro amoliamus, quantus ex tanto ausu nos maeror perculerit, et quam justa indignatio caeteros ex nostris teneat, notum esse volumus. Nemo siquidem ex nostris, qui se Dominicanum esse non oblitus fuerit, improbare ultrà non potest, quae Parisiensium pauci sui non memores officii, fecerunt, cum è probis, et cordatis nemo in eâ epistolâ venerationem, quam noster Ordo nunquam non in Apostolicam Sedem professus est, agnoscat; nec observantiam, quâ Summum Pontificem, Ecclesiae visibilis caput, semper coluit : nec eam doctrinam, quâ nos Divus Thomas instruxit, quamque in nostris passim scholis ex illo tradimus : nec verba Dominicanorum spiritum decentia comperiat.

Hoc ex nostris cuiquam potuisse crimen impingi, cogitare nunquam potuissemus, nisi hoc ineunte mense certiores facti, sex aut septem nostrorum in Parisiensi Cœnobio degentium Patri Provinciali, Cœnobii Moderatori, aliisque Patribus meliora, et religiosiora suadentibus reluctatos, Consilium a Dominicanâ in Summum Pontificem veneratione tam alienum spiritu vertiginis, et erroris abreptos iniisse, exploratum jam satis haberemus. Huic quidem malo tempestivè sperabamus occurrere, et eorum, qui sese tali contumaciae immiscere medita-

rentur, effrenem ab illorum officio defectionem compescere : eâque de causâ ad Cœnobii Parisiensis Priorem statim die 9 Februarii seriò scripsimus, ut Fratres commoneret, ne quis ex eis ab obsequio Sedi Apostolicae debito ullo unquam pacto desciscceret, nec quidquam, quod Ordinem nostrum dedeceret, hâc in re faceret : utque omnes attentè sibi proponerent, nostrum Ordinem, cui proprium semper fuit, Ecclesiae jura, Summique Pontificis auctoritatem tueri, nunquam hactenus eam subiisse notam, quâ violatae obedientiae crimine insimuletur. Nec profectò ii pauci, qui sana consilia non audientes eâ, quam caeteri quique religiosiores detestantur, labe se macularunt, facile in tantum probrum incurrissent, si quae ipsis non ignotus è nostris Auctor in epistolâ Dedicatoriâ ad Summum Pontificem Clementem XI suis Commentariis in Evangelia praefixâ, veritati obtemperans, non ita dudum scripsit, ob oculos habuissent, quae plane ipsos latere non possunt. Verba quae hac de re scribit, Catholicorum cujusque animo infigenda perpendant. De Summo Pontifice loquens : « Hic, inquit ille, non modo ovium Christi, sed et Pastorum omnium unus est Pastor, vocatus non in partem sollicitudinis, ut caeteri; sed in plenitudinem potestatis. Hunc ut omnium Christianorum Patrem, ac Doctorem revereri, audire, ejusque auctoritati de scripturis sanctis depromptae, ejus Constitutionibus ,ac Decretis spiritualem Ecclesiae statum et animarum salutem spectantibus parere necesse est omnes, qui salvi per Christum esse velint ».

Haec sentire omnes debent, qui se Divi Dominici Filios, ac Divi Thomae discipulos reverâ profitentur, cum nemo se Dominicanum sincerum probare possit, qui Ecclesiae Romanae obsequio indivulso non jungatur, perfectâque obedientiâ Summum Pontificem non veneretur.

Quae cum ita sint, epistolam a paucis sui religiosi officii oblitis, nullâ Ordinis auctoritate fultis, nobis omninò insciis conscriptam, a nobis et ab omnibus Religiosis meliora sentientibus improbatam ejuramus, ac tanquam indignam, quae ab ullo Dominicanorum scripta sit, non sine justa indignatione agnoscimus. Quamobrem iis omnibus ex nostris, quicumque ii sint, qui vel epistolam conscripserunt, vel eidem suum nomen subcriptione apposuerunt, vel eam aliâ quavis ratione probaverunt, in virtute Spiritus Sancti, et sanctae Obedientiae et sub formali praecepto mandamus, ut eam epistolam omninò abdicent, ejurent, ac detestentur : religiosèque ad se redeuntes crimen, quo sanctiores ex nostris Legibus violaverunt, atque ab obedientiâ Summo Pontifici debitâ defecerunt, sincera pœnitentiâ expient; malum exemplum, quod praebuerunt, seriò corrigant : ac maculam, quâ se fœdarunt, agnitâ, dolenterque defletâ, emendatâque culpâ eluant. Secus facientibus, nullâ cujusquam ratione habitâ, iis pœnis, quas in hujusmodi criminum reos nostrae Leges constituunt, in sontes nos animadversuros denunciamus. Datum Romae die 26 Februarii 1717.

Fr. Antoninus Cloche,
*Magister Ordinis.*

[Arch. Gen. Ord., *Epistolae Encyclicae Magistror. Ord. Praed. ab an.* 1611 *ad an.* 1720].

## DOCUMENT II.

RR. admodum PP. Provincialibus, Vicariis, Prioribus, Superioribus ac fratribus universis provinciarum, congregationum ac conventuum Ordinis Fr. Pr., Regni Galliae.

Nos fr. Antoninus Cloche, S. Theologiae professor, totius Ordinis Pr. humilis Mgr. Glis. et servus, salutem et Summo Pontifici obedientiam.

Spes hactenus nobis fuerat, religiosos nostros collegii Parisiensis Sancti Jacobi non discessuros ab obedientia, quam Summo Pontifici debemus, quaeque iis enixe nostris litteris die 25 februarii anno 1717 injuncta est. Eos ita facturos arbitrabamur, quod secus facere omnino alienum esse a nostro instituto et majorum nostrorum exemplis atque a nostrae scholae doctrina, illos minime latet, sed nostram ii spem fefellerunt ac ingenti nos percutit eorum inobedientia mœrore, eoque magis quod sui a nobis officii moniti non solum priorem culpam ob quam illos ut ad se redirent commonueramus non emendârunt, sed crimina criminibus cumulantes, irreligioso ausu ac interposita appellatione appellantibus adhaerentes contra Constitutionem Sanctissimi D. N. Clementis XI quae incipit *Unigenitus* pertinacem contumaciam adjecerunt. Nostrum praesertim dolorem auget quod pravo contumacium exemplo alii fratres Conventus Parisiensis in via Sancti Honorati et Conventus Gonessiae ad hoc ipsum faciendum pertracti sunt. Crimen in nostro usque adhuc Ordine nunquam tentatum, nec ferre, nec dissimulare possumus, ne latius periculosa cogitatione malum serpat, nostri muneris partes esse ducimus improbare ac annullare nullaque esse et annullata declarare, uti tenore praesentium et officii nostri auctoritate annullamus, cassamus, improbamus, et detestamur quaecumque nostri fecerunt vel appellatione, vel adhaesione contra Constitutionem *Unigenitus* sive facta ea sint a tota conventuum communitate sive privatim et in particulari a fratribus. Eadem auctoritate nulla pariter declaramus caetera quoque omnia quae in aliis provinciis, et congregationibus totius Regni Galliae contra eamdem Constitutionem *Unigenitus* vel appellatione vel adhaesione, si forte aliqui malo ducti spiritu (quod non putamus) sese contumacibus adjunxerint.

Quapropter, ut Ordinis nostri obsequium in Sanctissimam Sedem, atque in Summi Pontificis auctoritatem inviolatum perstet, omnibus et singulis fratribus Ordinis nostri in eodem regno Galliae nobis quomodolibet subjectis, in virtute Spiritus Sancti et Sanctae Obedientiae, necnon sub formali praecepto injungimus ac mandamus ut eam Constitutionem *Unigenitus*, qua par est reverentia, suscipiant ac sincera obedientia venerentur, si qui contrariam facere praesumpserint, declaratione eos in paenam excommunicationis ipso facto absque ulla declaratione incurrisse; quos insuper privatione vocis activae et passivae, omnium graduum, officiorum, ac dignitatum quibus gaudent, ac praeterea inhabilitate ad ea recuperanda mulctatos decernimus.

Proinde omnibus fratribus sub eodem formali praecepto et sub eadem pœna excommunicationis et privationis vocis activae et passivae, graduum, officiorum, dignitatum, et inhabilitatis in futurum ad eadem omnia inhibemus ne appellationem quocumque modo contra praefatam Constitutionem *Unigenitus* interjicere aut factae adhaerere audeant et si quam appellationem fecerint, aut factam approbaverint eique adhaeserint, nisi intra tres dies a praesentium notitia omnino retractent atque retractationis et obedientiae legitimam testificationem ad Nos mittant, pœnas supradictas incurrisse dicimus et declaramus.

Ut vero nostra mens nostraque jussa neminem lateant; utque omnes religiosi cum nostra voluntate ut praestandum illis est, omni submota excusatione, nulloque interposito obtentu ac impedimento consentiant, praecipimus in virtute Spiritus Sancti et Sanctae Obedientiae, necnon sub formali praecepto, omnibus et singulis Provincialibus et Vicariis Congregationum regni Galliae, ut has nostras litteras ad omnes conventuum superiores mittant, iis sub eodem formali praecepto injungentes ut publice coram fratribus legendas curent et in actu conventus ad illarum memoriam et executionem referant. Omnibusque praecipimus ut quamprimum suae nos obedientiae certiores faciant.

Verum enim vero quanto nos mœrore illorum qui obedientiae obliti tanto se scandalo immiscuerunt, contumacia afflixit, ex adverso, plurimum nos consolata est caeterorum omnium obedientia, qui secus ac alii religiose perpendentes, quam venerationem apostolicis debeant Constitutionibus, consulentes ideo saluti suarum animarum ac a doctrina nostrae scholae non abscedentes Constitutionem *Unigenitus* sincere venerantur, aliis quoque omnibus pontificiis constitutionibus ac decretis prompto semper obsequio obtemperaturi, eos porro qui tam laudabiliter ut nostri Ordinis religiosos decet se gesserunt, quam efficacissime hortamur, iisque praecipimus, ut eamdem erga Sanctissimam Sedem reverentiam magis magisque religiose conservent; et ne illorum meritum praemio careat, Apostolicam Benedictionem jussu Sanctissimi Domini Nostri Clementis XI, iis impertimur.

Datum Romae in conventu nostro Sanctae Mariae supra Minervam, die 6a Xbris, anni 1718.

Fr. Antoninus Cloche,
*Magister Generalis Ordinis.*

Locus † Sigilli.

[L'original signé et scellé de cette pièce se trouve à la Bibl. de Carpentras, Recueil intitulé : *Scritture intorno alle controversie gallicane*, 3e *vol.*, Cote 150, fol. 166.]

# NOTE

## *GRATIEN ET LA CONFESSION.*

Les études de M. Vacandard sur la pénitence et la confession ont une autorité universellement et justement reconnue. Il nous semble cependant que sur un point de l'histoire de la confession au Moyen Age, M. Vacandard a accordé trop de crédit à *l'Histoire de la Théologie positive* de M. Turmel qu'il nous dit « avoir mis particulièrement à contribution pour l'étude des premiers scolastiques ». Il s'agit du cas de Gratien au sujet duquel nous lisons, dans le *Dictionnaire de théologie*, à l'article Confession, t. III, col. 881, l'appréciation suivante :

« Au XIIe siècle, tous les docteurs, sauf un seul, considèrent la confession comme obligatoire. Le dissident est Gratien. Le docteur de Bologne procède à la manière d'Abélard dans son *Sic et non*. Il examine successivement les textes bibliques et patristiques favorables ou défavorables à la confession, et il en forme deux listes qui se font en quelque sorte équilibre... Gratien, après avoir mis sous les yeux du lecteur ces deux séries parallèles de textes contradictoires, conclut définitivement : « Nous avons exposé brièvement les autorités et les raisons sur lesquelles repose chacune des théories de la confession et de la satisfaction : Je laisse au lecteur le droit de choisir entre les deux ; chacune, en effet, compte parmi ses partisans des hommes sages et religieux. »

M. Turmel, auquel M. Vacandard renvoie pour l'analyse de la discussion de Gratien, trouve cette conclusion « stupéfiante[1] ». Il est en effet bien surprenant qu'à une époque où tous les théologiens, même le sceptique Abélard, affirmaient l'obligation de la confession, ce soit le prince des canonistes qui l'ait mise

1. *Op. cit.*, p. 456. C'est dans le 1er volume, à la théologie patristique de la Pénitence, pp. 454 à 456 de la 3e édition, que l'opinion de Gratien est le plus longuement exposée.

en doute, et cela, dans les mêmes pages où il a fondé, on le reconnaît, la preuve patristique de la confession[1].

L'étrangeté du fait n'est sans doute pas une raison de le nier, elle nous a toutefois décidé à lire la dissertation de Gratien. Cette lecture est « un peu laborieuse », comme le note M. Turmel[2], mais elle nous a donné la conviction que la thèse discutée et laissée sans solution n'est point celle de l'obligation pratique de la confession. La question posée est plus spéculative et plus difficile. Il s'agit de savoir si la confession est tellement nécessaire que le pécheur auquel elle est possible ne puisse être pardonné avant ou sans l'absolution.

Gratien ne doute pas de l'obligation pratique de la confession; après avoir laissé au jugement du lecteur la conclusion définitive de sa longue discussion, il donne, comme conclusion pratique, les prescriptions d'un pénitentiel qu'il attribue à Théodore de Cantorbéry et qui reproduit avec quelques gloses très significatives[3], le canon 33e du concile de Châlons de 813. En voici le texte; nous mettons entre parenthèses les gloses additionnelles et, entre crochets, les variantes qui différencient le texte cité par Gratien de celui du concile de Châlons.

*Quidam Deo solummodo confiteri debere peccata dicunt (ut Graeci). Quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent (ut fere tota sancta Ecclesia). Quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam : ita dumtaxat et Deo, [ut Deo] qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra [peccata nostra confiteatur] (et hoc perfectorum est), ut cum David dicamus : Delictum meum cognitum tibi feci, et injustitiam meam non abscondi : Dixi ; confitebor adversum me injustitias meas Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei. Et secundum institutionem Apostoli [Sed tamen Apostoli institutio nobis sequenda est ut] confiteamur alterutrum peccata nostra et oremus pro invicem ut salvemur. Confessio itaque quae (soli) Deo fit (quod est justorum) purgat peccata ; ea vero quae sacerdoti fit, docet qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque salutis et sani-*

1. « On peut dire en un certain sens que Gratien fonda la preuve patristique de la confession. » TURMEL, *op. cit.*,

2. *Loc. cit.*, p. 455, note 4.

3. Les gloses sont peut-être de Gratien lui-même, car le texte du même canon pénitentiel ne les a pas dans les collections d'Yves de Chartres et de Burchard de Worms. D'après l'étude de M. Paul Fournier, *Le décret de Burchard de Worms*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*. T. XII, p. 699, le *Décret* de Burchard serait la source des *Capitula* apocryphes de Théodore de Cantorbéry.

*tatis [sanctitatis] auctor et largitor, plerumque hanc praebet suae potentiae, [pœnitentiae] invisibili administratione, plerumque medicorum operatione*[1].

La comparaison des deux textes ne permet aucun doute sur la pensée de celui qu'adopte Gratien comme conclusion pratique de sa discussion théorique. Le rédacteur du canon de Théodore est non seulement persuadé de l'obligation de la confession, mais il glose le texte du concile de Châlons, de façon à prévenir les objections qu'on pourrait en tirer contre cette obligation.

C'est, qu'en effet, le concile n'est pas aussi catégorique qu'on pourrait le désirer. Il affirme bien que la confession aux prêtres est d'institution apostolique et, qu'en conséquence, nous devons nous confesser et à Dieu et aux prêtres; mais il ne condamne pas explicitement ceux qui disent que la confession à Dieu suffit; il reconnaît même que cette confession à Dieu peut suffire et qu'elle est d'efficacité supérieure à celle qu'on fait aux prêtres, puisque celle-ci ne nous enseigne que les moyens d'arriver au pardon, tandis que la première l'obtient. Ceux auxquels la confession répugne ne vont-ils pas en conclure : Je sais moi-même ce qu'il faut faire pour expier mes péchés, je n'ai donc besoin que de me confesser à Dieu?

Le pénitentiel de Théodore prévoit cette objection et cependant, lui non plus, ne condamne pas absolument l'opinion respectée par le concile de Châlons. Mais en l'attribuant aux gens de méprisable autorité que sont pour les latins d'alors les schismatiques grecs, *ut graeci*, et en lui opposant l'opinion de la presque universalité de la sainte Église, *ut fere tota sancta Ecclesia*, il ne laisse plus la liberté du choix à son lecteur. Il ne nie pas que la confession à Dieu seul puisse remettre les péchés, mais seulement chez les justes et les parfaits qui n'ont que des péchés véniels, *et hoc perfectorum est, quod est justorum*. Quoi qu'il en soit de l'efficacité de la confession à Dieu, nous sommes tenus de nous conformer à l'institution apostolique. Le concile n'avait fait que rappeler cette institution, le pénitentiel insiste sur l'obligation qu'elle nous crée : *sed tamen Apostoli institutio nobis sequenda est*. Et cependant, malgré son désir indéniable d'établir la nécessité de la confession, il n'ose pas

1. Decreti, P. IIa, Causa XXXIIIa, Q. IIIa, de Pœnitentia, Dist. Ia, c. 90. *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1562. Nous avons pris dans MANSI, *Coll. Conc.* t. XIV, col. 100 le texte du canon 33e du Concile de Châlons.

dire que la contrition intérieure et la confession à Dieu n'ont pas en elles-mêmes la vertu de remettre les péchés; c'est donc que la thèse des Grecs et des rares membres de la sainte Église qui sont de leur avis a quelque valeur, une valeur qui embarrasse les défenseurs de la confession obligatoire et oppose à leur conviction une difficulté qu'ils ne savent comment résoudre.

Un résumé de la discussion de Gratien va nous donner les raisons de cet embarras. Nous comprendrons pourquoi le célèbre canoniste le partage, et pourquoi, malgré son désir manifeste de fonder théoriquement l'obligation pratique et certaine de la confession des péchés graves, il n'a pas pu donner à l'opinion pour laquelle il ne cache pas ses préférences, une évidence qui lui permette de l'imposer à ses lecteurs.

Gratien ne se demande donc pas si la confession est obligatoire, mais s'il est possible qu'un pécheur quelconque, pécheur public ou pécheur secret, obtienne la rémission d'une faute grave, *criminis*, par la seule contrition du cœur et la pénitence secrète, sans confession orale et sans l'intervention du jugement du prêtre. *Utrum sola cordis contritione, et secreta satisfactione absque oris confessione quisque possit satisfacere...* Il y en a qui disent, en effet, que tout pécheur *quemlibet* obtient son pardon en dehors du jugement du prêtre. *Sunt enim qui dicunt quemlibet criminis veniam sine confessione facta ecclesiae et sacerdotali judicio promereri*[1]*?*

Comme on le fait toujours en pareil cas, il expose d'abord l'opinion qui lui déplaît, qu'il défendra mollement et qu'il laissera finalement en état d'infériorité manifeste.

L'exposé de cette première opinion occupe, dans Migne, onze colonnes dont sept sont remplies par une discussion sur les nombreux cas où d'après le droit civil et les Pères de l'Église, l'intention suffit pour rendre l'homme criminel. Cette digression est motivée par le fait que l'argument foncier de ceux qui défendent la suffisance de la pénitence intérieure est, qu'aux regards de Dieu et du droit, c'est l'intérieur qui compte pour le repentir comme pour le péché.

Dès lors qu'un homme a promis de se confesser, dès qu'il a dit *confitebor* d'un cœur vraiment contrit, avant même que la confession ne soit faite, son péché lui est pardonné; c'est le psalmiste qui nous l'assure : « *Dixi: Confitebor adversum me*

1. P. L., *loc. cit.*, col. 1519.

*injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei.* Sur quoi saint Augustin a raison de s'écrier : *Magna pietas Dei, ut ad solam promissionem peccata dimiserit... votum enim pro opere reputatur*[1]. » Comment Dieu tiendrait-il moins compte de l'intérieur que le législateur humain? Un cœur converti ne peut pas être encore en état de péché, à la fois vivant et mort, ami et ennemi de Dieu, illuminé par la grâce et enténébré par le démon. Jésus a purifié le lépreux avant de l'envoyer aux prêtres. Lazare est ressuscité avant de sortir du tombeau. Le pécheur ne viendrait pas à la confession demander la pénitence s'il n'était déjà ressuscité et aimant Dieu d'une dilection incompossible avec le péché. Ce n'est donc pas dans la confession que le péché est remis, puisque la rémission la précède. La confession est le signe et non point la cause du pardon, comme la circoncision était, dans Abraham, le signe et non point la cause de la justification. *Non ergo in confessione peccatum remittitur, quod jam remissum esse probatur. Fit itaque confessio ad ostensionem pœnitentiae, non ad impetrationem veniae, et sicut circumcisio data est Abrahae in signum justitiae, non in causam justificationis, sic confessio sacerdoti offertur in signum veniae acceptae non in causam remissionis accipiendae*[2]. Telles sont les idées et telle est la conclusion que Gratien, dans cette première partie de sa discussion, appuie sur le témoignage de cinq textes de Pères[3] et d'une quinzaine de citations scripturaires commentées avec la méthode exégétique du temps.

Le sens de ces premières conclusions va encore être précisé par celui de la thèse qu'il leur oppose et qu'il défend beaucoup plus longuement en vingt-cinq colonnes (1531-1556), citant cette fois encore une quinzaine de textes ou faits de la Sainte Écriture et quarante-huit témoignages patristiques demandés à saint Cyprien, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, saint Léon et saint Grégoire. Cette longue liste de citations patristiques, qui fait plus qu'*équilibre* à la première, tend à prouver que, sauf le cas où le pécheur n'a pas le temps de se confesser et de satisfaire, la rémission n'a pas lieu avant qu'il n'y ait eu réellement confession au prêtre et satisfaction.

1. C. 4 et 5, col. 1521.
2. Col. 1531.
3. Deux phrases de saint Ambroise, un texte très court de saint Augustin, et deux citations du *Liber de vita contemplativa*, faussement attribué à Prosper d'Aquitaine. Nous ne comptons pas les citations invoquées dans la digression sur la culpabilité des intentions criminelles.

La proposition de la thèse est déjà claire : *Alii e contrario testantur dicentes sine confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato posse mundari si tempus satisfaciendi habuerit.* Elle se précise encore dès le premier texte cité de saint Ambroise : *Non potest quisquam justificari a peccato nisi ante fuerit peccatum confessus*, et la formule des conclusions ne permet pas de douter qu'il s'agit bien de prouver que le pécheur ne saurait être pardonné avant qu'il n'ait été jugé et absous par le prêtre, sauf le cas d'impossibilité où le désir de la confession remplace la confession. *Ex his itaque apparet quod sine confessione oris et satisfactione operis peccatum non remittitur : Nam si necesse est, ut iniquitates nostras dicamus, ut postea justificemur ; si nemo potest justificari a peccato, nisi antea confessus fuerit peccatum ; si confessio paradisum aperit, veniam acquirit... concluditur ergo quod nullus ante confessionem oris et satisfactionem operis peccati abolet culpam*[1]. Avant d'être purifié, le lépreux avait déclaré sa lèpre. La contrition du cœur et le désir de la confession sont déjà, sans doute, une grâce de l'Esprit-Saint, une résurrection comparable à celle de Lazare, une illumination, mais ce n'est pas encore la pleine rémission du péché. *Sicut enim in baptismo remittitur peccatum et tamen ejus pœna reservatur, sic per contritionem cordis quisque a Deo ressuscitari dicitur, licet adhuc reatu peccati reservatur*[2].

Survient alors une instance en faveur de la première opinion. On y explique que les autorités précitées en faveur de la confession, ou bien ne donnent que des conseils, ou ne visent que la pénitence intérieure ; on y concède cependant que la confession et la pénitence publique sont nécessaires pour la rémission des fautes publiques, mais on maintient qu'il n'est pas nécessaire de confesser les péchés secrets, qu'on peut les expier sans l'intervention du jugement du prêtre. *Latentia vero peccata non probantur sacerdoti necessario confitenda et ejus arbitrio expianda*[3]. L'instance reste dans le sens de la thèse, il s'agit toujours de la nécessité de la confession en tant qu'elle est fondée sur la nécessité de l'intervention du prêtre pour assurer auctoritativement la valeur et l'efficacité de l'expiation, *ejus arbitrio expianda.*

C'est sur la causalité efficiente et nécessairement requise de

1. Col. 1541 et 1542.
2. Col. 1556.
3. Col. 1558.

la sentence et de la prière des prêtres et sur la valeur qu'elle donne à la pénitence des pécheurs qu'insiste la réponse. Gratien développe cette seconde réponse avec une complaisance aussi marquée qu'il l'a fait pour la première, beaucoup plus longuement que l'instance[1]. Il y rappelle d'abord que les Pères qu'il a précédemment cités n'ont excepté aucun péché grave quand ils ont requis, pour leur rémission, l'intervention de l'Église. *Porro sine confessione oris, si facultas confitendi non defuerit, aliquod grave delictum expiari auctoritati penitus probatur adversum. Quo modo enim secundum auctoritatem Leonis Papae sine supplicationibus sacerdotum indulgentia nequit obtineri, si sine oris confessione a peccato possumus emundari ? Quis enim supplicabit pro peccato quod nescit ? Item quomodo secundum Augustinum frustrat claves ecclesiae qui sine arbitrio sacerdotis pœnitentiam agit, si sine oris confessione criminis indulgentiam impetrat ? Item quomodo secundum Ambrosium jus ligandi et solvendi solis sacerdotibus a Domino creditur esse permissum, si quisque suo arbitrio seipsum peccando ligat... atque post satisfactionem absque sacerdotali judicio seipsum Deo vel altari ejus reconciliat ?*[2] Viennent ensuite quelques autorités scripturaires dont une citation du Lévitique avec commentaire d'Origène. Gratien cite Origène sans le nommer, attachant sans doute plus de prix à la pensée du grand docteur qu'à son autorité contestée. La réponse se termine par un long passage très explicite du livre *De vera et falsa pœnitentia* faussement attribué à saint Augustin et par la citation du texte classique de saint Léon : *Sufficit illa confessio quae primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis pœnitentium precator accedit*[3].

Après lecture de ce plaidoyer, le lecteur n'a pas de peine à reconnaître que la seconde opinion a toutes les préférences de Gratien. On est plutôt surpris qu'il ne l'impose pas comme une conviction parfaitement établie et qu'il se trouve des hommes sages et religieux pour défendre la première thèse. Et cependant Gratien avait raison de ne pas donner comme évidente la thèse qu'il défendait; l'Église ne l'a pas acceptée. Entre la première thèse : *tout pécheur ou au moins tout pécheur secret est réconcilié à Dieu par la pénitence intérieure avant et sans la confession*, et la seconde : *aucun pécheur, coupable de faute grave*

1. L'instance n'occupe qu'une colonne et demie, 1556-1558; la réponse en a plus de quatre (1558-1562).

2. Col. 1558.

3. Col. 1562.

*publique ou secrète, ne peut être réconcilié avant et sans la confession, si la confession est possible*, il y a une position intermédiaire, celle qui sauvegarde à la fois et l'efficacité de la pénitence intérieure toujours reconnue par l'Église, et celle de la pénitence sacramentelle aussi bien que l'obligation de la confession qui courrait risque d'être méconnue par ceux qui soutiendraient la suffisance de la pénitence intérieure. Cette thèse intermédiaire est celle qu'a développée saint Thomas[1] et que le concile de Trente a définitivement consacrée en disant : « *Docet sancta synodus etsi contritionem... aliquando charitate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc Sacramentum actu suscipiatur ; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine Sacramenti voto quod in illa includitur, non esse abscribendam.* Sess. XIV, cap. 4[2]. Cette définition reconnaît à la pénitence intérieure la vertu purificatrice que le concile de Châlons revendiquait pour elle, mais en même temps, elle explique que le chrétien, qui reçoit par l'intercession de Jésus-Christ cette contrition, ne peut l'avoir, comme le dit saint Thomas, sans l'union de cœur avec le Maître et, par conséquent, sans l'acceptation et le désir des moyens de pénitence qu'il a institués dans son Église. Déjà Gratien reconnaissait que le désir de la confession justifiait le pénitent qui n'avait pas le temps de recevoir en fait le sacrement, mais il ne voyait pas comment on pouvait sauvegarder l'efficacité et la nécessité du sacrement, si on admettait que la rémission du péché pût précéder l'absolution chez celui auquel il était loisible de la demander. Après lui, et sous la pression des objections de ceux qui soutenaient que le même homme ne pouvait pas être à la fois contrit et pécheur, on reconnut que le vœu du sacrement, qui suffisait en cas d'impossibilité de confession, pouvait suffire aussi avant la confession. L'acquisition de cette vérité théologique a mis d'accord tous les hommes sages et religieux sur la question de la confession. Il faut se rappeler que cette solution n'était pas connue, si l'on veut se rendre compte de l'embarras des théologiens du XII^e siècle et apprécier l'exacte portée de leurs discussions.

Le Saulchoir, à Kain. P. Ét. HUGUENY, O. P.

1. IV *Sent.*, Dist. XVII, Q. III, art. 5., ou *Suppl. III^æ Partis Summae theol.* Q. X, art. 1. — Voir aussi *Contra Gentes*, l. IV, c. 72.

2. *Enchiridion* de Denzinger, ed X^a n. 898, 778 des anciennes éditions.

# Bulletin de Philosophie

## I. — Métaphysique

### I. — Théorie de la Connaissance.

Le nouveau livre que M. Fouillée[1] vient d'ajouter à la liste déjà longue de ses œuvres offre une tentative intéressante sinon toujours heureuse. L'auteur s'est proposé de dégager la théorie des Idées-Forces de toute compromission avec des tendances, analogues au premier abord, mais qui prennent en réalité, un sens tout différent. Sans doute, il qualifie sa doctrine de volontarisme, et il y insiste, mais son principal effort a pour but de sauvegarder les droits de l'intelligence, de les défendre contre la critique radicale des philosophes de l'action et de l'intuition, de montrer, enfin, sur quelle base mouvante s'appuient ces séduisantes mais fragiles constructions.

Des trois livres qui composent l'ouvrage, le premier traite de la *Nature de la Pensée.* Préoccupé d'assurer son point de départ, M. Fouillée écarte tout d'abord les positions initiales de ce que l'on appelait jadis la psychologie et la cosmologie rationnelles; elles ont le tort, à ses yeux, de faire du sujet pensant et du monde extérieur deux choses complètes en soi. Pour la même raison, parce qu'il implique du premier coup une réalité en soi, le phénoménisme kantien est également rejeté. Le vrai point de départ, selon l'auteur, c'est l'expérience, sans nulle présupposition. L'expérience sous sa forme primitive est caractérisée comme « une translucidité de soi-même à soi-même en tant qu'existant, voulant et sentant » sans rien préjuger de la nature de ce qui est exprimé par ce mot. Or, la conscience se saisissant elle-même dans cet acte immédiat, s'aperçoit comme changement et tendance au changement. Désignant cette tendance au changement, cette appétition, par le mot de volonté, M. Fouillée y reconnaît ce qui constitue l'intime de notre être; mais quand il s'agit de la déterminer davantage, au lieu d'y voir une *volonté de vie*, comme le faisait Guyau, ou une *volonté de puissance*, comme l'imaginait Nietzsche, il la considère comme une *volonté de conscience.*

Un des caractères principaux de la conscience c'est, comme on y insiste aujourd'hui, la durée, mais il est dû à ce que la pensée plus ou moins obscure fait surgir le passé et le futur. Un autre caractère, c'est la discontinuité des états psychiques dans l'unité de la

1. Alfred Fouillée, *La Pensée et les Nouvelles Écoles Anti-Intellectualistes.* Paris, Alcan, 1911; in-8o de XVI et 415 p.

conscience, ce qui montre bien que cette discontinuité n'est pas l'œuvre de l'intellect. La loi de la conscience n'est pas tant de se conserver que de se développer et même de se développer indéfiniment. La volonté de conscience inclut à la fois la volonté d'action, de sensibilité et d'intelligence et l'union inséparable des représentations, des émotions et des appétitions est la loi des idées-forces. L'idée, en effet, même l'idée abstraite, n'est pas quelque chose d'inerte, et si l'influence des idées morales est visible, dans la généralité d'une idée quelconque, la plus éloignée de la pratique, il y a une « liberté de changement », et par là même une synthèse d'actions possibles. Avec la force, les états psychiques possèdent l'intensité, ainsi qu'en témoignent leurs conflits; il existe certainement une quantité intensive et la quantité extensive n'en est qu'un dérivé. Si notre vie mentale est continue, c'est qu'elle est tout entière et toute en action dans chacun de nos états ou actes intérieurs, mais si ces états se succèdent, ils ne se pénètrent pas et ne se fondent pas les uns dans les autres. L'exactitude de la connaissance ne doit pas être cherchée dans la mobilité mais, au contraire, dans une immobilité relative.

Passant de la nature à *l'Origine de la Pensée et des idées* (Liv. II), M. Fouillée s'attache à montrer ce qu'il y a d'arbitraire dans la doctrine aprioriste. Qu'on donne à l'a priori un sens négatif ou un sens positif, on admet en l'acceptant un commencement absolu dont il est impossible d'établir l'existence. La théorie biologique prétend que c'est pour nos besoins que nous avons fragmenté la continuité primitive du réel dans nos sensations et nos idées, mais on oublie, d'une part, que nos besoins ont leur source dans notre individualité qui se détache sur le réel et, d'autre part, que le réel se laisse diviser, ce qui suppose qu'il y a du distinct dans la nature. Nos idées n'ont pas non plus une origine purement sociale; cela est vrai tout au moins pour les notions d'identité et de causalité.

Ayant écarté ces théories fausses ou incomplètes, M. Fouillée propose la sienne. Ce qui donne naissance à l'objectivité pour la volonté de conscience, c'est que cette volonté rencontre des limites qui suscitent en elle la représentation d'une autre volonté. Quant aux caractères d'universalité et de nécessité que cette objectivité revêt, ils proviennent uniquement de l'expérience intérieure, car elle est la seule que nous puissions concevoir. Les autres catégories ne sont également que des fonctions essentielles de notre conscience et non des cadres *a priori*. La connaissance est une fonction commune du connaissant et du connu et il y a une unité essentielle du sujet et de l'objet. Le principe d'identité est la formule abstraite de l'acte intérieur par lequel la conscience s'affirmant elle-même à elle-même et excluant de soi la contradiction, l'exclut de tout le réel auquel elle s'applique. Il est bien impossible qu'il soit le résultat d'une vérification puisqu'il est, au contraire, la condition première de toute vérification. Hegel confond l'incomplet avec le contradictoire; sans y prendre garde, il affirme le principe d'identité, puisque la synthèse, dans sa dialectique, n'est qu'un effort pour surmonter la contradiction.

Le raisonnement n'a qu'une seule forme, la déduction. Elle ne porte pas primitivement sur des quantités mais sur des identités, et loin d'être basée sur l'extension et la spatialité, elle considère les objets en dehors de l'espace et même du temps. L'induction ne constitue pas un procédé spécial, car un fait d'expérience n'est qu'une conclusion dont il s'agit de découvrir les prémisses, l'hypothèse n'est qu'une position provisoire de ces prémisses et la vérification, une déduction régressive. Le principe de raison suffisante ou du déterminisme universel est le principe par lequel la volonté de conscience assure son union avec le tout. C'est de la conscience de l'appétition et de l'effort que dérive la notion de causalité; quant à la finalité, ce n'est qu'une hypothèse et non un principe. Il ne faut pas croire que la répétition soit un caractère essentiel de la causalité; quelque insolite que soit un changement temporel et spatial, il a sa raison dans quelque autre changement temporel et spatial auquel il est lié.

On a prétendu que l'intelligence est tout entière subordonnée à la vie; mais, dans cette hypothèse même, différencier n'est pas moins important pour l'existence qu'identifier. L'intelligence n'est donc pas uniquement la faculté de l'identique; elle n'a pas davantage pour objet propre les solides. La logique ne connaît ni solides ni fluides, elle s'élève à un degré d'abstraction qui domine ces différences. Les idées d'unité et de nombre ont une origine psychique. Les jugements mathématiques ne sont pas synthétiques *a priori*, mais basés sur des raisons logiques plus ou moins explicites et il ne faut pas davantage recourir à l'empirisme pour en expliquer la formation.

Avant d'examiner la *Valeur théorique et pratique de la Pensée comme Conscience du Réel et Traduction du Réel*, et d'aborder la critique des *Nouvelles Écoles anti-intellectualistes*. (Liv. III), l'auteur signale les éléments volontaristes qu'il avait introduits dans la psychologie, antérieurement à M. Bergson, et la discussion à laquelle il avait soumis l'intellectualisme exagéré. Il avait caractérisé les phénomènes mentaux comme des actions et des réactions et avait considéré la pensée représentative comme dérivée. Toutefois, il n'admet pas la contingence. Les hiatus que l'on constate entre les sciences ne prouvent nullement qu'elle existe, mais signifient seulement que l'explication totale ne peut être donnée du point de vue de ces sciences. Bien qu'il ait signalé le premier cette activité des idées, reconnue par la plupart des philosophes contemporains, il ne va pas jusqu'à prétendre, comme M. Bergson, que la conscience soit créatrice; elle est seulement novatrice.

Contre la « nouvelle » philosophie des sciences qui abonde en paralogismes, il faut maintenir que l'intelligence trouve la discontinuité et ne l'introduit pas, que les définitions scientifiques n'ont rien d'arbitraire et résultent d'une nécessité psychologique en même temps que d'une nécessité logique. La science n'est ni toute hypothétique ni toute symbolique. Si les grandes lois qu'elle a réussi à découvrir sont limitées et non simplement approximatives, elles sont exactes dans les limites marquées et il n'est pas nécessaire de connaître l'ensemble des choses pour avoir des notions scientifiques définitives

sur des points donnés. Dire que la commodité, la simplicité ou le succès sont des lois de la pensée, c'est prendre l'effet pour la cause. En présence des exagérations de M. Le Roy, M. Poincaré lui-même a dû reconnaître que la commodité s'appuie sur des raisons objectives.

Plus radicale encore que la précédente, la critique de Nietzsche donne pour base à la logique l'illusion du semblable. Non seulement le faux lui apparaît comme la condition de la vie, l'état de conscience comme un simple phénomène, mais il va jusqu'à nier l'existence de la pensée. Autant de sophismes! Le principe des indiscernables dont il abuse n'empêche ni l'existence de réelles similitudes, ni l'identité d'un être avec lui-même; le fait qu'il y a du faux suppose au moins une vérité que n'atteindrait pas notre logique et, d'ailleurs, il y a des vivants, comme les plantes, incapables d'illusion; si la phénoménalité existe en ce qui concerne le monde extérieur, elle ne s'applique pas aux états de conscience; enfin il est incontestable que nous avons conscience de ce qui se passe en nous et par suite que la pensée existe.

Impossible à définir, le pragmatisme peut être caractérisé comme la doctrine qui fait de la connaissance un instrument d'action pour des fins humaines. M. Fouillée l'approuve d'avoir insisté sur le côté actif des idées et leur puissance de vérification, mais il s'en sépare en affirmant que nous avons une véritable connaissance des choses et de nous-même. Il y a en effet, une part de passivité dans la connaissance, une interaction de l'esprit et des choses et le tort du pragmatisme est de confondre la causalité réciproque avec la finalité. Même sorte de confusion quand il parle du rôle de l'intelligence dans le développement de la vie, quand il érige la satisfaction en critérium suprême, oubliant que la satisfaction de l'intelligence, c'est qu'il y ait une réalité et des rapports vraiment indépendants de notre satisfaction. Par là, non seulement il se heurte à l'idée du passé et du futur, mais il n'atteint même pas le présent et se voit condamné au solipsisme. Enfin, les effets merveilleux qu'il attend de sa méthode sont très aléatoires, car nos désirs ne réussissent à créer les moyens de se satisfaire que dans la mesure où leurs objets dépendent de notre volonté. Dans le domaine religieux, en particulier, le pragmatisme n'étreint qu'une ombre, car forgeant de toutes pièces un Dieu adapté à nos besoins, il nie en réalité l'idée de Dieu.

Une dernière forme de doctrine anti-intellectualiste c'est l'intuitionnisme représenté surtout par le système de M. Bergson. Tandis que les anciens intuitionnistes, Schelling, Jacobi, Ravaisson, donnaient comme objet, à l'intuition, l'éternité, ce philosophe en fait l'acte par lequel nous saisissons le devenir. M. Fouillée rappelle qu'il a admis lui-même un sens de la vie, mais il ne le reconnaît pas comme supérieur à la conscience de la pensée. On peut, d'ailleurs, se demander si le devenir caractérisé comme hétérogénéité pure est saisissable, même par l'intuition. Et si l'intuition ne nous fait rien saisir en nous, quand il s'agira d'objets étrangers, on aura beau

invoquer la sympathie par laquelle nous nous transporterions en eux, coïncidence d'ailleurs impossible, elle sera encore plus impuissante à nous en révéler la nature. Pourquoi, d'autre part, l'intuition échapperait-elle à la critique subie par la pensée réfléchie? Elle est encore plus subjective que celle-ci. Si les données qu'elle fournit sont immédiatement présentes à la conscience, il ne s'ensuit pas que ce soient des données ultimes, irréductibles. Ces données ont au moins des conditions sensitives et motrices, des conditions dans le cerveau. En outre, l'intuition est plus relative que le concept, car elle est plus étroitement subordonnée aux besoins de la vie et de l'action; c'est elle qui divise et qui morcelle, tandis que le concept s'élève au-dessus du temps et représente des ensembles.

La conciliation entre l'action et la connaissance, conclut M. Fouillée, est opérée par la doctrine des idées-forces, dans laquelle l'ensemble des actions appétitives en même temps que motrices qui constituent la pensée poursuit sa concordance avec les autres actions qui se déploient dans l'univers ainsi qu'avec les lois de ces actions. Par là sont assurées du même coup la connaissance et la morale.

— Je n'aurais que peu de réserves à faire sur la partie critique de l'ouvrage de M. Fouillée. La discussion, presque toujours conduite avec une vigueur et une clarté remarquables, gagnerait pourtant, par endroits, à serrer de plus près encore la position adverse, par exemple, les notions de faits de sens commun et de faits scientifiques telles que les détermine M. Le Roy. Quant à la partie positive, elle n'atteint pas complètement le but que se propose l'auteur la conciliation de la connaissance et de l'action, car la prépondérance attribuée à celle-ci réintroduit fatalement le subjectivisme en dépit des limites tracées.

M. Harald Höffding a également publié une étude d'ensemble sur la *Pensée humaine*[1], mais au lieu de présenter comme M. Fouillée un système achevé, il se contente d'indiquer « les premières bases et les conclusions dernières » que lui ont fait découvrir ses recherches. L'ouvrage comporte quatre sections : I *Psychologie de la Pensée*, II *Histoire de la Pensée*, III *Formes de la Pensée*, IV *Problèmes de la Pensée*.

Je passerai rapidement sur les deux premières qui ne concernent pas directement l'épistémologie. La notion psychologique fondamentale, pour M. Höffding est celle d'énergie psychique. Il reconnaît une étroite parenté entre la réflexion et la vie spontanée de l'âme et déjà dans le premier déploiement d'énergie psychique, il remarque un effort vers la synthèse. La réduction du psychique au physique lui apparaît improbable, mais, par ailleurs, l'hypothèse spiritualiste lui semble aussi inutile que l'hypothèse matérialiste pour le travail du psychologue et il réserve l'explication définitive. Aucune connaissance, pas même la sensation, n'est absolument passive et le

1. Harald Höffding, *La Pensée Humaine. Ses Formes et ses Problèmes*. Trad. d'après l'édit. danoise par Jacques de Coussange. Paris, Alcan, 1911; in-8° de XI et 396 p.

premier but de l'expérience est pratique; aussi la sensation n'est-elle qu'un signe ou symbole. Le problème essentiel de la connaissance n'est pas d'expliquer comment nos perceptions et nos représentations peuvent être l'expression d'une réalité, mais, au contraire, de montrer comment il y a en nous représentation de choses purement possibles, irréelles ou même impossibles. L'idée de réalité est liée à celle de totalité et comme l'expérience s'élargit sans cesse, le réel ne peut être complètement défini.

M. Höffding retrouve dans l'histoire de la pensée sociale les stades qu'elle parcourt dans l'esprit de l'individu : reconnaissance d'un certain ordre de choses, passage de la représentation individuelle à la représentation typique, l'idée remplaçant le dieu dans le gouvernement des choses, puis, conception des rapports des phénomènes dans le temps. Ce qui distingue la pensée antique de la pensée moderne, c'est que la première accorde la prépondérance à l'invariable et la seconde, au variable.

Dans la troisième partie, l'auteur aborde la question des *Formes de la Pensée* ou catégories. Après avoir critiqué divers systèmes de classification des catégories, entre autres ceux d'Aristote et de Kant, il affirme qu'il est impossible de prouver qu'une liste de catégories est définitive et que la meilleure méthode pour les déterminer est de suivre le travail de la réflexion en allant des plus simples aux plus complexes. Il arrive ainsi à répartir les catégories en quatre classes : *Catégories fondamentales*, *Catégories formelles*, *Catégories réelles* et *Catégories idéales*. Dans le premier groupe figurent les notions de synthèse, relation, continuité; la catégorie de ressemblance et différence qui en fait également partie est étudiée avec un soin tout spécial et l'auteur examine diverses séries de différences et de ressemblances depuis la série chaotique jusqu'à la série d'identité. Non seulement l'identité, mais le temps, le nombre, le degré, le lieu sont rangés parmi les catégories formelles. Dans le troisième groupe, outre les concepts de causalité et de totalité déjà classés comme catégories, un nouveau concept reçoit cette qualification, celui d'évolution. Enfin les catégories idéales comprennent les rapports de valeur soit formels, soit réels. — Le principal reproche que l'on peut faire à cette méthode de détermination des catégories, c'est que rien n'indique à quel degré de généralité on doit s'arrêter pour exclure un concept de la classe des catégories et l'on ne voit pas, par exemple, pourquoi la notion de progrès et d'autres encore n'y seraient pas admise lorsque celle d'évolution y figure.

*Les Problèmes de la Pensée* dont traite la dernière partie sont ramenés à trois : Problème de la Connaissance, Problème du Monde, Problème de l'Évaluation. Comme les pragmatistes, M. Höffding se rallie à une conception dynamique de la vérité, mais il refuse de voir dans le succès des idées la preuve de leur exactitude, et s'il rejette la définition traditionnelle qui représente la vérité comme un accord de la pensée avec les choses, il admet pourtant qu'à chaque degré du processus de la connaissance une différence s'af-

firme entre quelque chose qui est regardé comme donné et le travail qui s'exerce sur cet élément.

Examinant successivement le formalisme, l'empirisme et le pragmatisme, il note au sujet du premier que l'analyse de la pensée n'est jamais complète et qu'il y a toujours une part d'arbitraire dans le choix des formes et des principes auxquels on s'arrête. Le second oublie que nous ne connaissons les sujets que sous l'action continuelle des formes, de même que celles-ci ne nous sont connues que sous l'action des sujets. Quant au pragmatisme, c'est à tort qu'il considère les motifs comme indépendants des formes. D'ailleurs, même quand la pensée travaille pour d'autres motifs que des intérêts purement intellectuels, la satisfaction ne peut être trouvée que dans les conditions nécessaires pour la solution du problème. Si dans les sciences de la nature, la qualité peut être remplacée dans une certaine mesure par des rapports de quantité, le mécanisme est incapable de fournir une solution complète des problèmes. La loi de causalité n'a pas de valeur absolue et n'est qu'une hypothèse de travail. Les notions d'objet et de sujet sont deux points de vue qu'on peut appliquer de différentes façons et à des degrés divers, mais qui ne se séparent jamais. Le sujet humain a une pensée et des sens marqués du sceau de certaines propriétés qualitatives que nous devons regarder comme de purs faits et dont la nécessité et la validité absolues ne sont pas démontrables.

La solution du Problème du Monde consiste à trouver un seul sujet ou groupe de sujets qui exprime le caractère de la totalité, et auquel tous les autres sujets doivent être ramenés; la méthode employée est la méthode d'analogie. La cosmologie doit s'appuyer sur les résultats des sciences et tenir compte de leurs points de vue. S'il y a dans l'univers de l'unité et de la multiplicité et si le pluralisme présente certains avantages, pourtant le pluralisme radical est insoutenable, car il détruit l'intelligibilité. La pensée est synthèse et liaison; aussi faut-il se rallier au monisme, mais à un monisme critique, c'est-à-dire, qui ne considère jamais comme terminé le travail d'unification au moyen du principe de causalité.

En ce qui concerne la question de l'esprit et de la matière, il est certain qu'il y a un rapport de fonction, au sens mathématique, entre le psychique et le physique, mais qu'il y ait un rapport de causalité cela est douteux. Le matérialisme est avantageux en ce qu'il donne au monde une plus grande continuité, mais il ne faut pas oublier que nous ne connaissons la matière que par l'activité spirituelle et que la pensée a d'autres objets que la matière. D'autre part, l'idéalisme conduirait à une solution concluante, s'il pouvait déterminer positivement différents degrés et nuances de l'existence spirituelle, mais cela est impossible; aussi l'idéalisme ne peut être qu'une croyance. D'ailleurs, on n'est pas forcé de choisir entre le matérialisme et l'idéalisme. Quant au rapport de la constance et du développement dans l'univers, tout ce que l'on peut dire, c'est que le concept d'évolution s'applique suffisamment à la partie de l'existence que nous connaissons.

Le dernier problème qui se pose est celui de l'Évaluation ou détermination des valeurs. L'élément fondamental de la valeur, c'est l'effort résultant du besoin; le concept de valeur engendre ceux de norme et de but. Ce qui domine le problème de l'évaluation c'est la recherche de la valeur fondamentale qui donne leur rang aux autres valeurs. En morale cette valeur fondamentale est l'autonomie de l'individu et elle est assurée par le concept de justice. L'explication des faits religieux ne doit pas être cherchée uniquement dans la sociologie, les besoins de l'individu doivent entrer en ligne de compte. L'essence de la religion, c'est le besoin de maintenir les valeurs de la vie au-delà des limites dans lesquelles la volonté humaine peut agir à leur égard. Il ne semble pas qu'aucune autre valeur puisse tenir lieu de religion, car ce qui conduit les hommes à la religion, c'est le désir d'assurer la perpétuité de leurs biens suprêmes, la vie, l'âme et ses aspirations les plus élevées. Trois éléments déterminent les différences religieuses; 1° ce qui a de la valeur pour les hommes, 2° la connaissance qu'ils ont de l'existence dans laquelle se placent ces valeurs, 3° la manière dont ils conçoivent le rapport des valeurs qu'ils apprécient avec l'expérience telle qu'ils la connaissent.

— Comme on a pu l'apercevoir, malgré la brièveté de l'analyse, le point de vue fondamental de M. Höffding est un relativisme qui présente une grande analogie avec celui de Kant; ce que nous connaissons de l'univers est relatif aux formes de notre pensée qui sont de simples faits. C'est l'importance trop grande accordée à la méthode psychologique qui paraît être la cause de ce relativisme qui vicie la plupart des conclusions.

Dans une brève étude M. S. H. Hodgson donne son opinion sur quelques points de la théorie de la connaissance [1], sans se préoccuper de mettre un lien étroit entre les diverses parties de son travail. A ses yeux, la distinction de l'objet et du sujet n'a pas le caractère d'une donnée immédiate et c'est une autre différenciation qui lui semble primitive, le double mouvement de la conscience dans des directions contraires; mouvement en avant de la conscience considérée comme existence, mouvement en arrière de la conscience considérée comme connaissance. Il compare la conscience à un homme qui marche à reculons n'apercevant jamais que l'espace qu'il vient de traverser et non celui qu'il est en train de franchir. La conscience comme connaissance est la seule preuve que nous ayons de la réalité de quoi que ce soit, y compris sa propre existence.

C'est par inférence que nous connaissons les conditions réelles de la conscience comme existence, que nous la localisons au dedans et non pas au dehors de son propre corps, et la raison de cette localisation, c'est que le corps est le seul objet qui nous apparaisse comme constant et capable d'expliquer la conservation des représentations par la mémoire. Quoi qu'il en soit de la réalité d'un

1. Shadworth H. Hodgson, *Some Cardinal Points in Knowledge*. London, Oxford, University Press, 1911. In-8° de 61 pp.

agent immatériel, le système nerveux a tous les caractères nécessaires pour être la condition prochaine de l'existence de la conscience. La réalité de la matière nous est connue par l'activité continue de la vue et du toucher. En passant, l'auteur esquisse une réfutation du pragmatisme et fait très justement remarquer qu'une connaissance fragmentaire n'est pas fausse par le fait même et que l'idée de vérification dépend de l'idée de vérité. Il reconnaît aux émotions comme aux sensations la qualité de sources premières de la connaissance humaine. L'étude se termine par des considérations sur la nature et la distinction de la Philosophie, de la Théologie et de la Religion, sur la relation de l'épistémologie de Platon avec celle de Parménide et sur l'acte d'intelligence.

Les analyses de l'auteur me paraissent contestables en bien des points; je me borne à celui-ci. Ce qu'il affirme de la conscience comme connaissance peut s'appliquer à la pensée réfléchie, qui ne porte, en effet, que sur le passé, mais si la conscience spontanée n'est pas d'abord la conscience du présent, il est bien impossible qu'elle atteigne une part, si minime qu'elle soit, du passé, puisque le passé n'est qu'un présent conscient auquel un autre présent a succédé.

Les deux idéalismes que M. Dunan confronte en son ouvrage[1] sont l'idéalisme platonico-aristotélicien auquel il se rallie, tout en en donnant une interprétation très personnelle et souvent erronée, et l'idéalisme cartésien dont il signale l'impuissance à constituer la métaphysique. Ces deux idéalismes dérivent de deux manières de concevoir l'idée et ses rapports avec la nature et l'esprit. Pour le premier l'idée est un principe d'unification, partout et toujours inséparable d'une matière qui est la condition de son existence, c'est *l'idée-forme.* Pour le second l'idée est une et subsistante en soi, c'est l'idée pure ou *idée-objet.* Avec l'idée-forme « cette admirable conception... méconnue depuis tant de siècles (p. 57) » la métaphysique est possible. En effet, la métaphysique est la recherche de l'Absolu, c'est-à-dire, du principe unique présent dans tous les phénomènes bien qu'en soi, il demeure inaccessible. Or, les phénomènes, par ce qu'il y a en eux d'Absolu, se prêtent à la synthèse par les concepts qui ne sont autres que les idées-formes. Au contraire, avec l'idée pure ou séparée de toute matérialité pour être claire et distincte, comme le voulait Descartes, on demeure incapable de rejoindre la réalité existante, puisque l'idée ne peut exister par elle-même. Dans ce cas, le dualisme s'impose; le monde échappe aux prises de la pensée qui se perd dans la spéculation pure.

M. Dunan s'attache à montrer chez Descartes et les philosophes qui s'inspirent de son esprit, jusqu'à Kant inclusivement, les ravages de cette erreur fondamentale. Descartes est conduit au mécanisme, acceptable en tant que méthode d'explication des faits ou de sym-

1. Charles Dunan. *Les Deux Idéalismes.* Paris. Alcan. 1911: in-12 de 202 pages.

bolisme du réel, mais auquel on doit refuser le caractère d'un fait positif et, pourtant, c'est ce caractère que ce philosophe a prétendu lui donner. Le mécanisme, qui cesse de s'appliquer à la science lorsqu'il devient universel, aboutit en philosophie à des difficultés inextricables. Chez Descartes, il suscite le problème de l'origine des idées, rend inexplicable l'union de l'âme et du corps, amène à la négation de la vie. Spinoza rétablit l'unité de la substance, mais le dualisme reparaît dans la distinction des modes de l'étendue et de la pensée. Quand Leibnitz veut réintroduire la sensibilité et la finalité dans le mécanisme, il se montre infidèle à la logique de cette conception qui exclut le monadisme.

Kant a bien découvert la vraie nature du cartésianisme et il à placé résolument l'être dans le domaine de l'intelligible et du noumène, livrant au mécanisme le monde des phénomènes; mais, lui aussi, veut maintenir les qualités dans ce dernier domaine et il n'y réussit qu'en portant atteinte au mécanisme. D'ailleurs, son système pèche par la base, car il n'y a ni jugements synthétiques *a priori* ou *a posteriori*, ni jugements analytiques. Le jugement, en effet, est une synthèse toute faite et préexiste aux concepts. Kant aboutit à une série de dualismes : dualisme de l'entendement et de la sensibilité, de l'entendement et du mécanisme de l'entendement et de la raison pure, de la raison théorique et de la raison pratique. Ainsi apparaît dans tout son jour la fâcheuse influence du mécanisme sur la philosophie moderne jusqu'à Kant.

Ce qu'on n'a pas aperçu, c'est que la méthode de la science est très différente de celle de la philosophie. Sans doute les mathématiques sont la base nécessaire de la première, mais c'est une erreur de réduire les vérités scientifiques aux mathématiques, ce qui aboutit au mécanisme universel condamné par la science même. De plus en plus, celle-ci lui substitue les théories physiques. *A fortiori*, le mécanisme doit-il être banni de la philosophie, puisqu'elle exige le contact permanent avec les faits dont elle cherche à réaliser une synthèse de plus en plus exacte et étendue au moyen des concepts. Ceux-ci sont d'ailleurs les véritables éléments de la synthèse; car, sans l'idée, la sensation n'est qu'un fantôme. Les concepts ne deviennent pas plus abstraits et plus vides à mesure qu'ils s'élèvent vers l'idée pure, mais au contraire, ils n'en sont que plus concrets et cela tient au principe dont l'auteur fait la base de toute sa philosophie : que dans l'univers tout tient à tout car les divers aspects des choses ne sont que des expressions phénoménales de l'Absolu.

— En ramenant l'attention sur l'opportunité d'une philosophie du concept qui évite les excès de l'intuitionnisme comme ceux du mécanisme, M. Dunan a fait œuvre vraiment utile. Il est pourtant regrettable qu'il ait poussé à l'extrême une considération qui n'est juste que dans certaines limites, la détermination réciproque et nécessaire de la matière et de la forme et qu'il ait nié la possibilité de l'existence des formes pures. En quoi, il a, je crois, méconnu la vraie pensée d'Aristote.

M. Losacco[1] a réuni en un volume un certain nombre d'études et d'analyses d'ouvrages ayant un rapport plus ou moins direct avec le sujet indiqué par le titre *Rationalisme et Mysticisme*. Dans un essai préliminaire, l'auteur donne son opinion sur la question de savoir si le rationalisme exclut le mysticisme ou si, au contraire, un accord entre eux est possible. C'est à ce dernier avis qu'il se range. Après avoir noté qu'il entend le rationalisme au sens idéaliste et après en avoir fixé les caractères ainsi que ceux du mysticisme, il signale les points par où ils se rejoignent. L'un et l'autre ont une tendance commune : s'élever du multiple à l'un; tous les deux proclament aussi l'idée de la liberté morale. Si, par ailleurs, les différences s'accusent, le conflit peut cependant être évité parce que le mysticisme est surtout pratique, tandis que le rationalisme est théorique. Le premier est un processus de concentration qui vise principalement à rendre possible une création de la personnalité morale et de ses plus hautes valeurs. Le second cherche à comprendre le monde et, pour l'expliquer, aboutit à affirmer l'existence d'un Absolu qui non seulement pénètre le réel, mais y est transcendant. Le nouveau mysticisme renonçant à opérer l'identification du sujet et de l'objet dans la conscience finie et affirmant l'Absolu uniquement par le moyen de la liberté, ne contredit plus le rationalisme, comme le faisaient les anciens mystiques, mais le confirme au contraire et en est l'expression vécue.

Parmi les études contenues dans cet ouvrage, je signalerai encore les suivantes : la critique du livre de M. C. Joël où M. Losacco s'élève contre cette affirmation de l'auteur que la philosophie naturelle est, en général, dérivée de la mystique; La Renaissance du Mysticisme où est exposée l'idée que cette renaissance est possible à condition de respecter certaines limites, d'écarter l'ascétisme, et de ne pas s'allier avec l'ignorance : ce qu'il y a de plus durable et de pleinement justifié dans le mysticisme, c'est le besoin de délivrance et de purification intérieure; la Théorie des Objets et le Rationalisme qui offre une esquisse du système de Meinong; enfin Le Rationalisme et l'Intuitionisme, où l'auteur, après avoir distingué trois rationalismes : le rationalisme mathématique, le rationalisme formel ou kantien et le rationalisme métaphysique se rallie au dernier qui trouve dans la pensée l'essence de toutes choses. La connaissance commence bien par l'expérience, mais celle-ci nous pousse à dépasser l'empirisme.

Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir fait ressortir que l'interprétation rationnelle du monde n'exclut pas le mysticisme et d'avoir noté que la force du mysticisme est surtout pratique et ne vise qu'à développer et à idéaliser la vie humaine, bien loin de la mutiler. Mais il n'a pas une notion exacte du mysticisme chrétien, puisqu'il en écarte l'ascèse et le sépare de son principe dogmatique.

Dans un rapport des plus intéressants présenté au Congrès de

1. Michele Losacco, *Razionalismo e Misticismo*. Milano, Libreria Editrice Milanese, 1911; in-8° de 259 pp.

Philosophie de Bologne[1], le R. P. GEMELLI traite avec la double autorité d'un savant et d'un philosophe la question des rapports de la science et de la philosophie. Après avoir exposé les difficultés que rencontrent ceux qui veulent aujourd'hui rétablir l'union entre ces deux ordres de recherches, il montre qu'il faut s'inspirer des idées d'Aristote pour aboutir à une solution satisfaisante. Pour ce philosophe, la métaphysique n'est qu'une espèce, la plus haute, du genre science. En effet, la science a pour objet de découvrir des lois, c'est-à-dire des rapports nécessaires, mais ce qui est nécessaire doit être universel. L'objet de la métaphysique étant l'être en tant qu'être, l'être et ses propriétés les plus générales, est l'objet le plus universel que l'on puisse concevoir. Il en résulte que la métaphysique, si elle n'absorbe pas les autres sciences, du moins, les domine. Malgré la diversité des méthodes, il n'y a pas une différence de nature mais seulement de degré entre la « philosophie première » et les autres sciences, car l'être qu'elle envisage est le même que celui qu'étudient les autres disciplines et n'en diffère que par le niveau auquel atteint l'abstraction. De là vient aussi la valeur scientifique de la philosophie aristotélicienne. Pour qu'une métaphysique ait une telle valeur, il suffit qu'elle s'accorde, au moins négativement, avec les résultats scientifiques acquis et que ses principes soient assez extensibles pour s'appliquer aux nouvelles découvertes. C'est là l'avantage que présente la métaphysique d'Aristote car, si abstrait que soit son objet, il ne cesse pas d'être celui-là même que l'expérience a fourni dès le début.

Sous ce titre : *Le Procès de la Vérité*[2], M. Paul CARUS a publié un recueil d'articles parus dans la revue dont il est le directeur, *The Monist*. Dans le premier, intitulé Pragmatisme, après avoir retracé l'histoire de ce mot, l'auteur s'élève contre l'identification tentée par W. James de l'utilité avec la vérité et maintient que le critérium de la vérité, c'est l'accord avec l'expérience. L'unité de la raison dans tous les hommes met en échec le pluralisme, car cette unité ne peut être qu'un reflet de l'unité du monde. En effet, comme y insiste le second article, (The Philosophy of Personal Equation), le pragmatisme a singulièrement exagéré le rôle des dispositions individuelles dans la science. Celle-ci tend à une élimination progressive du facteur personnel, et si elle ne supprime pas le sentiment, du moins, elle le tient à sa place. Considérer la science comme une série d'échecs et de succès qui alternent suivant une courbe ascendante est une conception arbitraire (The Rock of Ages), car le développement de la science est soumis à une loi et ne se fait pas au hasard. Tout succès de la science est un succès complet dans un domaine déterminé; ce qui est acquis, l'est pour toujours. La science ne s'applique pas à reproduire toutes les circonstances d'un phé-

1. FR. AGOSTINO GEMELLI, *Sui Rapporti tra Scienza e Filosofia*. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1911; in-8° de 46 p.

2. PAUL CARUS, *Truth on Trial*. Chicago. The Open Court, 1911; in-8° de V et 138 pp.

nomène donné, mais seulement ses conditions essentielles. Dans le dernier article (The Nature of Truth), l'auteur s'attache à définir la nature de la vérité. Après avoir passé en revue les significations du mot d'après son étymologie dans les diverses langues et les sens que lui ont donnés les différentes philosophies, il en conclut qu'il n'y a de vérité que dans la pensée et que la vérité consiste dans une relation : l'accord entre la pensée et son objet quel qu'il soit. Cet objet est toujours une réalité quelconque, car aux idées générales correspondent les éléments formels des choses. L'opuscule se termine par une analyse de l'étude du Pr. Ludwig Stein sur le Pragmatisme et une recension de l'ouvrage de James, The Meaning of Truth.

— Cette critique du pragmatisme est généralement juste, mais elle reste presque toujours superficielle et les métaphores y tiennent souvent lieu de raison. Elle est d'ailleurs entachée de panthéisme formaliste.

Examinant la critique que M. Bertrand Russell a faite de la définition pragmatiste de la vérité, M. J. W. Snellman[1] lui reproche de n'avoir pas aperçu le but que poursuit le pragmatiste, donner au mot vérité un sens qui distingue effectivement le vrai du faux. M. Russell, qui fait de la vérité l'accord de l'idée avec la réalité, propose de la première une définition purement formelle, et, d'autre part, il prétend accepter le critérium pragmatiste de l'utilité. Position intenable, car on ne peut séparer la signification de la vérité de son critérium. Si l'on accepte le critérium pragmatiste, la définition formelle de la vérité devient sans objet, si l'on retient, au contraire, cette definiion, c'est le critérium pragmatiste qui est inapplicable.

Cette même question de la vérité est examinée sous divers aspects dans un long article de M. Bradley[2]. Dans son opinion, ce n'est pas de certains axiomes que nous partons, consciemment ou inconsciemment, pour en déduire des conséquences; mais nous sommes poussés par un besoin de comprendre. Ce qui le satisfera ne peut être déterminé *a priori* mais seulement par l'expérience. Dans l'expérience primitive, qui est la réalité même, le multiple est unifié; si l'expérience est intelligible, il faut qu'une Expérience Absolue rétablisse l'unité originelle. L'Absolu est le seul critérium de la vérité. La doctrine qui veut trouver ce critérium dans la satisfaction en général et non dans la satisfaction d'ordre théorique aboutit forcément au subjectivisme et au particularisme le plus radical; de même la théorie darwiniste qui le reconnaît dans la prépondérance du plus fort. Sous un certain rapport, le jugement ne présente pas de transcendance, car la réalité ultime y est actuellement présente, mais comme il doit dépasser l'existence à laquelle il est joint et qui n'a pas de rapport avec son objet, on peut à cet égard le déclarer transcendant. Aucun jugement n'est réellement répété et il est nouveau à

1. I. W. Snellman, *The « Meaning » and « Test » of Truth. Mind.* Avr. 1911 ,pp. 235-242.

2. F. H. Bradley, *On some Aspects of Truth. Mind, juillet* 1911, pp .305-341.

chaque fois. La connaissance, comme telle, n'altère pas son objet, car la vérité est découverte et non produite, puisqu'elle est en dehors du temps. Bien que le fait au sujet duquel elle a été énoncée puisse disparaître, elle n'en demeure pas moins éternelle. La vérité n'est pas une copie de la réalité, car elle est identique à celle-ci, bien qu'incomplètement. La valeur de la vérité consiste en ce qu'elle conduit à l'expérience ou à la vie considérées comme un tout.

Pour déterminer l'objet de la vérité, M. J. E. Boodin[1] distingue trois séries d'enchaînements ou « contextes » : le contexte physique, le contexte individuel et le contexte social. Après avoir noté que les deux derniers s'appuient sur le premier, l'auteur fait ressortir que les différences du premier ordre n'acquièrent pas l'existence, au moment où nous les connaissons, mais seulement une signification. L'objet de la vérité, en tant qu'objet, n'est ni passé, ni futur, — car il ne peut y avoir de différence de temps entre le sujet et l'objet dans la relation de la connaissance, — il est présent. Il n'y a ni permanence absolue, ni écoulement absolu, ce ne sont là que des limites logiques. La vérité prétend toujours être éternelle. Sans doute, il y a en elle un élément relatif et conventionnel; pourtant on y constate un résidu que nous n'inventons pas et qui reste invariable. La relativité de notre connaissance ne vient pas de ce qu'elle altère les faits, mais bien plutôt de ce qu'elle omet des éléments de la réalité.

— J'ai déjà noté dans de précédents bulletins l'insuffisance et le caractère secondaire du critérium pragmatiste de la vérité. La critique réaliste qui a bien mis en lumière ces défectuosités logiques, apporte une aide précieuse pour maintenir et rendre plus convaincante la doctrine traditionnelle qui fait de la vérité l'accord de la pensée avec la réalité.

**Idéalisme et Réalisme.** — Sous le titre général de « *Wege zur Philosophie* » la librairie Vandenhœck et Ruprecht inaugure la publication d'une « Bibliothèque » qui comprendra deux séries d'ouvrages; l'une qui servira d'introduction à la philosophie, expliquera les principaux concepts et permettra aux lecteurs d'arriver à un jugement personnel sur les problèmes exposés; l'autre qui est destinée à faire connaître les principales tendances de la pensée contemporaine.

L'opuscule du Pr. W. Kinkel[2], qui fait partie de la première série, est consacré à l'étude comparée de l'Idéalisme et du Réalisme. Disons tout de suite que ce n'est qu'un long plaidoyer en faveur de l'idéalisme et qu'ainsi le but visé dans cette section de la Bibliothèque philosophique n'est nullement atteint pour cette fois. Le livre est divisé en trois parties. La première traite des notions d'idéalisme et de réalisme au point de vue théorique, la seconde retrace l'his-

1. J. E. Boodin. *Truth and its Object. Journ. of Ph., Psych. and Sc. Meth.*, 15 sept. 1910, pp. 508-521.

2. Walter Kinkel, *Idealismus und Realismus*. Göttingen, Vandenhœck und Ruprecht, 1911; in-8° de 112 pp.

toire de ces deux doctrines et la troisième examine la portée qu'elles peuvent avoir pour l'organisation systématique de la philosophie.

Si l'on part de la question : qu'est-ce que l'être? et qu'on veuille la résoudre en s'en tenant uniquement aux données sensibles, on se heurte, dit l'auteur, à des difficultés inextricables. Ce n'est donc pas dans la perception, mais dans le concept vrai, qu'il faut chercher l'être. En affirmant que le concept vrai et l'être sont identiques, on évite à la fois les inconvénients du sensualisme réaliste et ceux du subjectivisme idéaliste. Pour M. Kinkel, le seul idéalisme valable est l'idéalisme objectif. Les concepts des deux doctrines une fois définis, il s'attache à faire ressortir que les progrès de la civilisation ont coïncidé avec ceux de l'idéalisme. L'homme s'est élevé de la notion de démons particuliers à chaque chose à celle des dieux de la famille et de la nation, puis, avec le panthéisme, au Dieu qui se confond avec l'univers. Le théisme, en mettant en relief la transcendance divine, a constitué un nouveau progrès; pourtant, un reste de réalisme faisait imaginer Dieu comme un être actuellement existant, tandis qu'il faut le considérer comme un idéal dont la pensée humaine, qui crée le réel, se rapproche de plus en plus. La doctrine idéaliste mise en pleine lumière pour la première fois par Descartes a été dégagée de ses faiblesses par Kant; Fichte, Schelling et Hegel en ont plus ou moins dévié. La réaction matérialiste au XIXe siècle a pu paraître redoutable, mais ce qu'il y avait de solide en ce système, au point de vue scientifique, était dû aux éléments idéalistes qu'il avait gardés.

Si maintenant l'on recherche quelles conséquences peuvent avoir pour l'organisation systématique de la philosophie le réalisme et l'idéalisme, il apparaît que le premier attribue un rôle capital à la psychologie en considérant comme primordial le problème de la connaissance de l'être et qu'il reconnaît l'existence de la métaphysique à côté de la logique conçue comme purement formelle. Le second, au contraire, fait de la logique la science fondamentale et lui donne un caractère absolument objectif, puisqu'en établissant les lois de la pensée, elle pose par là même les lois de l'être. En éthique, le réalisme conduit à l'hétéronomie et à toutes les difficultés qui en dérivent, tandis que l'idéalisme aboutit à l'autonomie et peut fournir le véritable critérium de la moralité.

Bien que l'esthétique semble tout d'abord fournir un terrain plus avantageux pour le réalisme, puisque l'on a souvent considéré l'art comme une imitation de la nature et qu'on lui a ainsi assigné un but extérieur, pourtant, l'analyse montre que le beau n'est pas une propriété des objets, mais un caractère de l'harmonie intérieure de l'âme au moment de la création artistique. En psychologie, tandis que le réaliste met en face de l'esprit une existence transcendante, divise le réel en matériel et spirituel, fait de l'âme une substance, l'idéaliste ne reconnaît pas d'âme substantielle et n'affirme le sujet que dans la connaissance même. L'unité des diverses formes d'activité de l'esprit dans l'individu, voilà pour lui le vrai problème de la psychologie.

— Le mérite de l'opuscule que je viens d'analyser est de mettre en lumière la valeur du concept, mais l'auteur pousse sa thèse à l'extrême et ne tient aucun compte des arguments que le néo-réalisme a fait valoir contre l'idéalisme absolu. Sans enlever au concept sa portée objective, ces considérations établissent du moins, qu'on ne peut l'identifier avec la réalité.

Le mouvement néo-réaliste continue à exciter l'intérêt et à provoquer des discussions en Amérique et en Angleterre. J'ai signalé l'année dernière le programme de coopération philosophique proposé par six réalistes[1]; M. Dewey[2] déclare qu'il accepte leurs idées dans la mesure où réalisme signifie anti-idéalisme. En particulier, il admet cette proposition : la connaissance suppose des êtres qui lui préexistent et en sont indépendants. Mais il fait des réserves sur la partie positive du programme et s'attache à mettre en lumière les ambiguïtés cachées dans la théorie des « relations externes » qui veut qu'une relation ne change rien aux termes entre lesquels elle s'établit. Ce manque de précision semble venir de l'ignorance de deux problèmes vitaux chez les réalistes en question : celui de la connaissance en tant que phénomène naturel en relation avec d'autres événements naturels et celui de l'acquisition de la connaissance, du passage du doute et de la conjecture à des conclusions fondées.

Répondant pour ses cinq collaborateurs et en son propre nom, M. Spaulding[3] note tout d'abord que la critique de M. Dewey procède du point de vue génétique de la connaissance, et c'est là un point de vue qui ne saurait être primitif. Les principes de la logique ont une priorité, non temporelle mais logique, sur les phénomènes de connaissance, c'est-à-dire qu'ils sont présupposés par ces phénomènes. Les notions mêmes de genèse et de changement impliquent la théorie des « relations externes » et c'est aussi le cas de toute connaissance véritable. Cela n'empêche pas la connaissance d'être un phénomène naturel, mais l'étude de son évolution appartient à la psychologie génétique et ce caractère de phénomène naturel ne s'oppose pas à l'antériorité de la logique sur la genèse et la solution génétique.

A cela M. Dewey[4] répliqua que cette explication ne touchait pas la question soulevée, car ce n'était pas au point de vue génétique qu'il l'avait posée, comme l'avait cru M. Spaulding, mais à un point de vue strictement formel.

Le point en litige en ce qui concerne le réalisme est nettement marqué par M. John E. Russell[5]. Il ne s'agit pas de savoir si l'objet connu est de nature psychique ou matérielle, mais uniquement

1. Cf. *Revue des Sc. Phil. et Théol.*, janv. 1911, p. 138.

2. John Dewey, *The Short-Cut to Realism examined. J. P. P. S. M.*, 29 sept. 1910, pp. 553-557.

3. E. G. Spaulding, *Realism: a Reply to Professor Dewey and an Exposition. J. P. P. S. M.*, 2 fév. 1911, pp. 63-77.

4. J. Dewey, *Rejoinder to Dr. Spaulding. Ibid.*, pp. 77-79.

5. John E. Russell, *Realism a Defensible Doctrine. J. P. P. S. M.*, 22 Déc 1910, pp. 701-708.

quelle sorte de relation existe entre l'idée et son objet. Le réalisme affirme que l'existence de l'objet est indépendante de la connaissance qu'on en prend. On a essayé de trois manières d'établir l'impossibilité du réalisme. Ou bien, comme M. Royce, on déduit de cette doctrine l'indépendance absolue des êtres les uns à l'égard des autres, ce qui rend la connaissance impossible. Mais c'est là, M. Russell le montre aisément, une interprétation arbitraire du réalisme. Car, il ne s'agit pas, dans cette théorie, d'une indépendance absolue de l'objet à l'égard de la connaissance, mais de l'indépendance de sa nature et de son existence. Ou bien, comme l'a fait M. Taylor, on accuse le réalisme d'enlever à la réalité le caractère qu'elle doit nécessairement avoir, c'est-à-dire son rapport à la pensée, et d'aboutir à une contradiction en donnant à l'irréel la même nature qu'au réel. A quoi M. Russell répond que la question n'est pas de savoir si la réalité est de nature psychique, mais si la connaissance lui donne cette nature; en second lieu, que le réalisme n'admet nullement, ce que suppose M. Taylor, que l'irréel soit ce dont on ne peut avoir aucune connaissance. Enfin une troisième objection peut être faite à un point de vue purement épistémologique. Que le réalisme appelle l'idée copie, symbole ou accord, en séparant l'idée de son objet, il aboutit au scepticisme ou à l'agnosticisme. Ici M. Russell se contente de faire observer, — ce qui n'est pas une réponse suffisante, — que le réalisme et l'idéalisme sont à cet égard dans la même situation, car la vérification d'une expérience possible qu'on a déduite d'une expérience immédiate se fait de la même manière dans les deux théories.

M. Bertrand Russell[1] se rallie au principe fondamental de la thèse réaliste telle qu'elle est exposée dans le programme dont j'ai parlé plus haut. Il propose seulement une formule plus rigoureuse du principe des relations externes. Au lieu de dire que deux termes qui ont une certaine relation auraient pu ne pas l'avoir, il faut éviter la notion de possibilité qui soulève d'inutiles difficultés et s'exprimer ainsi : 1° l'état de relation (relatedness) n'implique pas une complexité correspondante dans les termes en relation, 2° une entité donnée est un constituant de plusieurs complexus différents. Si l'idéalisme veut réfuter le réalisme sur la base de la théorie des relations externes, il devra chercher d'autres arguments que ceux qu'il a employés jusqu'ici et qui dérivent de la doctrine des relations internes.

La réaction réaliste contre un idéalisme absolu et aventureux paraît avantageuse à M. Durant Drake[2], mais il s'élève contre cette forme de réalisme qu'il appelle naïf ou naturel. Elle consiste à soutenir que ce sont des objets numériquement et qualitativement les mêmes qui existent dans la conscience et hors de la conscience. Con-

1. B. Russell, *The Basis of Realism*. *J. P. P. S. M.*, 16 mars 1911, pp. 158-161.

2. Durant Drake, *The Inadequacy of « Natural Realism »*. *J. P. P. S. M.*, 6 juil. 1911, pp. 365-372.

tre cette théorie, l'auteur fait valoir surtout deux considérations. D'abord ce qui nous est donné, ce n'est pas tout un monde, mais un champ limité de conscience, où certains phénomènes apparaissent simultanément et, par suite, dans deux consciences distinctes, le même objet n'est pas accompagné des mêmes faits psychiques; il est donc impossible que ce soit un objet numériquement identique à la chose extérieure. Ensuite, si l'on prétend que chaque aspect psychique d'une réalité extérieure se trouve vraiment donné hors de la conscience, on aboutit à multiplier les mondes d'une étrange façon et il est plus simple de supposer qu'il y a de multiples courants de conscience représentant différemment un même monde extérieur. D'autant que certains faits typiques, comme celui de l'étoile éteinte depuis mille ans et que l'on perçoit actuellement, semblent imposer cette dernière hypothèse. C'est donc au réalisme critique qu'il faut s'en tenir.

Me M. Whiton Calkins[1] prend résolument la défense de l'idéalisme. Répartissant en trois groupes les objections que l'on fait à ce système, elle s'attache d'abord à montrer que le sens commun, la science et la logique ne parlent pas d'une manière aussi décisive contre l'idéalisme que le prétendent les réalistes. En ce qui concerne la science, elle fait remarquer que l'on doit ramener la réalité qu'elle étudie soit à quelque chose d'inconnu, soit à des qualités sensibles, simples ou complexes et à des relations. Or, ce n'est pas par une assomption arbitraire que l'idéaliste affirme que les qualités sensibles et les relations sont des états de conscience, il le découvre par l'examen des objets. Il est impossible au réaliste, s'il veut éviter toute discussion, de rendre compte d'un objet autrement qu'en le décrivant d'après la conscience actuelle qu'il en a. Sans doute, on peut affirmer l'existence d'objets inconnus, mais cela n'a aucune importance pour la science humaine. Enfin l'auteur s'efforce de repousser les reproches de contradiction et d'inconséquence adressés à l'idéalisme, montrant comment il peut maintenir la distinction de l'objet et du sujet, de la perception et de la simple image et comment on peut éviter le solipsisme, au moins, du point de vue de l'idéalisme moniste.

— La lutte du réalisme contre l'idéalisme devient de plus en plus vive et le premier s'est déjà assuré certains avantages. Ses progrès deviendront, sans doute, plus marquants s'il sait éviter l'excès du réalisme absolu contre quoi l'idéalisme reprend toute sa force.

M. Horst Engert[2] se demande si l'on peut appliquer entièrement en histoire la notion de causalité avec celle de finalité ou s'il faut opter pour l'une des deux. Pour résoudre le problème, il commence par analyser les concepts de loi et de valeur qu'il présente comme des formes méthodiques. La loi tend à la généralisation, tandis que la valeur est orientée vers l'individualisation. L'histoire se rattache

1. Mary Whiton Calkins, *The Idealist to the Realist. J. P. P. S. M.*, 17 août 1911, pp .449-458.

2. Horst Engert, *Teleologie und Kausalität.* Heidelberg. Carl Winter. 1911; in-8o de 47 p.

à cette dernière tendance, c'est une science qui individualise et qui est fondée sur la notion de valeur. D'autre part, si l'on se garde de confondre le principe de causalité, élément, au fond, irrationnel, avec la loi de causalité, on arrive à concevoir la causalité individuelle. Dès lors, la solution de la question posée est celle-ci. Considère-t-on l'histoire comme une science de généralisation, elle est alors incapable d'unir la causalité à la finalité. Si, au contraire, on regarde l'histoire comme une science qui individualise, non seulement le choix des valeurs est compatible avec l'application la plus étendue et la plus rigoureuse de la causalité, mais ces deux actions se déterminent mutuellement, car le but, d'où dérive la valeur, n'est qu'un effet anticipé par l'esprit et visé par la volonté et, d'autre part, la causalité individuelle n'est que le choix des parties offrant une valeur dans un ensemble hétérogène réel.

## II. — Systèmes Philosophiques.

Dans la seconde série des « Wege zur Philosophie » le Pr. Natorp[1] a publié une étude sur le Problème et les Problèmes de la Philosophie. Ce qui fonde l'unité du savoir, tel est l'objet de cette discipline; elle ne doit pas, d'ailleurs, se séparer des sciences particulières mais garder avec elles un intime contact. Leur rapport peut être comparé à une même route qui irait du centre à la périphérie. Si l'on conteste à la philosophie le droit d'exister et s'il y a sur ce point un doute persistant, c'est que la tâche de la connaissance est infinie, et que, par suite l'unité du savoir ne peut jamais être achevée. Il faut observer cependant que la connaissance, bien qu'infinie, n'est pas soustraite à toute loi et qu'il est possible de déterminer au moins l'unité de sa direction. En conséquence, la philosophie ne sera pas dogmatique, mais critique, et consistera essentiellement en une méthode. L'être n'est qu'une fonction de la pensée et c'est par le développement des recherches qu'il devient de plus en plus concret. Au lieu d'une hiérarchie de principes dont le premier serait un commencement absolu, il faut concevoir une relation mutuelle, une parfaite réciprocité des principes.

La philosophie exige tout d'abord le développement de la raison immanente à la civilisation en une connaissance de la raison ou Logique. Mais si la logique s'étend à tous les domaines de l'activité civilisatrice, elle ne les enferme pas en entier, car cette activité s'exerce dans les trois directions : 1° théorique et technique, 2° pratique, 3° esthétique. La science qui représente la première direction s'occupe de l'être (sein) et non du devoir être (sollen). L'être qu'atteint la connaissance n'est pas un objet donné d'avance dans la réalité, mais l'être relatif. Seules en effet, les relations sont complètement déterminées.

---

1. Paul Natorp, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme.* Göttingen, Vandenhœck und Ruprecht, 1911; in-8° de 172 p.

Il ne faut pas, d'ailleurs, accuser la philosophie critique de subjectivisme parce qu'elle affirme que l'être est une fonction de la pensée, car ce qui constitue l'objectivité c'est la suite nécessaire des relations, suite indépendante des esprits individuels. Par conséquent, la logique n'est pas seulement une science formelle, elle s'étend à tout l'être de l'expérience. En étroite relation avec les mathématiques, elle ne s'en distingue que par une différence interne, puisqu'elle s'efforce de saisir le centre d'unité de la pensée, tandis que les mathématiques se portent vers la périphérie. La tâche de la logique est donc de découvrir ce qui constitue l'unité des fonctions de la pensée, unité qui n'est pas assurée par un principe unique, comme le principe de contradiction, mais par une fonction synthétique qui s'exerce progressivement en engendrant les diverses catégories. Comme existence signifie détermination parfaite, la réalité reste un idéal, l'expérience tend vers cette limite sans l'atteindre jamais.

L'Idée ou principe régulateur représente l'infinité de la tâche du savoir, or la tâche renferme déjà le devoir. Mais il ne faut pas s'imaginer que le devoir dépende de la fin. Ce que l'on veut, en réalité, exprimer par le mot fin, c'est le concept de direction, et la direction n'est pas donnée du dehors à la connaissance, elle a une origine interne. Aussi le devoir, loin d'échapper à la logique, est profondément logique et objectif. C'est par la liberté que l'objet de l'éthique s'élève au dessus de l'expérience possible; le déterminisme existe certainement, mais il n'atteint qu'un domaine limité et c'est l'indéterminé qui est à la base; c'est l'expérience qui se fonde sur la tâche, donc sur le devoir-être. La forme pure de la « légalité » (Gesetzlichkeit) qui est le premier objet de l'éthique ne semble vide et inutile que par suite d'une opposition injustifiée entre le devoir et l'être. L'éthique de l'idéalisme fait rentrer, au contraire, tout le contenu de l'expérience sous le point de vue du devoir.

L'art n'est pas seulement une partie intégrante de la civilisation humaine, il en est le sommet. Tout en restant étroitement uni à la science et à la morale, il garde cependant une originalité et une autonomie incontestables. Son objet n'est pas un universel soumis à des lois mais un tout individuel. Son but est de réaliser d'une façon particulière l'union de l'être et du devoir-être et c'est dans le caractère formel de l'œuvre d'art, non dans sa matière, que l'opposition de l'être et du devoir-être est surmontée. La joie artistique n'est qu'un aspect secondaire du phénomène esthétique; ce qui le caractérise essentiellement, c'est le libre déploiement des forces créatrices; aussi, c'est l'imagination et non le sentiment qui est la véritable faculté artistique.

Si l'art se rapproche de la philosophie, il a, avec la religion, une affinité bien plus grande. Le problème de la religion ne peut être résolu par la psychologie, car la religion prétend être vraie. C'est donc une « Critique » de la religion qui s'impose. L'intérieur inexprimable de la vie humaine, voilà ce qu'il y a de plus profond dans la religion. Elle ne constitue pas une direction spéciale de l'activité civilisatrice, mais s'exprime dans les trois orientations scientifique, mo-

rale et esthétique. Ce n'est pas son caractère de subjectivité qui enlève de la valeur à la religion. Tout au contraire, celle-ci a fait fausse route lorsqu'elle s'est dirigée vers l'objectivité, qu'elle a voulu donner comme objet propre à la subjectivité une réalité surnaturelle. La valeur objective de la religion est résolument niée par la philosophie critique, car non seulement les lois de la raison ne permettent pas d'affirmer une réalité absolue et extérieure, mais elles établissent l'impossibilité d'une telle réalité. Il faut donc ramener la religion dans le domaine de l'immanence et dans les limites de l'humanité.

Bien que la psychologie fasse un pas de plus que les autres sciences vers le concret, elle n'atteint pas la subjectivité même et sa méthode ne diffère pas essentiellement de la leur; elle aussi, recherche l'universel et l'objectif. Le dualisme du monde intérieur et du monde extérieur n'est qu'une illusion. On n'a pas remarqué qu'il existait une gradation dans l'objectivité comme dans la subjectivité et que celle-ci n'est que l'inverse de la première. L'objectif et le subjectif ne sont que le seul et même processus de l'expérience envisagé sous deux aspects opposés. Toutefois, l'objectivité reste l'aspect primordial. La tâche de la psychologie a donc un rapport étroit avec celle des autres sciences, mais elle dirige ses recherches dans un sens opposé. De toutes ces considéraitons sur les problèmes de la philosophie, il résulte qu'il n'y a là que des questions de méthode et que la philosophie n'est pas une expérience mais la méthodologie de l'expérience.

— Comme on a pu le constater, le point de vue auquel se place M. Natorp est très voisin de celui qu'a adopté M. Kinkel, s'il n'y est pas identique; c'est un idéalisme objectif qui, pour échapper aux difficultés de l'empirisme pur exagère le rôle de la pensée et la portée du concept. Malgré l'idée d'évolution à laquelle il fait appel, il n'expliquera jamais d'une façon satisfaisante (ce qui, au contraire, se comprend aisément avec la transcendance de l'être), pourquoi, si l'être est une fonction de la pensée humaine, cette pensée ne le saisit pas tout entier.

C'est aussi aux grands problèmes de la philosophie qu'est consacré l'ouvrage de M. Paul Gaultier[1]. Il a tenté « *Sous la forme la plus claire, la plus vivante et la plus concise...* qu'il a pu... *en profitant des conquêtes les plus récentes et les mieux établies de la pensée moderne, sinon d'apporter des solutions, au moins d'indiquer des voies.* » (Avert.) La nature de la science est la première question qu'examine l'auteur. Après avoir exposé la critique des procédés scientifiques, en s'inspirant surtout des ouvrages de MM. Poincaré et Le Roy, il essaie de faire la part des conventions dont la science use dans ses recherches et rejette les exagérations qui tendraient à la dépouiller de toute valeur objective. A son avis, il faut maintenir la distinction des qualités et reconnaître qu'il existe des corps, centres qualitatifs de convergence. S'il y a restriction, simplification, les faits sont bien des faits. Même lorsqu'il s'agit de faits scientifiquement pré-

1. Paul Gaultier, *La Pensée Contemporaine. Les Grands Problèmes.* Paris, Hachette, 1911; in-16 de VIII et 312 p.

cisés, la liberté du savant est limitée par les déterminaions de la matière qu'il étudie. Il faut soigneusement distinguer les lois vérifiées des théories qui restent hypothétiques. Celles-ci, à leur tour, malgré ce qu'elles ont de symbolique et de conventionnel, ne sont pas purement arbitraires, elles s'appuient sur des relations vraies, c'est-à-dire conformes au donné.

En ce qui touche à la réalité du monde sensible, MM. Poincaré et Le Roy, bien qu'ils soient, l'un idéaliste, l'autre réaliste, aboutissent à la même conclusion, c'est-à-dire à affirmer que la science n'a pas d'objet transcendant. M. Bergson fait de la sensation non pas une représentation, mais la qualité même de l'objet. Il y a interaction entre les choses et nous. Le mouvement est de nature psychique et dépose pour ainsi dire au-dessous de lui « l'intensité » cette qualité qui caractérise la matière. Ainsi, tout se ramenant au psychique, conscience et matière peuvent se pénétrer. M. Gaultier adopte ce point de vue qui s'oppose à l'idéalisme, et lui semble assurer l'objectivité du monde, qu'il ne faut pas, d'ailleurs, qualifier d'extérieur, mais plutôt de distinct de nous.

Les matérialistes qui admettent la réalité du monde ont, par contre, commis l'erreur de voir dans le cerveau la condition nécessaire et suffisante de tous les phénomènes psychiques. Les analyses si pénétrantes de M. Bergson touchant les maladies de la mémoire ont nettement montré en quoi consistait l'illusion. Ce ne sont pas les souvenirs eux-mêmes que font disparaître les lésions cérébrales; elles en interdisent seulement le rappel, leur enlèvent le moyen de s'actualiser. M. Gaultier n'admet pas, comme le veut M. Bergson, que le souvenir pur soit une activité inconsciente; il lui attribue au moins une faible conscience, car un souvenir même oublié colore notre personnalité. Bien que nous ne le remarquions guère, notre vie psychique est à tout instant tout entière présente à nous-même sous forme condensée et confuse. La vie profonde est qualité pure, mais nous la pensons « en quantité ». Il ne faut pas concevoir l'âme et le corps comme deux substances distinctes, ni faire du corps la condition de notre vie consciente, il en est plutôt l'expression et, en quelque sorte, la dégradation, composé peut-être, lui-même, de consciences subordonnées qui émaneraient de la conscience principale.

M. Ribot est parvenu à montrer que le sentiment est quelque chose d'original et d'irréductible qui ne se ramène, ni à l'intelligence, ni à l'activité volontaire. D'autre part, s'il y a un rapport étroit entre les sentiments et la vie organique, ce n'est pas là un lien de causalité. Les inclinations, d'où proviennent les émotions, sont des forces psychiques « à traduction physiologique d'une part et accompagnement intellectuel de l'autre ». Contre la prétention de la science au déterminisme universel, la philosophie de la contingence s'est élevée en mettant en lumière les intervalles qui séparent les diverses sciences ou en faisant valoir que l'intelligence issue de la vie ne pouvait l'expliquer. M. Bergson a voulu établir que nous sommes libres parce que le moi n'est pas distinct de ses motifs; mais une telle liberté ne semble guère différer de la spontanéité. Si, après la décision,

il est sans objet d'affirmer que nous aurions pu agir autrement que nous l'avons fait, il n'en est pas moins vrai qu'avant la décision, pour restreintes qu'elles soient, les possibilités de choix existent. C'est dans l'effort pour adhérer à l'idéal, qui nous apparaît comme exigeant un sacrifice, que nous prenons conscience de notre liberté.

Réduire l'art à la technique, comme le prétend M. Lalo, c'est en donner une idée inexacte; il est nécessaire de recourir à un élément plus profond, l'imagination créatrice et l'imagination elle-même n'entrent en activité que sous l'influence de l'émotion. L'œuvre d'art, qui ne peut rendre l'impression de l'artiste sans le secours de la technique, n'est belle que par l'émotion esthétique qu'elle manifeste. La morale ne doit pas être envisagée avec l'ironie accompagnée de soumission que M. Paulhan préconise parce que tout lui paraît fiction, dans ce domaine, comme dans bien d'autres. La morale a droit au respect, car l'idéal qu'elle propose est la quintessence de notre vie consciente, ce qu'elle renferme de meilleur et de plus vrai; mais il est utile pour nous d'apprécier la distance qui sépare notre conduite de l'idéal auquel nous tendons et de garder une attitude modeste.

Ni la sociologie n'est réformiste, ni le socialisme n'est toujours révolutionnaire, quoi qu'en dise M. Fouillée. Il y a un socialisme libéral, réformiste par définition, qui reconnaît la liberté individuelle comme un pouvoir réel et qui en fait dériver le droit. Dans cette conception, le droit social d'assistance est de stricte justice; une plus grande égalité économique aurait pour but d'assurer plus de liberté effective. Le Dr Gustave Le Bon a mis en vigoureux relief la nécessité politique de l'ordre et de l'autorité, mais il a perdu de vue qu'ils se rapportent à une fin qui les dépasse, l'extension de la justice et du bonheur, leur accroissement parmi les citoyens.

Le monisme auquel la philosophie et la science conduisirent tout d'abord, qui de statique devint dynamique, est aujourd'hui battu en brèche et semble condamné à disparaître pour faire place au pluralisme. En effet, à mesure qu'elle avance, la science trouve le complexe là où elle supposait le simple, découvre partout l'inégalité dans le détail et s'aperçoit que la régularité n'est qu'approximative et qu'elle n'est qu'un effet d'ensemble. Bref, la pluralité est un fait, l'unité, une hypothèse. Pourtant M. Gaultier refuse de se rallier au pluralisme radical que soutient M. J. H. Rosny et de pousser jusqu'à la dissolution de la personnalité. La conscience est une unité qui enferme une pluralité, c'est une continuité dans la durée qui nous permet de nous reconnaître nous-même et de posséder une personnalité. On peut aussi admettre de l'unité dans l'univers en y reconnaissant la présence de consciences plus ou moins développées; la continuité spatiale ne serait alors que l'expression de la continuité psychique. Au pragmatisme, l'auteur concède que la vérité suppose l'existence d'un esprit, que nos sentiments et nos désirs interviennent dans notre connaissance et influent sur elle, que nos idées ont des conséquences pratiques. Mais il n'admet pas que nous décrétions arbitrairement la vérité, ni que celle-ci ait comme critérium le succès. C'est, au contraire, parce qu'elles sont vraies que nos idées réussissent; la vé-

rité reste donc bien l'accord de la pensée avec la réalité; elle repose sur l'intuition sensible et l'intuition que nous avons de notre être. Pourtant, si l'utilité n'est pas le signe infaillible du vrai, elle lui apporte, du moins un témoignage appréciable, surtout quand il s'agit de l'idéal moral et des réalités supra-sensibles.

— Malgré sa promesse, M. Gaultier ne s'en est pas toujours tenu aux conquêtes les mieux établies de la pensée moderne, mais généralement aux plus récentes. Tout en rectifiant les exagérations de certains critiques de la science, il en a encore trop retenu et il incline vers un spiritualisme intégral qui ne s'appuie sur aucune preuve solide.

Le Prof. Antioco Zucca [1] développant la solution qu'il avait déjà proposée concernant les rapports de l'individu et du monde [2], rappelle que la lutte, si universelle qu'elle apparaisse, n'est pour lui qu'un fait relatif dont la raison d'être est son rapport à une harmonie suprême. La nécessité de la lutte vient pour l'individu de la nécessité de la pensée sans laquelle l'harmonie suprême ne pourrait s'actualiser. Il faut, en effet, que la pensée soutienne des luttes pour connaître les contrastes dont résulte l'accord suprême. L'auteur retrace ensuite les progrès de l'activité individuelle par les différentes luttes qu'elle doit engager : lutte physique, lutte morale, lutte esthétique. Loin de s'opposer à l'Infini par une antithèse irréductible, l'individu tend au contraire à se concilier avec lui et à s'y intégrer.

— Sans relever les autres faiblesses de ce système, qui témoigne, d'ailleurs, d'une généreuse inspiration, je me contenterai de signaler celle-ci. On ne voit pas clairement comment les aspirations de l'individu, comme tel, ne sont pas sacrifiées pour une vague harmonie dont la réalisation tout à fait aléatoire recule indéfiniment à l'horizon.

## III. — Philosophie Religieuse.

Un auteur qui prend le pseudonyme de Justus, présente comme *Prolégomènes au Théisme* [3] une série de définitions. Ces définitions qui prétendent fixer les principaux concepts de la logique et de l'ontologie sont simplement développées dans un bref commentaire qui, la plupart du temps n'en apporte aucune justification. D'ailleurs, ces explications sont données d'une façon tellement apocalyptique et à l'aide d'une terminologie si spéciale, employée d'emblée et sans éclaircissements, qu'il est vain, je ne dis pas de vouloir porter un jugement sur cet essai, mais d'en tenter seulement une analyse. J'ai cru saisir que l'auteur, écartant les affirmations spécifiques des différentes confessions religieuses, basait toute sa théorie sur le témoignage de la conscience humaine qu'il considère comme l'acte subjectif de la

1. Antioco Zucca, *Le Lotte dell'Individuo*. Extrait de la *Rivista di Filosofia*. Modena, Formiggini, 1911; in-8° de 23 p.

2. Cf. *Il Grande Enigma*, *Riv. di Filos.*, III, 1910.

3. Justus. *Prolegomena to Theism*. New-York, A. H. Kellogg, 1910; in-8° de 70 p.

conscience appelée par lui submanente. La submanence désigne un des déterminatifs de la Puissance Absolue dont les deux autres sont l'Immanence et l'Extramanence. Ceci suffira pour donner une idée du genre de l'auteur.

C'est une étude méthodique de la question religieuse et tout un système d'interprétation que contient le livre de Mr. J. J. Gourd [1]. Avant d'exposer ses recherches, il détermine les données du problème. La première tâche qui incombe au penseur en abordant cette étude, c'est de fixer le domaine de la religion et le processus normal de l'activité religieuse. Pour y réussir, il ne suffit pas de faire appel à l'histoire ou à la psychologie, il faut recourir à la philosophie comme science de l'universel. La philosophie première considère la réalité, la fonction et la valeur. Entre l'être et la valeur il y a un dualisme irréductible et l'être se décompose lui-même en réalité et fonction. La canonique est la science de la valeur dans l'ordre de l'universel et la valeur universelle, c'est l'agrandissement de l'esprit. Mais cet agrandissement peut se faire soit dans le sens de l'extension soit dans celui de l'intensité, et — ici apparaît le point de vue qui domine tout l'ouvrage — l'extension correspond à la coordination, l'intensité à l'incoordination. La philosophie de la religion fait partie de la canonique et seule peut conserver intact à la religion son domaine, qui est l'incoordonnable.

Commençant à déterminer ce domaine, l'auteur montre que dans l'ordre théorique il y a de l'incoordonnable. La vérité, en effet, n'est pas l'adéquation à la réalité, mais une coordination aussi étendue et aussi serrée que possible; l'erreur c'est ce qui fait obstacle à cette coordination ou ce qui supprime un élément du réel. Puisqu'il ne s'agit pas de représenter exactement ce qui existe, on peut faire un choix entre diverses coordinations que représentent les différents points de vue de la pensée : dogmatisme, criticisme, phénoménisme, empirisme, rationalisme. Malgré tous les efforts de la science, il reste de l'incoordonné et même de l'incoordonnable qu'il ne faut pas confondre d'ailleurs avec ce qui est difficilement coordonnable (pseudo-hasard, pseudo-miracle).

En effet, la distribution complète et rigoureuse de tous les êtres dans l'espace et le temps est impossible, sous peine d'aboutir à l'identité complète, car une différence de situation se rattache à une différence de nature. De même la causalité ne s'applique pas absolument, car si un effet s'expliquait entièrement par sa cause il n'y aurait en lui rien de nouveau. Chaque fois que l'on ramène le différent au semblable, il y a un élément qui se perd, et, dans l'ordre même de la quantité, la continuité est impossible.

S'il en est ainsi en ce qui concerne la réalité, cela devient encore plus frappant lorsqu'il s'agit de la fonction, qui ne se prête pas à la coordination. Mais cet incoordonnable théorique appartient-il à la re-

1. J. J. Gourd. *Philosophie de la Religion*. Paris. Alcan. 1911: in-8° de XIX et 311 p.

ligion? Oui, car la religion a pour objet le surnaturel et l'on trouve ce surnaturel dans le mystère, dans l'idée d'une puissance secourable qui révèle, qui inspire, qui fortifie. Mais il ne faut pas prendre ces expressions dans un sens matériel et anthropomorphique, on doit les interpréter comme exprimant un accroissement d'intensité dans l'intelligence, dans la volonté et dans la vie affective.

La morale, comme la science, doit établir une coordination, mais au lieu de l'établir, comme celle-ci, par similarité, elle le fait par continuité. A la science la morale ajoute la continuité subjective, parce qu'elle a pour objet de réaliser les termes coordonnés objectivement en assurant les bonnes dispositions du sujet. Cette coordination des assentiments offre une difficulté croissante à mesure que l'idéal moral devient plus élevé et l'incoordonnable apparaît avec le sacrifice proprement dit. Sans doute, certains actes, simplement moraux, participent à l'intensité du sacrifice, mais il n'en reste pas moins que celui-ci s'oppose à la loi par son but, comme par son intensité; il est la négation du plus grand bien individuel et même ordinairement, du plus grand bien social, en sacrifiant l'urgent à l'excellent. Par ailleurs, cet incoordonnable pratique appartient bien à la religion, car il assure ce que, dans la tradition religieuse, on a appelé la rédemption ou pardon divin. Il faut se garder, toutefois, de considérer le sacrifice comme la rançon des fautes, comme une expiation. Si le sacrifice correspond au pardon, c'est qu'il fait sentir à celui qui l'accomplit qu'il s'est élevé au-dessus de la loi et n'est plus redevable envers elle.

Dans l'ordre esthétique, qui est l'ordre du sentiment, la coordination est seulement objective, elle s'exprime par le beau. L'élément incoordonnable est ici le sublime que l'on peut rattacher à la religion en constatant qu'elle a poussé l'art dans la direction du sublime et qu'elle a cultivé ce sentiment en entretenant celui de l'adoration. Si de la coordination dans l'esprit de l'individu on passe à la coordination des différentes personnalités, on s'aperçoit que cette coordination est représentée par la société. Mais dans ce dernier domaine on rencontre encore de l'incoordonnable, car ni le groupement concret (famille, cité, nation), ni le groupement dans l'abstrait (partis politiques, sociétés commerciales, savantes, artistiques, etc.) ne peuvent s'achever. Tout l'incoordonnable ne reste pas à l'intérieur du groupement, il se manifeste au dehors par la personnalité des réformateurs de tout ordre. Pourtant cette activité incoordonnable ne doit pas être antisociale, mais seulement hors de la société. Elle constitue, elle aussi, un élément proprement religieux, bien qu'elle ne soit pas représentée par des organismes tels que les églises, mais par les fondateurs de religion. Par ailleurs, la religion doit aussi créer un lien entre les hommes; l'amour seul sera le lien de la société des partisans de l'incoordonnable, du hors la loi. Cette conception de la religion n'exclut pas le mysticisme, mais au lieu d'en faire une unification appauvrissante et réduite à l'amour, elle y voit la synthèse réelle et vivante de nos fonctions et des conditions de nos fonctions.

Après avoir ainsi déterminé le domaine religieux, l'auteur étudie

dans la seconde partie de son ouvrage la question de la doctrine religieuse. La théologie traditionnelle doit être abandonnée parce qu'elle place Dieu en dehors du monde et qu'elle en fait une réalité achevée. Elle le représente comme unique, infini, nécessaire, c'est-à-dire, comme n'ayant aucun des caractères du « hors la loi ». Le rôle qui lui est attribué est également incompatible avec l'incoordonnable, puisque la doctrine traditionnelle lui donne pour fonction d'assurer et d'achever la coordination de la loi scientifique et de la loi morale. C'est en vain qu'elle essaie ensuite de concilier la loi et le hors la loi au moyen du mystère. La nouvelle théologie doit être celle de l'incoordonnable, mais elle ne justifie que les incoordonnables dont l'intensité fait la valeur et c'est ainsi qu'elle élimine ces incoordonnables qu'on nomme le faux, le laid, le mal, l'anarchie. Bien que les hors la loi soient multiples et divers, la pensée religieuse obéissant à un besoin de concentration choisira l'un d'entre eux pour représenter les autres, après les avoir par un vigoureux effort séparés de la Nature entendue comme arrangement, passant ainsi de la transcendance à la personnalité. Cette personnalité du hors la loi est, par conséquent, toute symbolique, et, si l'on choisit le Christ comme représentant de l'incoordonnable, c'est de cette façon qu'il faut l'envisager. Ainsi rendu concret, le hors la loi peut être un objet d'amour et en nous conduisant au mysticisme, « il nous conduit par cela même à l'unité la plus haute et la plus profonde vers laquelle nous puissions tendre ».

— Cette brève analyse suffit à faire connaître l'esprit dont s'inspire l'auteur; le théorie qu'il développe n'est qu'une des formes extrêmes de l'idée de liberté absolue des croyances qui est le principe du protestantisme. Le caractère arbitraire de cette théorie se marque à tout instant. L'auteur a soupçonné, sans en voir toute la portée, la grande difficulté à laquelle se heurte son système, je veux dire, l'impossibilité de savoir si l'incoordonnable n'est pas en opposition absolue avec le coordonnable et d'exclure de la religion, par un sûr critérium, le faux, le laid, le mal, et l'anarchie qui sont, de son propre aveu, de l'incoordonnable.

M. C. Coignet [1] qui fut l'un des chefs du mouvement de la « Morale Indépendante » rappelle divers incidents de cette campagne et la présente comme un premier essai de protestation contre les prétentions du déterminisme. La philosophie de la contingence a continué l'effort avec vigueur et semble avoir abouti au succès. Un exposé assez détaillé des idées de M. Sabatier et de M. Bergson fait ressortir comment ces deux penseurs ont établi la valeur de l'intuition. L'auteur en conclut qu'un spiritualisme nouveau est possible qui, tout en reconnaissant complètement les droits de la science, assignerait à la religion un domaine propre et en assurerait l'autonomie.

— Des doctrines comme celles de M. Sabatier et de M. Bergson sont séduisantes pour ceux qui rêvent d'une religion sans dogmes; mais

1. C. Coignet, *De Kant à Bergson*. Paris, Alcan, 1911: in-16 de 155 pages.

le but poursuivi, rendre la religion autonome, la mettre à l'abri de toute attaque de la science, ne sera pas atteint par ce premier sacrifice et le résultat le plus certain de ces essais rationalistes de conciliation est de dépouiller la religion de tout caractère propre en la réduisant à une vague sentimentalité.

Sans se prononcer sur la question même du théisme, M. R. B. Cooke[1] critique la manière dont certains idéalistes ont voulu justifier cette conception. Il essaie d'établir l'impossibilité de la croyance à un Dieu personnel si l'on suppose comme base du changement dans le temps, un pluralisme statique dans le monde nouménal.

M. A. H. Lloyd[2] se demande s'il est vrai que le surnaturel disparaisse, qu'il meure, comme on l'affirme souvent. Pour proposer une solution de ce problème, l'auteur part de cette idée générale que toute mort est une libération de l'esprit. Ce qui meurt, c'est le partiel, ce qui est mis en liberté, c'est l'universel et loin de négliger les éléments qui l'intègrent, l'universel en a le plus grand soin et les rétablit toujours sous une forme plus haute. C'est ainsi que, lorsque la lettre meurt, c'est-à-dire un usage ou une institution, l'esprit est affranchi et cet affranchissement amène tout d'abord la licence et la violence. Mais l'esprit se détermine de nouveau et s'exprime dans la lettre à un degré supérieur. Il en est de même en ce qui concerne l'âme de l'homme. Bien que l'auteur demeure dans le vague, et n'admette aucune des formes positives de survivance auxquelles l'on a cru jusqu'ici, il n'en affirme pas moins l'immortalité. Quant au surnaturel, l'auteur après l'avoir défini par l'idée de possible, concède que le surnaturel partiel, c'est-à-dire le surnaturel accepté et affirmé, meurt et s'en va; mais le surnaturel total qui est le possible, en tant que possible, par définition, ne peut pas mourir et rétablit sans cesse le surnaturel partiel sous une forme meilleure.

— Le problème a été mal posé par l'auteur; les fluctuations de la croyance au surnaturel ne peuvent compromettre l'existence de celui-ci que dans l'hypothèse où la pensée humaine est la cause de l'être. Mais s'il n'en est pas ainsi, — et c'est là ce qu'admettent avec les philosophes catholiques un nombre croissant de réalistes, — les variations de la foi dans les esprits ne compromettent nullement la réalité du surnaturel. Par ailleurs, la solution proposée par M. Lloyd est illusoire, car le possible qu'il identifie avec le surnaturel, n'est que du naturel qui n'est pas encore réalisé. Admettre cette idée ce serait renoncer absolument au surnaturel.

Paris. F. Blanche.

---

1. Reginald B. Cooke. *The Theistic Readjustment of Idealism. J. P. P. S. M.*, 8 juin 1911, pp. 316-322.

2. A. H. Lloyd. *The passing of the Supernatural*, dans *J. P. P. S. M.*, VII (1910), pp. 533-553.

# II. — PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE.

## I. — METHODES ET HYPOTHÈSES.

Le mot de philosophie scientifique pose la question du rapport de la philosophie aux sciences, qui fait l'objet de la conférence de M. É. BOUTROUX au Congrès de Bologne[1].

Chez les Grecs, qui ne connaissaient de spéculation que celle de l'esprit s'appliquant aux choses de la nature et se retrouvant dans ses lois, la philosophie et la science ne se distinguaient pas essentiellement : leur rapport était d'identité. La Renaissance établit cette conception nouvelle d'une science de la nature théoriquement et pratiquement autonome, l'esprit faisant retour à lui-même : le rapport fut un dualisme. Mais survient Descartes qui, par sa « théorie du biais », comme Galilée naguère par sa méthode de réduction, soumet toute la réalité, et la pensée même, à la science universellement compétente. Au rebours des Grecs qui tenaient la philosophie pour souveraine, c'est la science qui est désormais toute la connaissance. N'y ayant plus qu'un terme il ne saurait être question de rapport.

Pour Auguste Comte la philosophie est la synthèse des sciences. Définition élégante mais irréalisable, car la philosophie devient alors ou exclusivement scientifique et perd ses droits, ou demeure philosophique et, dans ce cas, est antiscientifique. De là l'idée de la traiter comme science positive, mais alors elle s'est évanouie dans une multiplicité de spécialités hétérogènes : la philosophie, pour être, implique à la fois effort unitaire et intérêt humain. Toutefois, ne pourrait-on pas, prenant pour objet les données immédiates et pour méthode l'intuition pure, constituer une philosophie qui, sans être une science, fût cependant de l'expérience? Mais, comment se donner une intuition sans concept? Si le concept sans intuition est vide, l'intuition sans concept est aveugle. Donc, ni comme science, ni comme expérience, la philosophie ne se peut soutenir devant la pensée moderne. Au reste, pourquoi ne serait-elle pas qu'une phase dépassée du développement de l'esprit humain vers ce terme : la science? Mais, la science n'est point le seul mode de connaissance. Il n'y a pas *la* science, il y a seulement *des* sciences, et dont chacune implique des postulats intuitifs qui se trouvent coïncider exactement aux postulats mêmes de l'action (l'infini, la qualité, l'adaptation, le choix des moyens, le fait sociologique). Et la raison est la racine commune de ces postulats : ce qui la caractérise c'est de fondre en une unité indissoluble les conditions de l'action et celles de la connaissance. « La raison, c'est la pensée secrètement une avec l'action ». Elle constitue donc un véritable mode de connaissance et les spéculations qui expriment son développement ont elles-mêmes leur valeur et leur légitimité.

1. É. BOUTROUX, *Du rapport de la philosophie aux sciences*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1911, pp. 417-435.

Or, ces spéculations ne sont autre chose que ce qu'on appelle la philosophie. — Ainsi la philosophie se pose-t-elle comme spéculation autonome : sa fonction est de chercher les rapports de la science et de l'action, sa méthode, une fusion de la dialectique et de l'intuition, et sa destination, saisir le fondement même de l'objectivité scientifique et donner la certitude. Et si telle est la philosophie, son rapport aux sciences est de solidarité.

Dirons-nous qu'au terme de ce discours, d'un mouvement dialectique si rapide et sûr, cette conclusion paraît timide et pénible? Qu'il y eût de la philosophie aux sciences un rapport de solidarité, on le soupçonnait un peu, sans en être plus éclairci. On ne voit pas ce que ce mot, impuissant à définir son objet même, les relations sociales, peut jeter de lumière sur les rapports de la philosophie et de la science; et nous voulons douter que l'élaboration de ce concept de solidarité soit pour notre époque, comme pour les Grecs l'invention des rapports d'identité et de causalité, ou de conjonction immédiate pour Galilée et Descartes, un titre devant la postérité. Cette conférence de M. Boutroux est à rapprocher de son *Rapport sur la philosophie en France depuis 1867*, lu au Congrès de Heidelberg; elle corrige ce qu'avaient d'excessif les craintes qu'il manifestait alors d'une « abolition complète de la philosophie, et de son remplacement pur et simple par la science ». Et il n'est que juste ici de retourner à M. Boutroux lui-même ce qu'il disait naguère de Hœffding : « En s'unissant de plus en plus étroitement aux sciences, la philosophie n'abdique en aucune façon. Comme elle démêle le rôle de la pensée, avec son originalité créatrice, dans tout travail scientifique, ainsi elle comprend de mieux en mieux la possibilité d'une action intime de cette même pensée sur l'âme humaine et sur l'univers. A ce développement de la philosophie, déterminé par son commerce avec les sciences et néanmoins autonome, également conforme et à ses origines et à l'état actuel de l'esprit humain, nul plus que Boutroux n'aura vaillamment et utilement contribué[1]. »

Au même Congrès de Bologne, M. Bergson, caractérisant l'esprit philosophique tel qu'il le conçoit, est conduit à parler de la relation de la philosophie aux sciences[2].

Il n'admet pas que la tâche du philosophe soit d'embrasser dans une grande synthèse les résultats des sciences particulières, de s'emparer de la science faite et de s'acheminer, de condensation en condensation, à ce qu'on a appelé l'unification du savoir. Pas de conception de la philosophie plus désobligeante pour la science, puisque c'est vouloir, avec les mêmes matériaux, faire plus et mieux que le savant; pas non plus de plus injurieuse pour le philosophe, puisque c'est vouloir qu'il se contente du plausible et du probable, car là où

1. Hœffding, *La Pensée humaine*. Trad. Jacques de Coussanges. Préface de M. Em. Boutroux. Paris, Alcan, 1911.

2. H. Bergson, *L'intuition philosophique*, dans *Revue de Métaphys. et de Mor.*, novembre 1911. pp. 809-827.

le savant s'arrête, là s'arrête ce que l'expérience objective et le raisonnement sûr nous permettent d'avancer[1].

La philosophie, c'est la conscience qui se ressaisit, rentre en elle, pénètre dans l'intérieur de la matière et de la vie, en adopte le devenir et touche le fond et, de ces profondeurs élastiques, rebondit soudainement à la surface, pour s'y épanouir, et, en s'éparpillant sur le monde, rejoindre, dans les faits et les lois, la science. — Mais, comment ce contact qu'est l'intuition pure, peut-il créer une idée et, sans idée préexistante, comment l'intuition peut-elle, survenant aux concepts, les vérifier? Au reste, sur la vraie relation de cette philosophie aux sciences, c'est-à-dire sur sa valeur d'objectivité, M. Bergson lui-même nous éclaire : la philosophie c'est un certain tourbillonnement d'une certaine forme particulière, qui ne se rend visible à nos yeux que par ce qu'il a ramassé, comme autant de poussières soulevées au hasard de la route, d'idées et de formules toutes faites (p. 813). On ne saurait mieux se juger. Mais ce qu'il faut reconnaître c'est le grand charme littéraire de toutes ces images.

Dans l'étude du R. P. A. Gemelli sur les rapports de la science et de la philosophie[2], où l'on a voulu voir « un manifeste de la pensée catholique » au Congrès de Bologne, nous verrons, nous, simplement ce que l'auteur a voulu y mettre, à savoir « la modeste affirmation d'un biologiste ».

La science et la philosophie, longtemps séparées, chaque jour se rapprochent. Les savants sentent enfin la nécessité d'intégrer dans une conception nouvelle de l'univers les résultats accumulés dans chaque spécialité par l'observation et l'analyse. Et ce rapprochement et cette nécessité sont nettement marqués en biologie par « l'intense mouvement néo-vitaliste ». Or, de toutes les traditions philosophiques

---

1. Dans une de ces généralisations informées, originales, mais souvent lâches et disparates, où s'exerce parfois sa fantaisie de philosophe, M. G. Sorel, s'inspirant, naturellement, de la pensée de M. Bergson (*Évolution Créatrice*, pp. 212-213), et, pour l'étendre, l'outrepassant, signale comme « l'une des plus funestes parmi les illusions qui ont égaré gravement l'intelligence dans notre civilisation occidentale, celle qui consiste à prendre la philosophie pour une sorte de science, ayant son domaine propre, découvrant des principes et aboutissant, par la déduction, à des propositions que nous devrions tous accepter... Aujourd'hui nous ne dédaignons plus les affirmations des philosophes dogmatiques en raison des doutes que nous avons acquis au sujet des opinions humaines, mais en raison de ce que ces affirmations ne peuvent jamais être données par les auteurs dogmatisants que comme assez probables, alors que nous avons le moyen de nous attacher à des choses que nous pouvons regarder comme certaines... Non que la philosophie soit un luxe inutile..., mais elle doit renoncer à la prétention d'apporter des solutions... Une philosophie ne vaut qu'en raison des *résultats qu'elle provoque indirectement*;... elle ne vaut que comme moyen de favoriser l'invention. » — *Vues sur les problèmes de la philosophie. Rev. de Mét. et de Mor.*, sept. 1910, pp. 581-593. « Mais qui de nous voudrait d'une pareille situation pour la philosophie? » H. Bergson, *L'intuition philosophique*, *loc. cit.*

2. Fra Agostino Gemelli, *Sui rapporti tra scienza e filosofia*. Relazione al IV Congresso internaz. di filos. in Bologna. Firenze, 1911, fasc. de 45 pp.

qui se proposent à la pensée contemporaine, seule, celle que fonde Aristote, peut prétendre à cette unification du savoir, parce que, seule, elle a des principes assez vastes et souples pour respecter la spécificité des disciplines particulières et les envelopper dans l'unité supérieure d'une méthode et d'un système. Pour Aristote, la science n'est pas « qu'une simple affirmation de faits ou de vérités juxtaposées, mais consiste essentiellement dans un enchaînement logique reliant chaque chose à sa raison et à sa cause » et, comme telle, elle définit à la fois la métaphysique, science de l'être en tant qu'être, et les sciences subalternes, spécialisées par le caractère spécifique de leur objet et classées hiérarchiquement par le degré d'abstraction. « La métaphysique n'absorbe donc pas les autres sciences, mais elle les domine. On pourrait dire que si les autres sciences s'occupent des essences, pour elle, elle s'occupe de l'essence des essences. Reine, elle dicte à ses servantes des lois salutaires; mais, reine libérale, elle respecte l'initiative de leur activité ». Entre la philosophie et la science il n'y a qu'une différence de degré, et l'une n'est que « l'intégration et l'interprétation des résultats de l'autre ».

Puisque le retour à Aristote, que préconise le R. P. Gemelli, ne saurait être ni un recul, ni une répétition, mais « un ripensamento in funzione delle odierne necessità e delle attuali conoscenze », l'auteur eut dû commencer lui-même par repenser en fonction des idées actuelles le texte des *Derniers Analytiques* dont il appuie sa thèse, qui ne va pas, pour un moderne, sans quelque difficulté.

Il eût fallu nous indiquer, au moins, en quoi diffèrent la science, connaissance des causes et système de concepts, et la science, somme de notions ou « barême de sorites »; et, s'il est vrai que l'une résout les genres en lois tandis que l'autre ramenait les lois aux genres, on voudrait savoir si le concept moderne de *légalité*, ou de relation fonctionnelle, remplace efficacement celui de rapport génétique ou de *causalité*, et puisque tout le nœud de la question est là, nous dirons donc qu'on ne l'a pas même effleurée[1].

Le R. P. Gemelli, il est vrai, n'a voulu présenter qu'une « affirmation de biologiste ». Il apparaît assez que cette spécialité ne confère aucune autorité particulière pour un problème aussi général. Et la « contribution philosophique » qu'il se défend d'avoir voulu nous donner, n'est-ce pas justement ce qu'il nous eût fallu dans un travail sur « les rapports de la philosophie et des sciences? » Mais c'est aussi ce que nous nous promettons de sa prochaine étude sur le même objet[2].

Il reste qu'une philosophie, qui veut être autre chose qu'on ne

---

1. Cf. R. Eucken, *Les grands courants de la Pensée contemporaine*, p. 199-218, Paris, 1911. — W. Wundt, *Die Prinzipien der mechanischen Naturlehre*, p. 124-127, Stuttgart, 1910. — Fr. Klimke, *Der Monismus*, p. 505-512, Freiburg i. B., 1911. — Em. Meyerson, *Identité et Réalité*, Paris, 1908.

2. « Farò tra breve seguire a questo scritto un altro per esaminare criticamente le varie formule con le quali si è tentato risolvere il problema dei rapporti fra scienza e filosofia. » Note 5, p. 39.

sait quel élan ineffable et tourbillon obscur, a pour fonction, non d'étendre en surface la science, mais de la dépasser en profondeur, afin d'atteindre sous les faits et les lois l'être et ses causes. La philosophie, c'est la Science par delà les sciences.

Tel ne paraît pas l'avis de M. Ostwald[1].

Comme il n'y a pas, dans la nature, de limites tranchées et que, en science, les délimitations ne sont que des dispositions pratiques pour dominer plus aisément les questions, il ne saurait être, entre la philosophie et les sciences, de frontières assignables. *La philosophie des sciences est la partie la plus générale de la science.* Mais, cette philosophie est-elle possible? Comment embrasser d'une vue toutes les sciences? En s'en tenant à la somme des lois immuables et se plaçant au centre du réseau des connaissances essentielles par quoi sont reliés les uns aux autres les Penseurs de l'Humanité. Cette *Esquisse* ne veut que tracer les grandes lignes de ce réseau et indiquer cette somme des lois élémentaires, en plaidant la cause, non d'un système, mais d'une méthode positive, fondée sur l'expérience.

*Théorie générale de la connaissance.* — Grâce au souvenir l'homme extrait des événements qui se répètent et des situations où il se trouve des similitudes : d'où les concepts, et il attend des mêmes conditions la répétition du même fait : d'où la science. Les concepts peuvent être combinés arbitrairement ou légitimement; la logique est l'étude de ces modes différents de combinaisons. La science, elle, a pour objet de permettre, grâce au processus de « rectification du rapport causal », de poser des concepts arbitraires qui, dans des conditions prévues, puissent se transformer en concepts expérimentaux. Elle y réussit par l'inférence, qui établit les liaisons; par l'induction, qui formule ces liaisons en lois; par l'extrapolation, qui passe aux cas idéaux où les lois prennent leur forme simple. Et le tableau du savoir peut se dresser à partir de trois concepts primordiaux : la « fonction », pour les sciences formelles; « l'énergie », pour les sciences physiques; la « vie », pour les sciences biologiques.

*Logique et mathématiques.* — Les expériences qui se répètent donnent les *choses* et les choses, rangées par concepts déterminés, se groupent, comme éléments, en *classes*. La théorie des combinaisons énonce les règles d'après lesquelles, pour des éléments donnés, on trouve la nature et le nombre des classes possibles. La logique, ou théorie des concepts, « soit sous la forme superflue des classiques, soit sous la forme réelle de l'induction moderne », n'est donc qu'une partie de la théorie des classes ou science de la complexité, et elle apparaît comme la première des espèces de la science mathématique. Les termes d'une classe peuvent s'ordonner en série linéaire, et parmi les classes ainsi ordonnées se place en premier lieu celle des nombres naturels; la recherche des relations et des lois complexes entre les différents nombres constitue l'arithmétique et ses généralisations :

1. W. Ostwald, *Esquisse d'une Philosophie des Sciences*. Trad. Dorolle (*Biblioth. de Phil. contemp.*), Paris, Alcan, 1911. 1 vol. in-16 de IV-184 pp.

l'algèbre et la théorie des nombres. On peut aussi coordonner les classes entre elles; et toute la méthodologie de l'ensemble des sciences repose sur l'emploi le plus complexe et le plus varié du procédé de la coordination, qui est un moyen général d'établir des connexions dans l'ensemble de notre expérience. Coordonner à la classe des nombres naturels, c'est compter; coordonner aux concepts des signes écrits ou sonores, c'est écrire ou parler; et l'univocité dans la coordination est le terme idéal, mais lointain, de la science.

Il n'est jusqu'ici question que des classes composées d'éléments discontinus. Il y a encore la coordination aux choses continues, comme est la mesure, qui soumet le continu aux opérations du calcul; comme est la *fonction*, qui définit le rapport de deux variables et dont l'étude constitue l'*analyse de l'infini*.

*Les Sciences physiques.* — Le concept d'énergie est aux sciences physiques ce que celui de « chose » est aux sciences formelles. M. Ostwald, reprenant ici les idées essentielles de son récent ouvrage[1], repasse les formes différentes d'énergie qui caractérisent, d'après lui, les systèmes physiques : énergie de mouvement, énergie de position, énergie de forme, énergie de volume, énergie de surface, etc., suit le concept dans ses applications successives aux *Sciences biologiques*, aux phénomènes psychologiques, à la sociologie, et, pour conclure, tire de l'économie de l'énergie libre selon le second principe un « critérium objectif de la civilisation », car « la grande valeur scientifique de la notion d'énergie » se reconnaît à ceci qu'elle « enserre tout le cercle des manifestations du progrès humain ».

M. Ostwald ayant déclaré un jour[2] que « le mouvement énergétique a coïncidé avec un autre mouvement qui repose sur un fondement philosophique et, sous le nom de pragmatisme et d'humanisme, poursuit un but analogue », on s'attendait un peu que son *Esquisse* fût, d'inspiration au moins, pragmatiste. Rien n'en est plus éloigné. La « chose » est pour lui le concept primordial et, pour méthode, il requiert une table systématique des notions élémentaires et la « coordination univoque » des signes.

Mais il est inutile, d'autre part, de vouloir dégager les théories logiques de M. Ostwald « des traditions empiristes et positivistes » (voir l'Avant-Propos du traducteur). Il y a du positivisme et de l'empirisme, comme il y a du matérialisme, du spiritualisme, du mécanisme, du déterminisme, du libertisme, voire du socialisme, car c'est l'illusion de ce qu'on appelle l'énergétisme de croire qu'il suffise d'un mot pour lier un système. Et cette indécision paraît dans toutes les discussions essentielles : principe de causalité, temps et espace, déterminisme et liberté. Notons, (p. 170), la conception matérialiste du souvenir, où l'on confond, à la faveur d'un nom, ajustement mécanique par l'usure et adaptation vivante par l'usage et, par une suite nécessaire, attente et réaction machinales avec induction proprement dite;

1. *L'Énergie*, Trad. E. PHILIPPI. *(Nouvelle Collect. scientif.)*, Paris, Alcan, 1910.

2. *Rivista di Scienza*, P. I, p. 16, 1907. Bologne.

la critique de la méthode déductive (p. 41) déclarée « forme impossible de raisonnement », parce que l'on y suppose une espèce de vertu de transformation miraculeuse qu'elle ne prétend point; les recommandations (p. 100) de cette *loi du seuil* qui ne mérite pas encore toute cette confiance[1]. Nous ne nous étendrons ni sur les multiplications arbitraires d'espèces, ni sur les généralisations abusives de ce pur concept formel d'énergie; nous remarquerons seulement que si le « demi-dieu Mayer » (der Halbgott Mayer) n'a décidément pas ruiné l'ancien monde, l'Espéranto même n'éclaircira pas tous nos mystères, et que l'énergétique peut bien nous défendre d'abattre les arbres mais ne saurait nous enseigner ce que Pascal appelle le devoir de « penser comme il faut ». — L'étude de M. Ostwald nous paraît moins l'Esquisse d'une philosophie des sciences que l'inventaire philosophique d'une pensée distinguée.

Si entre la thèse et l'antithèse la vague synthèse de M. Ostwald laisse ordinairement au lecteur le choix, M. Darbon[2], lui, dont la méthode s'inspire de Hegel, risquerait, au contraire, par un trop vif souci de symétrie logique et de rigueur systématique, de trancher un peu arbitrairement les doctrines qu'il oppose; et si M. Ostwald est un savant qui tend à la philosophie et confirmerait assez par son fait que la philosophie ne doit pas être ce qu'il veut qu'elle soit, une science générale, M. Darbon va nous montrer ce que peut une philosophie bien informée qui se donne pour fonction d'approfondir la science.

Condillac gagnera-t-il le procès que perd Descartes? Nous ne le pensons point, dit l'auteur; et il donne ses raisons.

*L'échec de l'explication mécaniste.* — Pour les disciples de Descartes et de Newton les équations de la mécanique, traitées par l'analyse, devaient assurer au physicien la connaissance des lois de l'Univers. Mais une récente critique approfondie des principes de la mécanique classique, dénonçant la confusion et les irrégularités de l'induction implicite dont ils sont nés, a ruiné cette prétention et conduit des savants, comme Saint-Venant et Mach, à tenter un nouvel exposé systématique qui évite bien les fautes de logique, mais qui, par la représentation atomistique du mouvement qu'il suppose et par la loi générale des accélérations qu'il se donne pour hypothèse, favorise toujours cette illusion que la mécanique cherche à déduire d'une formule simple, comme celle de l'attraction newtonienne, toutes les lois du mouvement. Une exposition analytico-historique évite cette « grande erreur » de l'atomisme géométrique et, suivant les notions dans leur genèse, en même temps qu'elle les définit plus exactement, en accuse davantage encore le caractère formel; elle montre dans la mé-

1. Cf. Warner Brown, *The Judgment of Difference, with special reference to the doctrine of the threshold, in the case of lifted weights*, Berkeley, 1910.

2. A. Darbon, *L'Explication mécanique et le nominalisme*. Paris, Alcan, 1911. In-8°, 216 pp.

canique moins une science qu'une méthode, une discipline ou une « Introduction à la science du mouvement ».

Pour les disciples de Newton, la mécanique devait servir de base à une physique déductive, et la science du monde matériel devait offrir, sur le modèle d'une mathématique universelle, un enchaînement rationnel rigoureux de vérités; à chaque phénomène physique devait correspondre le type mécanique qui l'explique. Mais une méthode nouvelle, fondée sur le principe de d'Alembert, s'est introduite, qui ouvre la mécanique à l'empirisme et qui n'aura donc pas peut-être l'harmonieuse rigueur d'une construction logique, mais qui aura, ce qui vaut mieux, la vivante souplesse de l'expérience; et méthode qui doit triompher, car l'autre ne tient plus ses promesses. (Il n'est, par exemple, que de suivre dans le développement de la théorie ondulatoire de la lumière, — l'une des plus parfaites de la physique déductive, — l'introduction successive des hypothèses contradictoires suggérées par l'expérience).

La transformation de la mécanique en énergétique a consommé la ruine du dogmatisme cartésien. « Ce serait une grande illusion de compter sur la discipline de l'énergétique pour découvrir l'origine rationnelle des lois de la physique, pour les rattacher à des principes simples et nous fournir — au sens cartésien du mot — une explication mécanique. Elle n'a point tant de pouvoir. Car dans chaque question il faut adjoindre aux principes formels des données empiriques et des hypothèses pour mettre en mouvement la déduction et la guider parmi toutes les idées qu'elle pourrait prendre ».

Du reste, c'est au moment même où l'énergétique se constituait définitivement et découvrait les équations complètes du mouvement, qu'elle renonçait à l'explication mécanique.

Née de l'union des principes de la conservation et de l'équivalence, développée dans ses théorèmes fondamentaux par Gibbs, appliquée avec succès à l'étude de tous les grands problèmes de la physique par M. Duhem « son infatigable protagoniste, qui, tout en généralisant son application par des additions heureuses, en a donné à plusieurs reprises l'exposé le plus rigoureux et le plus méthodique », la mécanique nouvelle *classe* les systèmes physiques par genres et espèces. Les espèces se distinguent par la nature des variables qui définissent à chaque instant l'état du système et par la forme de fonctions caractéristiques, énergie, entropie, potentiel thermodynamique. Les genres se caractérisent par l'existence ou l'absence de la viscosité, du frottement, de l'hystérésis; et tous les systèmes obéissent au principe de la conservation et, pour tous, l'inégalité de Clausius est vérifiée. - Soucieuse par-dessus tout d'objectivité, la mécanique nouvelle ne prétend donc qu'à une *classification naturelle des faits;* bien plus, l'insuffisance de la technique expérimentale la réduirait à n'être qu'une symbolisation économique du réel.

*Critique de l'interprétation nominaliste de la science. — Les ressources de la méthode expérimentale.* — D'après le nominaliste, qui tient les principes de la connaissance pour des postulats, les lois de la nature pour des décrets de l'esprit, et les faits scientifiques pour

des créations arbitraires, la science invente et combine de purs symboles et ne veut être qu'une langue parfaite; toute abstraction consiste dans la substitution d'un signe à une chose. — Mais, comment le signe peut-il être signe et représenter le donné s'il ne suppose dans les faits des relations générales et des rapports de ressemblance; et n'est-il pas commode dans la mesure où il est vrai? Les lois, dès lors, ne sont plus symboliques mais se trouvent impliquées dans l'essence même des choses, et la science, sans prétendre à une explication totale, peut cependant viser à une interprétation approchée des lois fondamentales

Du reste, à suivre l'abstraction scientifique dans ses principaux degrés — morcellement du continu, détermination de l'objet, définition des dernières espèces, évaluation des propriétés et mesure des grandeurs, artifices d'exposition, — on voit bien qu'elle tend à dégager certains rapports objectifs profonds.

Ces rapports intimes c'est l'induction qui les cherche.

Il faut distinguer deux étapes dans la découverte des lois : leur expression expérimentale ou *lois qualitatives,* et leur formulation mathématique ou *lois quantitatives.* Les lois quantitatives manquent d'un fondement logique et sont la conséquence d'une interpolation hasardeuse. Les lois qualitatives, qui, seules, constituent la partie positive de la science, résultent d'un raisonnement de probabilité d'une force démonstrative rigoureuse.

Tout d'abord, l'analyse du concept et des problèmes de probabilité avertit qu'il ne faut point subordonner la théorie de l'induction à une définition positive du hasard, dont le caractère nettement arbitraire compromettrait la solidité de toute conclusion, — subordination, du reste, que, dans sa partie légitime, l'application du calcul des chances au problème de l'induction n'implique point. Le problème de l'induction, en effet, se rapproche de celui de la probabilité des causes où l'on exclut l'hypothèse d'une distribution fortuite, où l'on ne fait appel au hasard que pour mieux accuser, par opposition, les caractères d'une répartition réglée. Ainsi le résultat le plus clair et le plus certain de la méthode inductive est-il de nous faire connaître que les choses soutiennent entre elles des rapports dont la nécessité et la généralité ne peuvent être imitées du hasard et qui fondent la valeur objective de l'idée même de loi. Le raisonnement inductif comporte, il est vrai, des chances d'erreur, mais ces erreurs, qui tiennent à l'imperfection de notre observation, ne sauraient diminuer notre confiance, puisque l'énoncé de la loi risque alors d'être, non pas inexact, mais seulement incomplet.

Si les lois qualitatives définissent l'allure du phénomène et la nature de ses conditions, les lois quantitatives représentent, en symboles mathématiques, les rapports des paramètres et déterminent la forme de leurs fonctions; on les obtient par une interpolation suivie d'une extrapolation, c'est-à-dire, par une application illusoire des règles de la probabilité. En effet, l'interpolation, par quoi l'on substitue à $m$ points donnés une courbe simple, postule la simplicité des lois de la nature, qui est une hypothèse que dément l'expérience et que

ne justifient point les règles du calcul des probabilités *a posteriori*, puisque l'ordre apparent est souvent une conséquence de la loi des grands nombres (théorie cinétique des gaz). D'autre part, l'extrapolation, qui prolonge la courbe au delà des limites de l'observation, est une opération hasardeuse (lois de Mariotte et Gay-Lussac).

Mais, peut-on dépasser la connaissance empirique et atteindre plus profondément l'essence des phénomènes?

La limite extrême de la connaissance objective se place entre la théorie expérimentale, qui ébauche les concepts, et la théorie mathématique, qui les systématise.

Au terme de cette étude d'un réalisme si décidé on ne regrette que ce qui s'y mêle malencontreusement d'idéalisme (p. 151). Cette métaphysique de l'esprit n'est point dans la logique de la thèse; elle surprend, au cours des déductions, comme un pur accident et laisse paraître dans la partie constructive une fâcheuse indétermination. M. Darbon tendrait aussi à diminuer le rôle de la mathématique; et nous rappellerons ici ce qui lui fut si justement opposé par M. Brunschwicg : « Pourquoi la mathématique nous entraîne-t-elle dans la voie des symboles? Parce que nous ne disposons plus d'éléments à l'échelle de la perception. Il y a donc un calcul « secondaire » sur les éléments qu'on ne voit pas, à côté du calcul « primaire » sur les éléments qu'on voit; mais, dans certains cas, on est arrivé par le perfectionnement des instruments à retrouver la réalité expérimentale de ces éléments nouveaux qui étaient d'abord des produits de théories mathématiques. Voyez les travaux de M. Perrin sur le mouvement brownien[1]. »

Et puis, non, M. Duhem n'est point un nominaliste. Il est, comme tout savant qui connaît la valeur de son instrument et la portée de ses méthodes, *relativiste;* et s'il limite la science à son objet, c'est parce qu'il a le sens de la distinction des ordres et comme le scrupule de l'objectivité. C'est un critique, mais qui n'est pas « en réaction sceptique », car au-dessous du plan des lois où la géométrie se meut sa finesse pressent l'ordre des causes que sonde la métaphysique[2].

Condillac va-t-il gagner le procès que perd Descartes? Non, mais le gagnera le réalisme positif et profond de cette méthode aristotélicienne que signalent aujourd'hui, comme autant de symptômes convergents, les travaux de savants comme Duhem et de philosophes comme M. Darbon.

Si l'idée de son ouvrage a été suggérée à M. Darbon, par « l'observation du courant de scepticisme moderne et de ses causes », qui paraît bien, en effet, caractériser de nos jours surtout la pensée scientifique française, le R. P. Fr. Klimke, lui, observe et critique le courant de *monisme* — die Grundströmung unseres modernen Geisteslebens, — qui embrasse à peu près toutes les manifestations de

1. *Rev. de Mét. et de Mor.*, juil. 1910. Supplément (Thèse de Doctorat de M. Darbon), p. 16.

2. P. Duhem, *Physique et Métaphysique. Annales de Philosophie chrétienne*, nouv. série, t. XXVIII, p. 461.

la pensée contemporaine allemande et que représentent actuellement les noms surtout de Wundt, Haeckel, Mach, Avenarius, et Ostwald[1] : Monisme matérialiste (mécanisme, dynamisme, énergétisme, hylozoïsme, *pyknosisme*); monisme spiritualiste; monisme transcendant (rationalisme, naturalisme, évolutionisme, *Aktualitätstheorie*, psycho-physicisme, agnosticisme); monisme subjectiviste ou *erkenntnistheoretisch*. Si compact que soit l'ouvrage, l'objet en étant si vaste, les exposés et les analyses nécessairement sont rapides, mais essentiels toujours, appuyés d'une information directe et judicieuse, et mis dans une grande clarté.

Sans plus nous étendre sur les réfutations du mécanisme, du dynamisme et de l'évolutionisme, où repassent — mais repensés et renforcés — nos arguments de cosmologie classique, nous soulignerons, comme d'une actualité plus instante et d'une force particulière, la critique de l'énergétisme, où s'accuse vivement le caractère hypothétique, formel et présomptueux de cette théorie nouvelle qui croit surmonter les vieilles antinomies philosophiques en donnant confusément dans tous les systèmes; la critique de l'empirio-criticisme et de ses vains efforts contre la métaphysique, où l'on voit comment, par exemple, l'introduction du concept de fonction n'a pas supprimé le concept de cause, comment aussi le fameux principe « d'économie de pensée » — qui ne sera certes pas le mérite le plus original et le plus durable de l'œuvre scientifique de Mach et dont le succès actuel étonne — ne saurait être ni un critérium de vérité, ni un principe de méthode (Wer gar nichts denkt, der ist am meisten ökonomisch, der besitzt also die vollste Warheit!) (p. 471) et comment, enfin, cette philosophie dite « du donné » n'est, en définitive, qu'un renoncement impuissant à la Pensée.

## II. — Mathématiques.

L'introduction de la méthode historique dans ce qui paraissait devoir le moins la comporter, à savoir les mathématiques, marque, à côté des essais d'algorithme universel, un des efforts les plus originaux de la Science moderne; de cet effort, dont le succès s'affirme tous les jours, nous signalerons comme particulièrement caractéristiques l'étude de M. Brunschvicg : *La notion moderne de l'intuition et la philosophie des mathématiques*[2], et l'ouvrage de M. Winter : *La méthode dans la philosophie des mathématiques*[3].

---

1. Fr. Klimke, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen.* Freiburg i. B., Herder. 1911; gr. in-8° de XXIII-620 pp.

2. *Rev. de Mét. et de Mor.*, mars 1911, pp. 145-176. — « Si un traité d'alliance durable doit jamais s'établir entre la science et la philosophie, c'est à la condition que l'histoire soit prise pour arbitre et qu'elle préside à la signature ». L. Brunschvicg, *Une phase du développement de la pensée mathématique*, *ibid.*, mai 1909, p. 356.

3. Winter, *La méthode dans la philosophie des mathématiques.* Paris, Alcan, 1911; in-16, III-200 pp.

Le mouvement intuitionniste a, selon M. Brunschvicg, sa source dans la foi religieuse. Après Kant, qui avait séparé les valeurs d'ordre moral et religieux des raisonnements de la logique pure, raison et tradition s'opposent, et, au cours du XIXe siècle, le conflit va croissant entre l'argumentation rationaliste et les sources vives de la croyance. Mais la religion n'a pas à passer par la philosophie. Pour la psychologie et la sociologie religieuses, croire est irréductible aux habitudes constitutives de la raison et aux éléments de l'analyse mécaniste; c'est un instinct intuitif — comme est dans l'art l'invention créatrice et en philosophie l'effort de la conscience sondant sa profondeur. Du reste, l'intuition a peu à peu pénétré les sciences elles-mêmes (sociologie, psychologie, biologie et physique), y faisant passer au travers un souffle d'affranchissement et de fécondité. Elle a surtout changé l'orientation des mathématiques.

La mathématique classique a toujours connu l'intuition comme recours à l'espace pour faciliter le raisonnement, mais c'est Pascal qui, dérogeant aux lois de cette représentation spatiale dans sa doctrine des indivisibles, y opposa l'intuition du sentiment, ouvrant la voie aux conceptions les plus hardies de l'intuitionisme contemporain.

Si les fondateurs de l'analyse infinitésimale se rattachent à la tradition cartésienne du parallélisme des combinaisons algébriques et des représentations intuitives, Poncelet et Hankel devaient un jour rejoindre l'intuition pascalienne; mais, cédant au préjugé de l'exposition classique, ils intervertirent l'ordre naturel de leurs découvertes pour les présenter comme des conséquences de principes *a priori*. Ce qu'il faut donc, pour dégager la portée véritable de leurs méthodes, c'est intervertir cette inversion de sens et saisir dans leur genèse les démarches spontanées de leur pensée. Et ainsi se trouve renversée l'image que la mathématique avait jusqu'ici donnée d'elle-même; par rapport à la déduction logique qui va du général au particulier, l'orientation des mathématiques modernes correspond à une inversion de sens, étant du particulier au général. Il n'y a plus, dès lors, *la mathématique*, science une, définie dans sa méthode, son objet et ses parties; il y a *les mathématiques*, c'est-à-dire une série de disciplines particulières, spécifiques, mais qui se rapprochent à mesure qu'elles progressent et qui, en s'unissant, élargissent soudain l'horizon et ouvrent aux explorations de nouveaux chemins.

Or, voici le problème : « Si la mathématique intervertit le sens de la déduction spécifiquement logique, devra-t-on répéter encore qu'elle invertit le travail habituel, normal de l'esprit? ou ne s'oppose-t-elle pas plutôt à une première inversion, dictée par les besoins de la pédagogie beaucoup plutôt que par les exigences de la philosophie et qui a eu pour objet déjà de renverser l'ordre naturel de la pensée? ne marque-t-elle pas un retour aux démarches spontanées de l'intelligence humaine? »

D'abord, qu'est-ce que l'intuition mathématique? C'est, disent les mathématiciens, comme une divination confuse qui, graduellement, s'éprouve, se vérifie et s'organise dans une démonstration rigou-

reuse; c'est l'intelligence elle-même dans son effort de coordination et de synthèse.

Détachée de l'abstrait logique, radicalement distinguée de la logique formelle, la mathématique se trouve donc ramenée vers les sciences du concret. Mais au mouvement intuitioniste, qui rapproche ainsi la vérité mathématique de la vérité physique, s'apparente cette théorie pragmatiste de la connaissance où la vieille notion de vérité est remplacée par la simple idée de la commodité et qui, manquant à ce respect de la spécificité qui avait fait la valeur et la fécondité de la doctrine intuitive (la science étant librement produite, les ordres et les critères se confondent), sacrifie ce sentiment direct du mathématicien d'avoir constitué des méthodes capables de conférer à l'objet mathématique une vérité.

Et ainsi, habiles à dégager de principes surannés la physionomie authentique de leur science, les mathématiciens se sont perdus dans leurs recherches pour préciser la notion d'intuition et sa valeur de vérité. Pourquoi? Parce que ce pragmatisme dont ils procèdent est surtout une doctrine de combat qui trouvait pour sa polémique ses meilleurs points d'appui dans le néo-pythagorisme et le néo-péripatétisme, tant qu'elle laissait les mathématiques en dehors de son champ d'action; mais qui, le jour où, victorieuse de ces intellectualismes, d'ailleurs périmés depuis des siècles, elle abordait directement sur le terrain des mathématiques le problème de la vérité, fatalement devait être désemparée : du moment que la mathématique est une science « primaire » et la déduction universelle un « faux idéal », il n'est plus possible de s'attarder au jeu des facultés.

Ce qu'il faudrait donc, c'est substituer à ces doctrines trop étroites du concept et de l'intuition une philosophie des mathématiques qui, affranchie des préjugés de la logique de classes et instruite des expériences de l'histoire, dissipe enfin le voile des systèmes dogmatiques pour saisir, dans sa formation, la vérité. Alors « entre les péripéties de l'invention qui n'intéressent qu'une science individuelle et les formes du discours qui concernent surtout la tradition pédagogique, elle délimitera le terrain où s'est produite l'acquisition du savoir; elle reconnaîtra la « voie royale » qu'y a tracée l'intelligence créatrice ».

M. Winter lui-même, écartant et la thèse de la métaphysique intuitioniste comme une transposition stérile des généralités de la conscience usuelle, et la thèse de la métaphysique intellectualiste des logisticiens comme un pur jeu de l'esprit sans portée, s'attache à la méthode historico-critique, qui lui paraît la seule « capable aujourd'hui de donner des résultats intéressants » et dont il fait d'heureux essais sur la théorie des nombres et l'algèbre supérieure. Mais sa philosophie des mathématiques ne se propose point, comme celle de M. Brunschvicg, « d'édifier une doctrine générale de l'intelligence et de la vérité »; « nous ferons ce travail sans idée préconçue; le critique comme l'historien ne doit pas être l'avocat d'une doctrine »; et à cet esprit positif de la méthode historique il veut être conséquent plus que Mach lui-même, son brillant devancier, dont l'ou-

vrage historico-critique sur les principes de la mécanique, pour animé qu'il se dise « d'un esprit antimétaphysique », ne laisse pas d'envelopper une obscure métaphysique. Contre la métaphysique M. Winter est d'ailleurs d'une vivacité qui nous expliquerait les remaniements profonds de son premier chapitre paru d'abord en article dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Mais il a quelque raison, nous semble-t-il, de « nier formellement qu'il existe entre les notions générales vulgaires et les concepts scientifiques des principes philosophiques susceptibles de former la base d'une métaphysique »; il est vrai, croyons-nous, « que la pensée scientifique passe directement des notions vulgaires de la pensée commune aux concepts scientifiques sans qu'une élaboration métaphysique soit nécessaire », et que « confondre le problème de la critique scientifique avec ceux de la théorie de la connaissance ne peut qu'être funeste à la première », en tout cas n'y fût jamais d'aucune utilité. Toutes considérations qui trouvent, en fait, dans les Critiques transcendantale et logisticienne leur juste application[1], mais qui ne sauraient toutefois justifier logiquement l'exclusion absolue de toute métaphysique comme « rhapsodie », ramas de « truismes et de tautologies » ou « vieille machine de guerre ». — Clos en soi-même par une intuition et des formes aprioriques qui conditionnent l'expérience, le Kantiste se doit, préalablement à toute démarche positive de l'esprit, un examen critique des principes fondamentaux de la science; mais une métaphysique objective, réaliste ne s'interposera point entre l'expérience et la science parce qu'elle se place au-delà de la Science, et « ces mauvais matériaux » que sont les notions vulgaires, elle ne les admet comme éléments de ses systématisations qu'épurés et classés par les techniques particulières.

## III. — Biologie.

Si le mathématisme rationaliste et ses vieux préjugés pédagogiques de « cohérence externe » et de « déduction logique » sont aujourd'hui dénoncés par les mathématiques mêmes, on dirait que M. Le Dantec se soit fait un devoir de leur ouvrir, dans sa Biologie, comme un refuge. — « La Biologie, science déductive, enseignée par la méthode déductive » : tel est le premier chapitre de son *Étude énergétique de l'évolution des espèces*[2].

Dans ce nouvel ouvrage, M. Le Dantec veut établir que la loi physique de stabilisation progressive des espèces, qui lui paraît devoir régir tous les changements biologiques spécifiques, quand ces

1. Et nous ne saurions opposer nous-même rien de mieux que les raisons de M. Winter au dernier ouvrage de M. Bruno Bauch, inspiré de ce même idéalisme critique des Natorp et Cassirer : *Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften*, Heidelberg, Winter, 1911. — Cf. *ibid.*, pp. 108-148 : Erfahrung und Geometrie in ihren erkenntnistheoretischen Verhältnis.

2. F. Le Dantec, *La Stabilité de la vie*. Étude énergétique de l'évolution des espèces. Paris, Alcan, 1910; 1 vol. in-8° de XII-300 pp.

changements se font par la voie lamarckienne de l'adaptation, découle naturellement de l'application judicieuse du langage énergétique à la narration des *phénomènes qui continuent*. — Tout phénomène qui continue, c'est-à-dire qui produit plus qu'il n'en consomme, de l'énergie particulière dont il a besoin pour se manifester, résulte de ce fait qu'une forme donnée d'énergie a réussi à s'imposer, pendant un certain temps, dans un milieu contenant une certaine provision d'énergie. La loi d'*assimilation fonctionnelle*, autrement dit l'habitude, loi caractéristique de la matière vivante, aide à préciser cette première notion de l'énergie vitale. « Au point de vue phénomène qui continue, la vraie signification du phénomène d'habitude est d'arriver à fabriquer, dans des conditions données, le plus de vie possible, c'est-à-dire à avoir le moins possible à faire intervenir des dépenses d'énergie qui ne s'accompagnent pas d'assimilation. La vie parfaite, la vie pure, est un phénomène où tout s'accompagne d'assimilation; il n'y a pas de sensation d'effort, parce qu'il n'y a pas gaspillage d'énergie; tout s'exécute avec le rendement vital maximum, et assure au maximum la continuation de la vie ». Étant admis que la transformation spécifique s'effectue au moment où l'habitude colloïde envahit le domaine de l'échelle chimique, si nous appliquons alors la méthode de sélection naturelle de Darwin, on tire comme « conclusion fatale » de la définition de la vie cet énoncé de la loi de stabilité progressive des espèces vivantes : « Le patrimoine héréditaire d'une espèce qui variera suivant le mode lamarckien, deviendra plus stable du fait même de sa variation ». — L'impossibilité de l'évolution rétrograde, constatée par tous les naturalistes, est la vérification *a posteriori* du bien fondé de cette loi; et la formation du cancer, type cellulaire ayant le maximum de stabilité, en offre un cas curieux d'application. Mais surtout cette loi évite la grosse difficulté inhérente à l'évolution par variations lentes et insensibles — difficulté dont la théorie des mutations ou variations brusques se fait un argument. Pour aller de la tache pigmentaire à l'œil humain, l'évolution biologique calcule un total de trois cents millions d'années; or, la géologie soutient que l'âge de la terre n'en dépasse pas cent millions. La loi de stabilité fait comprendre que la rapidité de l'évolution des espèces diminue fatalement à mesure que les espèces vieillissent : une substance vivante qui subit une variation spécifique passe à un état plus stable que celui qu'elle a quitté.

Ces conclusions sont amenées par de longs développements sur la dégradation du monde, la conservation de l'énergie, les principes d'équivalence et la thermo-chimie; car M. Le Dantec aborde volontiers, sur des questions qu'il reconnaît d'ailleurs « très éloignées » de son domaine, les discussions purement techniques et donne au symbolisme mathématique beaucoup de place et d'autorité. Ici ce sont les principes de Carnot qu'il revise, là, c'est le calcul des probabilités qu'il réforme. Il est vrai, ces excursions lui méritent parfois de la part des spécialistes quelques précisions utiles — ce qu'il appelle avec bonne grâce une « volée de bois vert »; — mais

c'est un esprit aussi averti que bien informé, qui ne permettrait pas que l'on attache à ce qu'il pense plus d'importance qu'il ne faut.

Une « réflexion continuelle » sur les conséquences médiates et immédiates de la loi fondamentale de Haeckel, qui fait de l'ontogenèse une récapitulation de la phylogenèse — loi « irréfutable », — a conduit M. Rignano, et par la voie de l'induction pure, à la nouvelle hypothèse biogénétique que propose son ouvrage : De l'hérédité de l'acquis[1]. L'exposition suit l'ordre de la découverte :

Ch. I. L'ontogenèse, récapitulation de la phylogenèse, suggère l'idée d'une action formatrice continue (de nature épigénétique) de la substance germinale sur le soma, pendant tout le développement. — Ch. II. Phénomènes qui révèlent une action formatrice continue d'une portion du soma sur l'autre, pendant le développement (régénérations spontanées, post-génération des feuillets germinaux) ; hypothèse d'un flux nerveux trophique continu expliquant cette action formatrice. — Ch. III. Phénomènes qui indiquent l'existence d'une zone centrale de développement (régénérations d'unicellulaires, etc.); hypothèse d'une somatisation nucléaire progressive expliquant la structure et la composition de la substance germinale. — Ch. IV. Faits qui forcent à rejeter l'épigenèse simple (formation des demi-embryons), et le préformisme (la grande modificabilité de l'organisme); inadmissibilité d'une substance germinale homogène et de germes préformistes; seule l'hypothèse d'une substance germinale hétérogène explique les faits de la préformation en évitant les difficultés du préformisme. — Ch. V. L'incapacité absolue de la théorie de Weissmann pour donner raison de la loi biogénétique fondamentale plaide l'hérédité de l'acquis. — Ch. VI. Les principales théories biogénétiques actuelles par rapport à l'hérédité (Spencer, Hertwig, Le Dantec, etc.). — Ch. VII. L'hypothèse proposée, ou centro-épigénétique (d'après quoi le phénomène vital consisterait essentiellement en une décharge nerveuse oscillante intra-nucléaire) constitue l'explication la plus complète de l'hérédité, du développement et rend parfaitement compte de la propriété fondamentale de la matière vivante, l'assimilation. — Ch. VIII. Le phénomène mnémonique trouve sa raison adéquate dans le phénomène élémentaire hypothétique d'une accumulation spécifique d'énergie. — Un appendice sur l'origine mnémonique et la nature des tendances affectives.

Puisque c'est de la loi biogénétique fondamentale de Haeckel que l'ouvrage de M. Rignano tire sa raison d'être et sa solidité, c'est le lieu de rappeler les conclusions de M. Vialleton : « La loi biogénétique doit être rejetée dans son sens strict et comme permettant de reconstituer par l'étude de l'ontogenèse la série réelle des ancêtres d'une espèce. Si l'on veut la conserver dans un sens métaphorique pour

1. Eug. Rignano, *Upon the inheritance of acquired characters. A hypothesis of heredity, development and assimilation.* Authorized english transl. by B. Harvey. Chicago, The open Court Publ. Co., 1911; in-8° de 113 pp.

exprimer le parallélisme qui, dans un certain sens, existe entre le développement d'un animal supérieur et celui des formes inférieures du même groupe, il vaut mieux substituer à la formule de Haeckel « récapitulation des formes ancestrales éteintes » celle d'Oscar Hertwig « récapitulation des formes qui obéissent aux lois du développement organique et vont du simple au complexe ». Mais il est incontestable qu'avec cette nouvelle formule la loi biogénétique est perdue, comme le disait Keibel, car elle ne prétendait pas exprimer une loi générale du développement organique indépendante de l'idée de filiation et d'hérédité, mais elle croyait trouver dans cette dernière (l'hérédité) la raison même du développement ontogénique tel qu'il est et la cause des formes qui s'y succèdent[1] ».

Le Docteur SCHNEIDER, savant zoologiste et philosophe platonicien (Ich bin Platoniker) expose dans quatre conférences données à la Leo-Gesellschaft de Vienne, les lois fondamentales de sa *Deszendenztheorie* au point de vue religieux[2] : I. Le problème du germe (Anlagenproblem.) — II. Le problème de la substance. — III. Le problème de l'adaptation. — IV. Le problème de la « Deszension » (Abstammungsproblem.). Le texte, abondamment illustré, est éclairci de nombreuses notes qui, renvoyées à la fin, forment la bonne moitié de l'ouvrage.

L'autorité du naturaliste s'atteste à chacune des pages; l'orthodoxie de l'apologiste nous est garantie par de graves autorités; mais c'est le platonisme du philosophe qui nous paraît discutable. Selon M. Schneider, l'Idée platonicienne, « produit de la conscience divine, est insérée dans la matière par l'acte créateur comme une force interne évolutive », un principe dynamique d'organisation et d'unité; c'est le *nisus formativus* du préformisme moderne[3].

Aussi Platon est-il « le premier et le plus conséquent des évolutionistes », et Aristote, naturellement, « le premier des épigénétistes ». « L'Antiquité a conçu clairement le principe d'Évolution le jour où, avec Platon, elle identifiait le germe à l'Idée ». « Le concept platonicien de participation enveloppe la notion de developpement[4]. ». Voilà ce qui s'appelle du Platon accommodé!

C'est, en effet, une tentation chez les modernes d'interpréter en évolution progressive, temporelle, ce qui est chez les Anciens, chez Platon au moins et chez Aristote, simple hiérarchie de *coexistences*.

Contre cette exégèse Th. Gomperz proteste à bon droit, à propos

1. L. VIALLETON, *La loi biogénétique fondamentale de Haeckel*, dans *Rev. de Mét. et de Mor.*, juillet 1908, p. 464-465. — Cf. du même auteur, *Un problème de l'évolution*, Paris, Masson, 1908.

2. Dr Karl Camillo SCHNEIDER, *Die Grundgesetze der Deszendenztheorie in ihrer Beziehung zum religiösen Standpunkt*. Freiburg i. B., Herder, 1910: in-8o de XXI-265 pp., mit 73 Abbildungen.

3. « Produkt..., das beim Schöpfungsakt in die Materie eingesenkt ward und nun sich im Laufe der Generation und Zeiten in seiner ganzen Anlagenfülle zu realisieren strebt. » p. VII.

4. « Der Begriff des Teilhabens an der Idee, schliesst den Entwicklungsgedanken in sich. » *1 Anmerk.*, *Evolution und Epigenese*, p. 111.

d'Aristote (*Les Penseurs de la Grèce*, t. III, trad. Reymond, 1910, pp. 170, sq.) A propos même des anciens stoïciens, M. Bréhier (*Chrysippe*, 1910, pp. 147, sq.) écrit : « il semble... que l'idée d'un développement graduel leur manque totalement ». Contre une interprétation de la participation platonicienne en théorie évolutive, on ne peut que s'élever vigoureusement. Il y a certes participation plus ou moins parfaite des sensibles à l'Idée, ou plutôt aux Idées, et ordonnance hiérarchique des sensibles parallèle à cette hiérarchie de participation; mais, dans le monde physique, il n'y a rien d'une participation progressive, évolutive, soit d'un sensible à une idée, soit du monde sensible à l'Idée. Que le savant moderne prolonge la hiérarchie platonicienne en ascension évolutive, c'est son droit, mais, ce faisant, il ne garde de platonicien que l'inspiration idéaliste — ou religieuse, — et, hors cela tout un appareil de métaphores qui, dans une œuvre de science, fait assez l'effet d'un ballast encombrant. — Mais la façon personnelle dont M. Schneider comprend l'évolution reste suggestive et profitable.

Nous signalerons, pour finir, la « lecture » de M. Raphaël Meldola [1], comme une intéressante étude historico-critique de ce concept d'évolution chez « ses deux grands fondateurs » : Darwin et Spencer. Ayant comparé leurs méthodes, la fortune diverse de leurs doctrines et analysé les causes de leur influence respective, M. Meldola conclut : « La Philosophie de Spencer, comme toute philosophie positive basée sur la science, peut et doit comporter des développements, mais si l'Évolution reste fidèle à son principe, cette philosophie survivra dans l'avenir par ce qui est l'évolution même : la descendance avec modification ».

Angers. F. Vial.

1. Raphael Meldola, *Evolution Darwinian and Spencerian*. The Herbert Spencer lecture delivered at the Museum, 8 oct. 1910, Oxford, Clarendon Press, fascic. de 43 pp.

# Bulletin de Théologie Biblique

## I. — Ancien Testament.

### 1. — Ouvrages Généraux.

La Théologie biblique de l'Ancien Testament, qui vient de paraître sous le nom du Dr E. Kautzsch, n'est pas précisément un ouvrage nouveau [1]. Elle est la rédaction allemande de l'important article sur la Religion d'Israël publié en 1904 par le professeur de Halle dans l'Extra-volume du Dictionnaire de la Bible édité à Édimbourg sous la direction du Rév. J. Hastings [2]. Depuis quelque temps déjà, le Dr E. Kautzsch songeait à donner au public allemand cet exposé synthétique et longuement mûri de ses idées touchant l'histoire de la religion israélite. La mort est venue le surprendre le 7 mai 1910 avant qu'il ait pu réaliser son dessein et c'est à son fils le Dr K. Kautzsch que nous devons la présente publication. Elle sera particulièrement appréciée de ceux qui n'ont point à leur disposition les cinq volumes massifs du Dictionnaire de la Bible. Le manuscrit du Dr E. Kautzsch a été publié tel quel. Seules les références bibliographiques ont été complétées pour la période écoulée depuis 1904.

Il n'y a pas lieu d'analyser longuement cet ouvrage puisque encore une fois le contenu en est identique à celui de l'article précité et bien connu. Rappelons simplement que le Dr E. Kautzsch adopte, dans ses grandes lignes, le schème évolutif appliqué à la religion d'Israël par M. Wellhausen et son école. Avant Moïse, qu'il tient pour un personnage historique, régnait parmi les clans israélites un polydémonisme assez vague, sans totémisme pourtant. Moïse inaugura la monolâtrie au bénéfice de Iahvé qui devenait le dieu national unique d'Israël. Les tribus passaient donc directement, grâce à l'action de Moïse, du polydémonisme à la monolâtrie nationale, en brûlant l'étape du polythéisme proprement dit. Au pays de Canaan, Israël se trouva en contact avec une civilisation beaucoup plus avancée que la sienne et avec des cultes agricoles assez différents de celui qu'il professait. Devenu lui-même agriculteur, il s'appropria les cultes cananéens sans cesser, pour autant, de considérer Iahvé comme le dieu national sous la protection duquel demeuraient placés les grands intérêts publics et les destinées mêmes de la nation. Ce syncrétisme n'en était pas moins dangereux pour le Iahvisme. La monolâtrie mosaïque triompha du péril en localisant Iahvé, dieu du Sinaï, en

1. E Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments*. Tübingen, Mohr, 1911; in-8° de XV-412 pp.

2. *Dictionary of the Bible*. Extra-volume containing articles, indexes and maps. Edinburgh, Clark, 1904.

Canaan et en insistant sur son caractère de dieu céleste. Avec les prophètes du VIIIe siècle apparut le monothéisme, puis, après l'exil, le judaïsme légaliste et théocratique.

Rédigé sous forme d'article de dictionnaire, ce travail est clair, bien composé, concis sans être sec et met bien en lumière les phases essentielles, supposées, de l'histoire de la religion israélite. C'est son premier mérite. Il en possède un autre qui est de constituer un exposé relativement très modéré, et restant en contact avec les textes et les faits certains, des conceptions de l'École évolutioniste touchant l'histoire religieuse d'Israël. Ce travail « sera donc, écrivait jadis la *Revue biblique*[1], même pour ceux qui ne partagent pas les vues [de l'auteur], le meilleur point de départ pour la discussion. »

M. J. Touzard, professeur à l'Institut catholique de Paris, a tracé, en quatre articles de la *Revue du Clergé français,* une esquisse rapide mais précise et fort judicieusement conçue du développement historique de la religion israélite, d'Abraham à la venue du Christ[2]. C'est une satisfaction de constater qu'elle soutient parfaitement la comparaison avec le travail, notablement plus développé, du Dr E. Kautzsch, tant au point de vue de l'étendue de l'information et de l'acuité du sens historique qu'à celui de la bonne disposition des matériaux et de la clarté de l'exposition. D'autre part, se tenant plus près des documents et des faits, elle a sur lui l'avantage d'une plus grande objectivité et, dans l'ensemble, me semble constituer une représentation exacte ou une méritoire approximation de la vérité.

Après avoir, dans une courte introduction, précisé son dessein, et noté le dualisme qui se remarque dans l'histoire religieuse d'Israël, c'est-à-dire la coexistence prolongée d'idées et de pratiques religieuses communes aux Sémites ou empruntées aux Cananéens et d'une religion supérieure et toute spéciale, M. Touzard annonce les grandes divisions de son exposé. Elles sont quasi identiques à celles qu'a adoptées le Dr Kautzsch : la religion patriarcale, la révélation du Sinaï et la religion du désert, la vie religieuse d'Israël en Canaan jusqu'à la réforme prophétique, la réforme prophétique jusqu'à l'exil, la vie religieuse du temps de l'exil, le retour d'Israël en Palestine et les origines du judaïsme, le judaïsme. Pour chacune de ces sections, l'auteur suit une marche à peu près identique. Il trace d'abord sommairement le cadre historique, indique les sources susceptibles d'être utilisées, puis aborde l'exposé lui-même des croyances et des institutions religieuses de la période étudiée.

Il est naturellement impossible d'analyser en détail ce résumé très condensé lui-même et d'une richesse et précision remarquables. Je ne puis signaler qu'un tout petit nombre de points qui me paraissent caractéristiques. L'exposé de la religion patriarcale sera goûté pour sa sobriété. Cette religion est qualifiée par l'auteur de monothéisme vrai, mais, si l'on peut dire, enveloppé. « Toutefois, écrit-

1. *Revue Biblique*, 1905, p. 293.

2. J. Touzard, *Où en est l'histoire des religions? La religion d'Israël* dans la *Revue du Clergé français*, t. LXVI (1911), pp. 513-561; 641-683; t. LXVII (1911), p. 5-31; 129-161.

il, de ce que les ancêtres d'Israël n'aient alors reconnu que lui (c'est à savoir le vrai Dieu), il ne s'ensuit pas que ce fût en fonction d'une théorie monothéiste très précise; la révélation divine fut peut-être plus explicite dans ce qu'elle affirmait que dans ce qu'elle niait; Dieu se révéla à Abraham dans une lumière et sous des traits capables de le séduire et de le gagner, aptes en même temps à poser, en des commencements peut-être assez humbles, le point de départ des plus glorieux développements ». Lorsqu'il s'agit de décrire l'institution mosaïque, M. Touzard fait cette remarque qui paraîtra fort judicieuse: à prendre les législations du Pentateuque en elles-mêmes et en dehors de toute discussion d'origine on a l'impression que le plus grand nombre d'entre elles ne sont pas faites pour régler la vie du désert, mais qu'elles visent les conditions dans lesquelles se trouveront les Israélites après leur entrée en Canaan. Il n'y a donc pas lieu d'en faire état dans la description de la vie religieuse au désert. Elles n'entreront en ligne de compte qu'au fur et à mesure que des données positives viendront attester leur mise en vigueur. M. Touzard analyse avec une dextérité très avertie les épreuves auxquelles fut soumis le Iahvisme au cours de la période qui suivit l'établissement en Canaan et les légitimes développements dont il bénéficia. On ne goûtera pas moins les pages qu'il consacre à décrire la psychologie et la fonction des prophètes. Le tableau de la vie religieuse d'Israël au temps de l'exil est tracé à l'aide surtout de renseignements fournis par Ézéchiel et par la seconde partie du livre d'Isaïe sans que l'authenticité de ces chapitres soit pour cela mise en cause. M. Touzard a été heureusement inspiré en s'appliquant à débrouiller, dans une section spéciale, les faits assez complexes qui se produisirent au cours des années immédiatement postérieures au retour de l'exil et qui aboutirent à l'apparition du Judaïsme. C'est à l'étude du Judaïsme qu'est consacrée la section finale. L'auteur nous le présente sous ses principaux aspects : formation d'une communauté essentiellement religieuse, rôle nouveau attribué à la Loi de Moïse codifiée dans notre Pentateuque, développement des conceptions eschatologiques, etc. Mentionnons en terminant que MM. Mangenot et Tanquerey ont donné à l'orthodoxie de ce travail leur suffrage formel et public. C'est dire qu'il mérite d'être accueilli avec confiance et sympathie.

On connaît la situation spéciale, parmi les exégètes allemands, du Dr. Ed. König, professeur à la Faculté de théologie protestante de l'université de Bonn, son autorité reconnue, particulièrement dans le domaine linguistique, et sa fermeté à maintenir, en face de l'évolutionisme et du panbabylonisme, la transcendance et l'origine surnaturelle de la religion biblique. L'ouvrage dans lequel il vient d'en retracer l'histoire mérite d'être signalé, de façon toute particulière, aux lecteurs catholiques, qui y trouveront, exposée beaucoup plus en détail, la conception même de la religion d'Israël dont M. Touzard n'a pu fixer que les grandes lignes[1]. L'unique différence

1. Ed. König. *Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt.* Gütersloh, Bertelsmann, 1912; in-8° de VIII-608 pp.

importante consiste en ce que le Dr. König date l'Élohiste du temps des Juges, le Jahviste de l'époque de David au plus tard, le Deutéronome des environs de 700 et le Code sacerdotal du temps de l'exil. Le Décalogue et le Livre de l'Alliance auraient été rédigés par Moïse lui-même ou sous sa direction.

Dans l'introduction, le Dr. König met en relief, par de judicieuses remarques, la valeur des traditions israélites telles, en particulier, qu'elles ont été incorporées dans l'Élohiste, qui est le plus ancien des documents du Pentateuque (après le Décalogue et le Livre de l'Alliance), et dans le Jahviste. Il précise ensuite l'objet de son travail en distinguant dans l'histoire religieuse d'Israël une religion légitime et une religion illégitime. M. Touzard avait pareillement signalé dans la vie religieuse d'Israël un dualisme nettement reconnaissable et dont les représentants du Jahvisme avaient conscience. Le Dr. König annonce l'intention d'étudier ces formes religieuses diverses mais en précisant avec soin celles qui appartiennent au culte légitime. Il fera une large part à l'exposé et à la critique des manières de voir opposées à la sienne.

La première partie et, à certains égards, la plus intéressante de son livre traite de l'origine de la religion légitime d'Israël. Abraham en est le premier représentant mais un représentant authentique, en ce sens que ses croyances religieuses présentent une réelle homogénéité avec celles des représentants officiels de la religion biblique postérieure. Dès le début, c'est-à-dire dès Abraham, cette religion légitime s'oppose à la religion ambiante, à la religion populaire sur cinq points principaux. Elle exclut la divination, la magie, le culte des idoles, les images de Jahvé, les perversions morales. Elle représente en particulier une rupture avec la religion de la propre famille d'Abraham. Cette religion ancestrale, l'auteur, après avoir groupé et critiqué les renseignements directs ou indirects que nous possédons à son sujet, conclut qu'on doit la considérer plutôt comme un polythéisme que comme un polydémonisme. Le Dr. König écarte ensuite toutes les explications purement naturelles qu'on a voulu donner touchant l'origine de la religion biblique légitime, insiste sur le caractère unique de cette religion et déclare ne pouvoir en rendre raison qu'en faisant appel au prophétisme, c'est-à-dire à la révélation. Abraham lui-même est qualifié de prophète et ce n'est nullement un anachronisme.

La seconde partie de l'ouvrage et qui est de beaucoup la plus étendue expose en quatre chapitres le développement de la religion d'Israël : religion patriarcale, religion mosaïque et des anciens prophètes, religion des prophètes « littéraires », religion des scribes. Le Dr. König s'attache à caractériser négativement et positivement la religion patriarcale. Sur tous les points importants sa manière de voir coïncide avec celle de M. Touzard. Cette religion patriarcale a déjà tous les caractères essentiels qui se retrouvent, plus explicites et plus conscients, à l'époque mosaïque et prophétique. Les éléments de provenance babylonienne et, en particulier, les données mythologiques ou sont absents ou n'ont qu'une importance très minime. La lacune la plus

caractéristique de la religion biblique jusqu'à l'époque prophétique consiste en ce que ses représentants ne perçoivent pas encore clairement que les dieux des nations n'ont aucune réalité. Le Dr. König considère comme formant une période unique et homogène, dans l'histoire de la religion légitime d'Israël, l'époque mosaïque et l'époque des Juges et des premiers rois jusqu'à l'apparition d'Amos. La manière dont il décrit l'œuvre de Moïse rappelle de très près le tableau tracé par M. Touzard. Il n'admet point que les conceptions mosaïques aient subi aucun changement, aucun progrès notable, à raison de l'établissement des Israélites en Canaan et de leur contact avec la civilisation cananéenne. Par contre la religion populaire, illégitime, s'est chargée d'éléments nouveaux et a pris une importance considérable. Mais la religion légitime ne s'en est pas moins maintenue intacte et influente. Le Dr. König décrit de façon très acceptable la fonction des prophètes et leur œuvre et sa conception du charisme prophétique lui-même ne diffère guère de la conception catholique. La particularité la plus saillante de son exposé touchant la période prophétique provient de ce qu'il admet que le Deutéronome n'a été rédigé que vers l'an 700. Des prêtres, sympathiques à la prédication prophétique, y ont développé les principes cultuels et religieux jadis posés par Moïse. A certains moments de cette période, les cultes étrangers, surtout assyriens, ont pris en Israël et en Juda un grand développement. Mais le culte légitime n'a peut-être pas subi d'éclipse aussi profonde que le laisseraient croire certains textes excessifs. Surtout il n'est pas entré en liaison organique avec ces pratiques et ces conceptions étrangères et il n'est pas exact de parler de syncrétisme proprement dit. La période juive est caractérisée par le Dr. König comme l'ère des scribes par opposition à celle des prophètes. La Loi d'Esdras était substantiellement identique à notre Pentateuque. Des influences babyloniennes, perses et grecques, qu'il ne faut cependant pas exagérer, sont reconnaissables dans la littérature eschatologique et dans les Livres Sapientiaux surtout. L'auteur n'utilise point les pseudépigraphes comme sources de son exposé.

Il ne saurait être question d'adhérer purement et simplement à la totalité des conceptions exprimées par le professeur de Bonn. J'ai déjà indiqué certaines réserves relatives à ses opinions en matière de critique littéraire. Le Deutéro-Isaïe date pour lui de l'exil. D'autres réserves, en sens divers, seraient à formuler. Peut-être même le Dr. König réagit-il à l'excès, sur certains points, contre les théories à la mode et ne fait-il pas toujours les distinctions nécessaires entre l'élément révélé lui-même et les moyens d'expression ou de traduction pratique qui sont en partie solidaires de l'état de civilisation des Israélites et des influences successives qu'ils ont subies. Peut-être aussi le progrès de la révélation sous l'Ancien Testament, progrès qu'il admet, bien entendu, aurait-il pu être mis en meilleure lumière, encore que le nécessaire soit dit. Mais ce sont là des desiderata sur lesquels je me reprocherais d'appuyer. Je préfère signaler encore une fois la similitude générale et la substantielle identité des vues du Dr. König touchant la religion de l'Ancien Testament avec celles aux-

quelles nous, catholiques, nous sommes attachés depuis toujours. C'est un fait peu banal et d'une réelle portée étant donné l'incontestable compétence et l'autorité scientifique du professeur de Bonn.

En 1905, B. Stade publiait, dans une collection appréciée, le *Grundriss der Theologischen Wissenschaften*, le premier volume d'une Théologie Biblique de l'Ancien Testament qui devait en comprendre deux[1]. Il mourait peu après, en décembre 1906, avant d'avoir pu mettre la main à la composition du second volume. L'éditeur et les directeurs ont fait appel à la compétence du professeur Bertholet, de Bâle, pour achever, en rédigeant ce second volume qui est son œuvre exclusive, l'entreprise demeurée imparfaite à raison de la mort prématurée de Stade[2].

Le Dr Bertholet a pris les choses au point où les avait laissées B. Stade, c'est-à-dire à ce moment de l'histoire religieuse d'Israël où Néhémie et Esdras, après avoir reconstitué à Jérusalem et dans Juda une communauté juive et l'avoir dotée d'institutions appropriées, disparaissent de la scène. Son exposé embrasse donc la période compliquée et souvent confuse qui va de l'époque indiquée à celle qui vit paraître le Christ, du judaïsme déjà constitué dans ses lignes essentielles à la première prédication de l'Évangile. Le volume qu'il nous a donné sur ce sujet est plus compact que celui de Stade sur la religion d'Israël; il compte au moins cent cinquante pages de plus. D'où la nécessité où je me trouve de m'en tenir à une description générale de son contenu, en insistant surtout sur la manière dont l'auteur a conçu son sujet et dont il a organisé son livre.

Je commence naturellement par ce dernier point. L'auteur annonce qu'il utilisera, sans distinction aucune, les livres canoniques et ceux qui n'ont pas ce caractère. Le fait qui domine toute cette période de l'histoire religieuse des Juifs étant l'entrée en scène de l'hellénisme avec Alexandre, c'est par rapport à ce fait qu'il en faut concevoir l'étude et organiser l'exposition. D'où cette division fondamentale : le judaïsme de la disparition de Néhémie et d'Esdras jusqu'à l'apparition d'Alexandre; le judaïsme depuis l'apparition d'Alexandre jusqu'au Christ. Cette dernière période se subdivise à son tour. L'intervention de l'hellénisme détermine d'abord dans la conscience et dans la condition historique des Juifs une sorte de remous dont les divers aspects méritent d'être étudiés à part. Puis ce remous s'apaise et la mentalité juive affirme son triomphe par la constitution d'un ensemble doctrinal et d'un régime de vie où les éléments de provenance étrangère se trouvent, dans une large mesure, assimilés

1. B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*. I. *Die Religion Israel und die Entstehung des Judentums*. Tübingen, Mohr, 1905; in-8° de XII et 383 pp.

2. A. Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments*. II. *Die jüdische Religion von der Zeit Ezras bis zum Zeitalter Christi*. Ibidem, 1911; in-8° de XV et 546 pp.

et transformés. L'une des difficultés principales que l'on rencontre dans une pareille entreprise provient de la quasi-impossibilité de dater avec certitude et précision beaucoup d'entre les livres, canoniques ou extra-canoniques, qu'il est nécessaire d'utiliser. Il n'y a pas d'autre solution que de procéder, vis-à-vis de ces livres et de leur contenu religieux, par monographies. Évidemment l'exposé y perdra au point de vue de la systématisation et du caractère synthétique. Mais tout d'abord il importe de remarquer que le judaïsme est loin de constituer un système rigoureusement homogène. D'autre part la synthèse, esquissée dans le dernier chapitre du livre, des éléments doctrinaux et des règles pratiques du judaïsme pleinement constitué, c'est-à-dire contemporain de Jésus, fera contrepoids au caractère analytique et historique qu'il a fallu donner à l'exposition dans les deux premières parties de l'ouvrage. Ces vues paraissent justes dans l'ensemble et les réserves, s'il était nécessaire d'en formuler ici, devraient porter principalement sur les dates assignées à la plupart des livres canoniques.

La première section : évolution du judaïsme postérieur à Esdras au cours de la période pré-hellénique, comporte trois chapitres. Le premier expose, d'abord, d'après les éléments tardifs du *Code sacerdotal* désignés par le sigle $P^s$, le personnel cultuel, le mobilier liturgique, les devoirs cultuels des laïques ; traite, d'après le *Psautier*, de la piété cultuelle juive ; et enfin retrace, d'après les *Chroniques*, l'idéal légal et cultuel des Juifs à cette époque. Le second étudie la notion de Sagesse dans les *Proverbes*, la doctrine de la rétribution dans *Job*, puis, toujours dans *Job*, les conceptions sur Dieu, le monde et l'homme. Le troisième est consacré à l'évolution de l'eschatologie et principalement à l'eschatologie de *Job*.

Quatre chapitres divisent la seconde section dont le thème général est ainsi formulé : le judaïsme dans sa lutte contre l'hellénisme. Dans un premier chapitre le Dr A. Bertholet analyse l'impression que fit sur le petit monde juif l'entrée en scène d'Alexandre. Il étudie, dans le second chapitre, la sagesse et la piété juives en leurs manifestations diverses, les unes plus ou moins imprégnées d'hellénisme *(Ecclésiaste, Ahikar)*, les autres d'inspiration strictement juive *(Ecclésiastique, Tobie)*. Le chapitre troisième est consacré à la phase aiguë de la crise déterminée au sein du Judaïsme par la pression de l'hellénisme. Après avoir décrit le péril que courut un moment le Judaïsme, menacé d'absorption par l'hellénisme, l'auteur étudie, en autant de paragraphes distincts, les écrits ou les problèmes suivants : les protagonistes de la lutte religieuse et leur mentalité, le livre de *Daniel*, l'apocalypse contenue dans les ch. 85-90 du *Livre d'Hénoch*, le *Deutéro-Zacharie*, et, d'après le *Psautier*, le fonds commun des idées juives touchant la foi et la piété, puis les espérances d'avenir. Le chapitre troisième raconte la lutte à main armée contre le péril grec et le chapitre quatrième expose la situation qui suivit immédiatement la victoire remportée grâce à l'héroïsme des Macchabées, c'est-à-dire la formation des partis intérieurs et les sentiments des juifs envers l'étranger.

La troisième section intitulée : l'affirmation définitive du Judaïsme parmi les oppositions du dedans et du dehors, se distingue, ainsi qu'il a été déjà remarqué, par la forme synthétique qu'y revêt l'exposition. Dans un premier chapitre, l'auteur étudie : les partis (Pharisiens et Sadducéens, Esséniens) ; les prêtres, le temple et le culte ; les scribes, les synagogues et le canon. Le second chapitre : la foi et la piété, renferme un exposé systématique des croyances et de la piété juives, au terme de cette évolution dont les phases caractéristiques ont été retracées dans les deux précédentes sections. Le Dr Bertholet y insiste tout particulièrement sur deux points. Il n'y a pas à proprement parler de Credo juif, de système doctrinal parfaitement codifié et s'imposant à tous. Ce qui caractérise le Judaïsme, c'est moins un ensemble de formules dogmatiques que l'obéissance à une règle pratique, la Loi. Une autre particularité du Judaïsme, c'est d'une part son attitude étonnamment accueillante à l'égard des conceptions religieuses étrangères (perses, grecques, etc.), et d'autre part ce pouvoir extraordinaire d'assimilation auquel il doit, malgré des emprunts nombreux et importants, d'être resté lui-même et de ne s'être point résolu en un vague syncrétisme.

La multiplicité des questions abordées dans cet ouvrage m'interdit de porter à son endroit un jugement de fond, tant soit peu précis et motivé. Autant du moins qu'une lecture nécessairement cursive m'a permis d'en juger, il me semble qu'on le caractériserait assez justement en disant qu'il représente l'opinion moyenne des savants non-catholiques, de langue allemande surtout, touchant cette période de l'histoire religieuse d'Israël. Il me paraît l'emporter, à ce point de vue tout relatif, sur le livre de Stade auquel il fait suite et dans lequel se déploie un évolutionisme assez radical, et pouvoir rendre des services analogues à ceux qui ont été indiqués à propos de l'ouvrage de Kautzsch.

## 2. — Monographies.

Parmi ces monographies, les unes ont un caractère général en ce qu'elles n'introduisent aucune limitation de temps dans l'étude du sujet, doctrine ou institution, dont elles traitent, tandis que les autres se rapportent exclusivement à une période donnée de l'histoire biblique. Commençons par les premières.

**Démonologie.** — L'étude du Dr Anton Jirku, de Rostock, sur les démons et les moyens de se défendre contre eux dans l'Ancien Testament[1], offre une série organisée de notes philologiques et exégétiques relatives aux différents passages de la Bible où il est question des démons. Ces notes sont précises et érudites. Il y est fait un emploi sobre et judicieux de la méthode comparative. En général pas de théories ambitieuses. C'est un bon travail. L'auteur a divisé sa monographie en deux chapitres dont le premier est consacré aux

1. A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*. Leipzig, A. Deichert, 1911; in-8° de VIII-99 pp.

démons eux-mêmes et le second aux procédés de défense usités contre eux. Le Dr Jirku signale lui-même à la fin de son Avant-Propos les résultats les plus neufs auxquels l'a conduit son enquête. L'*ob* et le *jido'ni,* mentionnés I *Samuel*, XXVIII, 6 ss. et ailleurs, seraient des objets matériels (à rapprocher des Urim et des Tummim), dont on se servait pour l'évocation et pour la consultation des morts. L'adversaire de Jacob à Penuel et de Moïse sur le chemin d'Égypte était primitivement un démon, un démon nocturne, auquel plus tard on substitua Iahvé. Parmi les rites incorporés dans le Code sacerdotal, beaucoup étaient à l'origine des actes magiques dont le sens peu à peu s'était perdu. Ce qu'il y a de plus neuf dans l'étude du Dr Jirku n'est peut-être pas toujours ce qu'il y a de plus solide. Son explication de l'*ob* et du *jido'ni* est néammoins séduisante. Il exprime la conviction que Iahvé n'est pas le produit d'une longue évolution à partir d'un polydémonisme grossier et que dès l'origine il était pour les Hébreux un Dieu cosmique et transcendant. Ses conclusions, dans l'ensemble, paraissent judicieuses et il n'en est guère qui ne méritent à tout le moins un sérieux examen.

**Jeûne.** — Le travail publié par le Dr A. Neuwirth sur le rapport entre les jeûnes juifs et ceux des anciens païens, embrassant un sujet plus vaste, est nécessairement moins précis et exhaustif[1]. La méthode et l'esprit critiques y sont peut-être aussi moins rigoureux. L'auteur commence par dresser le tableau des différentes espèces de jeûne dont on peut constater l'existence chez les anciens païens et ce n'est pas sans quelques réserves sur l'utilité d'une pareille enquête que le lecteur se laisse présenter pêle-mêle les Grecs et les Noirs de Loango, les Égyptiens, les Hindous et les Indiens d'Amérique, etc. Puisqu'il s'agit d'en venir à l'étude du jeûne chez les Juifs, il préférerait qu'on lui parle plutôt des autres Sémites dont il est à peine question. Quoi qu'il en soit, le Dr Neuwirth aboutit à distinguer cinq sortes de jeûnes : jeûne pour les morts, jeûne pour les démons, jeûne pour se disposer à recevoir le charisme prophétique, jeûne pour se préparer à une fête, à la guerre, etc., jeûne d'humiliation et de soumission devant la divinité avec accompagnement de prières. Tous ces jeûnes ont pour but final de mettre celui qui les accomplit en communion avec les esprits des morts, les démons ou la divinité. Le jeûne pour les morts n'est pas mentionné dans la Bible. Mais une baraitha, *Sanhedrin*, 65b, établit, au jugement de l'auteur, que cette sorte de jeûne était courante en Israël. Le jeûne pour les démons n'est pas davantage mentionné dans l'Écriture canonique, ni le jeûne destiné à attirer en soi le charisme prophétique. Par contre le premier apparaît dans le *Testament de Lévi,* le second dans l'*Apocalypse de Baruch.* Le jeûne de caractère mystique, préparatoire aux fêtes, etc., est inconnu. Le jeûne d'humiliation et de soumission devant Dieu, jeûne habituellement accompagné de prières, est le

1. A. Neuwirth, *Das Verhältnis der jüdischen Fasten zu denen der alten Heiden.* Berlin, L. Lamm, 1910; in-8° de 124 pp.

véritable jeûne chez les Juifs. Les prophètes lui sont favorables à la condition qu'il s'accompagne des dispositions intérieures exigées.

Le Dr Neuwirth passe ensuite en revue diverses sectes et divers milieux juifs post-bibliques. Les thérapeutes sont des Gentils qui ont adopté certains usages juifs. Chez les Esséniens on ne constate guère de jeûnes proprement dits mais une tendance à l'ascèse qui n'est pas d'origine juive. Ni les pharisiens, ni les docteurs de la Michna et du Talmud ne sont favorables à l'ascèse. Les jeûnes légaux, qui d'ailleurs ne trahissent aucune idée ascétique ou mystique, sont peu nombreux, six par an. L'ascétisme a toujours été à peu près étranger soit à la religion israélite, soit au judaïsme postérieur et c'est là une des vues les plus intéressantes de l'étude du Dr Neuwirth. En revanche l'on est un peu surpris de l'influence qu'il attribue à l'Inde (dès l'époque de Salomon) sur la vie religieuse d'Israël. L'attitude qu'il prête à Jésus à l'égard des Pharisiens est également sujette à caution. Aux Pharisiens de l'Évangile correspondent, d'après lui, les Chaberim du Talmud, ce qui est vraisemblable. Mais la remarque n'est point nouvelle.

Les travaux dont j'entreprends maintenant l'analyse se rapportent soit aux origines du peuple et de la religion israélites, soit à ce qu'on appelle la période juive.

**Les Origines.** — Le Dr F. Böhl, qui publiait en 1909 une minutieuse étude sur la langue des lettres d'El-Amarna et spécialement sur les « cananéismes » qui s'y rencontrent[1], vient de faire paraître un travail, non moins intéressant et de plus grande portée, sur les Cananéens et les Hébreux[2]. L'auteur, dans ce nouveau livre, procède à un dépouillement méthodique et complet des documents cunéiformes, égyptiens et bibliques en vue d'identifier les couches diverses de population qui habitaient le pays de Canaan antérieurement à l'établissement d'Israël et de définir la civilisation au sein de laquelle elles vivaient. Les données archéologiques sont laissées de côté à peu près complètement. Tant que les documents découverts par M. Winckler à Boghaz-Köi, sur l'emplacement de la capitale de l'ancien empire hétéen, n'auront pas été intégralement publiés et déchiffrés, l'on ne saurait se flatter de conduire cette enquête jusqu'à des résultats tout à fait fermes. Cependant il est dès à présent manifeste que l'ethnographie cananéenne est beaucoup plus complexe qu'on ne l'a cru longtemps et il importe de la débrouiller sans retard dans la mesure du possible. L'importance de ces recherches pour l'histoire du peuple et de la religion d'Israël, si elle ne doit pas être exagérée,

1. F. Böhl, *Die Sprache der Amarnabriefe mit besonderer Berücksichtigung der Kanaanismen*, Leipzig, Hinrichs, 1909.

2. F. Böhl, *Kanaanäer und Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans (Beiträge zur Wissenschaft vom A. T.*, hgg. von R. Kittel, 9). Leipzig, Hinrichs, 1911; in-8° de VIII-118 pp.

n'en est pas moins certaine et considérable, et M. Böhl la définit en termes remarquablement judicieux. La religion d'Israël est née en dehors du pays et de la civilisation cananéens, au Sinaï, sous l'action de Moïse dont l'existence est tout ensemble un fait historique et un postulat nécessaire. Mais lorsqu'Israël se fut établi en Canaan, il entra en contact et sa religion avec lui, avec une civilisation bien supérieure à la sienne, qui le conquit comme il avait lui-même conquis le pays. Jusqu'à la réforme prophétique, qui fit revivre dans toute sa pureté le mosaïsme, la religion israélite subit profondément l'influence des cultes et de la civilisation cananéens. Une religion populaire se créa à côté et dans le sein même de la religion mosaïque. Pour comprendre cette religion populaire, il est indispensable de bien connaître les cultes pratiqués au pays de Canaan et donc la civilisation dont ils étaient l'un des éléments caractéristiques et donc enfin les populations diverses qui avaient contribué à créer cette civilisation ou qui l'avaient plus ou moins profondément marquée de leur empreinte.

Voici un aperçu des résultats plus ou moins assurés auxquels aboutit l'enquête de M. Böhl. Assez fréquemment dans les documents étudiés le mot Cananéen est employé en un sens ethnique et comme désignant un élément distinct de population. Les Cananéens représentent par rapport aux Amoréens, précédemment fixés dans le pays, des envahisseurs et des conquérants partiels. Leur suprématie momentanée et limitée a laissé une trace palpable, comme il arriva plus tard pour les Philistins, dans le nom même de Canaan que porta quelque temps le pays où il s'étaient établis. Le mot Hétéen désigne tantôt un groupe de peuples, tantôt un empire ayant son centre en Asie-Mineure. M. Böhl étudie d'abord les Hétéens comme groupe de peuples et formule ainsi les conclusions de ses recherches : « Nous sommes amenés à distinguer trois couches à l'intérieur du groupe hétéen, des races hétéennes : les Mitannites, les Hétéens au sens strict, les Aryens (Horites de la Bible). De ces trois couches ethniques, les deux premières, c'est-à-dire les Mitannites et les Hétéens proprement dits, sont, à ce qu'il semble, étroitement apparentés. Les Mitannites représentent la couche la plus ancienne et leur présence est constatée en Assyrie et en Babylonie dès l'époque de la première dynastie babylonienne (2.200 av. J.-C. environ) et avant. Quelques siècles plus tard, apparaît la couche plus récente des Hétéens dont l'entrée en scène, comme on l'a prouvé récemment, amena justement la disparition de cette première dynastie. Plus tard enfin il semble qu'une nouvelle migration aryenne ait réussi à conquérir l'hégémonie au sein des couches plus anciennes, et à fonder les dynasties régnantes au cours du second millénaire (en Babylonie la dynastie Cosséenne). »

Ces trois couches successives de population auxquelles M. Böhl attribue le nom d'aryo-iraniennes, pour les distinguer des indo-européens ou égéens, auraient été représentées dans le Canaan pré-israélite. Les Cananéens seraient des Mitannites. Dans la section suivante l'auteur coordonne les renseignements relatifs aux Hétéens proprement dits et au puissant empire qu'ils fondèrent en Asie Mineure et

dont l'action se fit sentir quelque temps au pays de Canaan. Les Amoréens représentèrent en Canaan jusqu'à l'arrivée des Hébreux le seul élément de race sémitique. Ce sont eux qui donnèrent à Babylone sa première dynastie, celle dont Hammourabi demeure le principal représentant et, sans admettre la thèse paradoxale de M. Clay[1], M. Böhl insiste sur le rôle important qu'à un moment donné ils jouèrent en Babylonie.

Le terme d'Hébreux, comme celui de Hétéens, désigne tout un groupe de peuples[2], parmi lesquels les Israélites ne représentent qu'une fraction particulière. L'exode des Israélites, d'Égypte au pays de Canaan, doit plutôt se placer, tout compte fait, dans les années qui précèdent immédiatement l'époque des lettres d'El-Amarna. Les Hébreux linguistiquement se rattachent aux Amoréens, historiquement aux Araméens. Leur situation est analogue à celle des Nabatéens qui, au point de vue de la langue sont des Araméens, et à celui de la civilisation des Arabes.

Dans une section finale intitulée : Syncrétisme et Mosaïsme, l'auteur précise les indications qu'il a déjà données dans l'introduction touchant l'influence exercée sur la religion d'Israël par la civilisation cananéenne. Il compare l'histoire de la religion mosaïque à celle du Christianisme. Le mosaïsme, qu'il semble considérer comme un vrai monothéisme, très simple bien entendu, est né au désert, à l'écart de la civilisation cananéenne et même, dans une grande mesure, de la civilisation babylonienne proprement dite. Il se rattache à la religion des « Pères ». Il est l'œuvre propre de Moïse et procède d'une « révélation ». L'influence de l'Égypte n'apparaît pas. De même le Christianisme est né en Galilée à l'écart des grands centres de civilisation. Après l'établissement en Canaan, la religion mosaïque se trouve en contact prolongé et intime avec la culture cananéenne, constituée par des éléments de provenance très diverse, que la civilisation babylonienne a unifiés et recouverts de son brillant vernis. Là, une religion populaire, syncrétiste, analogue aux excroissances gnostiques qui apparurent autour du Christianisme primitif lorsqu'il eut pénétré dans le monde gréco-romain, se constitua, sans toutefois abolir complètement la pure tradition mosaïque. C'est cette tradition que firent revivre les prophètes en l'épurant et en la développant. Ce qu'on appelle la phase agricole de la religion israélite, par opposition à la phase nomade, représente non pas un développement organique et normal de cette dernière, mais une rupture avec la tradition mosaïque, une déchéance religieuse. L'aboutissant final de ce développement, compliqué de régression, est pour M. Böhl le légalisme judaïque qu'il compare à cette réaction antignostique en laquelle, après M. Harnack, il découvre la première manifestation du catholicisme. Il est superflu, me semble-t-il, après avoir formulé sur ce dernier point les réserves nécessaires, de souligner l'intérêt de cet aperçu général sur l'histoire de la religion israélite et du livre tout entier.

---

1. Cfr. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, IV, (1910), p. 572 et s.
2. Édomites, Moabites, Ammonites, etc.

Je ne puis songer à analyser en détail la brochure publiée par M. R. von Lichtenberg et relative à l'influence de la civilisation égéenne sur l'Égypte et sur la Palestine[1]. L'auteur s'y montre surtout préoccupé de relever les traces de l'influence égéenne en Égypte et c'est une question qui ne rentre pas dans le cadre de ce Bulletin. Touchant l'aire d'extension et le centre principal de la civilisation égéenne, touchant aussi le caractère ethnique des populations qui en furent les promotrices, M. von Lichtenberg demeure fidèle aux idées qu'il a précédemment émises. « Le domaine de la culture égéenne, écrit-il, s'étend, du côté de l'Europe, des régions situées au sud de la dépression danubienne sur la péninsule hellénique et sur les îles de la mer Égée, jusqu'en Crète; du côté de l'Asie-Mineure le long du rivage à partir de Troie et sur les îles jusqu'à Chypre, tandis qu'un autre rameau aryen, étroitement apparenté au précédent, la civilisation phrygienne, pénètre jusqu'au centre de l'Asie-Mineure[2] ». Il donne à cette civilisation le nom d'aryo-égéenne. Ses deux caractéristiques principales seraient, au point de vue religieux, le type de la déesse-mère et, au point de vue artistique, le motif décoratif de la spirale.

L'influence de cette civilisation égéo-aryenne s'est exercée en Palestine sous une double forme, et par deux voies différentes. D'abord à partir de la Crète et sous forme d'une migration de populations. Les Philistins, sous la pression de l'invasion dorienne, émigrèrent de Crète sur la côte palestinienne entre 1230 et 1200. Leur action sur la civilisation cananéo-israélite fut réelle. On peut en particulier leur attribuer l'introduction en Palestine de la colonne et de ces constructions à colonnes dont nous avons dans le mégaron crétois le prototype. De Chypre, dès l'époque d'El-Amarna, sous forme d'échanges commerciaux, d'influences industrielles et artistiques, la culture égéenne exerça en Palestine une action suivie dont on a retrouvé de nombreuses traces lors des fouilles récentes au pays de Canaan. Certaines statuettes d'Ichtar sont de type chypriote[3].

**Période juive. Les Psaumes.** — Le Rév. W. Œsterley a réuni en volume et publié, après les avoir revues et développées, trois conférences sur les Psaumes qu'il avait données, en divers quartiers de Londres, aux membres de la Church Reading Union[4]. Il y étudie la doctrine des Psaumes sur Dieu, le péché, la vie future. Après avoir rappelé les difficultés, souvent insurmontables, qui s'opposent à ce que l'on assigne une date précise à bon nombre de Psaumes, il intro-

---

1. R. Freiherrn von Lichtenberg, *Einflüsse der ägäischen Kultur auf Aegypten und Palästina* (*Mitteilungen d. Vorderasiatischen Ges.*, 1911, 2). Leipzig, Hinrichs, 1911; in-8° de 104 pp.

2. M. R. Dussaud combat cette thèse dans son ouvrage : *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, Paris, 1910, p. 286.

3. Cf. H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 165 et ss.

4. W. O. E. Œsterley, *Life, Death and Immortality: Studies in the Psalms*. London, Murray, 1911; in-16 de XV-188 pp.

duit cette remarque qui définit bien le point de vue auquel il se place dans cette étude. « Une chose cependant, on peut l'affirmer avec confiance, est certaine. Quelle que soit l'étendue de la période couverte par les Psaumes et quels que puissent être leurs auteurs, beaucoup parmi les conceptions contenues dans les Psaumes reflètent le développement de la pensée religieuse parmi les Israélites pieux à partir d'une époque de beaucoup antérieure à l'établissement de la monarchie jusqu'à une date que l'on peut qualifier en gros de période maccabéenne. »

Il s'applique d'abord à le montrer en ce qui regarde la notion de Dieu. Les Psaumes lui paraissent renfermer trois conceptions de Dieu dont la première est grossièrement anthropomorphique, la troisième d'un spiritualisme élevé, la seconde intermédiaire. Encore que le compilateur du Psautier et ses contemporains entendissent le tout en un sens spirituel, il y a lieu d'admettre que nous avons en réalité dans ces trois conceptions, la trace de trois phases successives dans la pensée religieuse d'Israël. On goûtera particulièrement l'analyse très documentée de la conception spirituelle et finale à laquelle l'auteur se livre avec une complaisance marquée et une véritable émotion religieuse.

La conférence consacrée à la notion du péché dans les Psaumes est de beaucoup la plus développée. Le Rév. W. Œsterley y traite successivement : des noms divers du péché, de l'origine du péché, de l'essence du péché, du sentiment du péché, du sentiment de l'innocence, des suites du péché, de la rémission du péché et des moyens de l'obtenir. L'étude qu'il fait de ces divers points est positive et objective dans l'ensemble. Il insiste sur les lacunes qui se remarquent dans l'idée que se faisaient les psalmistes de l'essence du péché et dont on observe la répercussion sur le sentiment du péché, beaucoup moins développé que dans le Christianisme, et sur le sentiment, fréquent au contraire, de l'innocence. De même, l'idée de rémission tient beaucoup moins de place, dans les Psaumes, que dans la conception évangélique. L'origine du péché est généralement placée dans l'homme; mais on ne trouve pas trace de la notion proprement dite de péché originel.

La troisième conférence s'attache principalement à retrouver la trace dans les Psaumes de deux conceptions successives de la vie future, l'une qui ne connaît pas de rétribution d'outre-tombe, l'autre qui pose de façon catégorique, sinon toujours précise, le fait et les conditions de cette rétribution. Le progrès sur ce point apparaît directement solidaire d'un approfondissement de l'idée de Dieu.

Ces trois conférences ont toute la saveur habituelle aux « lectures » anglaises. On les lira avec plaisir et profit, sans toutefois qu'on puisse se dispenser d'exercer un contrôle attentif sur le détail des affirmations qui s'y trouvent énoncées.

**Le Temple d'Éléphantine.** — Parmi les travaux fort nombreux auxquels a donné lieu la publication, incomplète encore, des documents araméens (papyrus et ostraka) trouvés dans l'île d'Éléphantine

(Haute-Égypte), l'étude du Dr N. PETERS, professeur à la Faculté catholique de théologie de Paderborn, occupe une place particulièrement honorable[1]. M. J. Wellhausen en a loué, dans la *Theologische Literaturzeitung*[2], la documentation très complète, le sérieux et la clarté. Comme sources proprement dites, le Dr Peters n'a pu naturellement utiliser que les documents publiés à la date où il rédigeait son mémoire, c'est-à-dire, en premier lieu, les papyrus édités par MM. COWLEY et SAYCE et les trois pièces publiées par M. É. SACHAU[3]. Il tient pour assuré que les auteurs de ces documents araméens étaient de vrais Juifs, des Judéens et qu'ils formaient à Syène une colonie militaire. Bien avant 525, ces Juifs possédaient un temple de Iahvé et il est vraisemblable que la construction de ce temple remonte à une date très proche de celle où fut détruit le temple de Jérusalem, 586. L'auteur ne se prononce point sur l'époque précise de leur établissement à Syène. (Le professeur Sachau indique, comme date la plus haute, le règne de Psammétique II, c'est-à-dire 594-588). Qu'il représentât simplement une enceinte sacrée (temenos) au centre de laquelle se dressait l'autel de Iahvé, ou qu'il comportât un naos — ce qui n'est pas tout à fait certain —, le temple d'Éléphantine était un monument véritable et de structure imposante. Les Juifs de Syène au Ve siècle étaient, au sentiment de l'auteur, des purs monothéistes et des adorateurs exclusifs de Iahvé. Rien n'établit qu'ils ignoraient le Deutéronome et le Code sacerdotal. Ils interprétaient simplement, en un sens différent de celui que nous lui donnons, la loi sur l'unité de sanctuaire, la considérant, semble-t-il, comme applicable au seul pays de Canaan. Il est manifeste en tout cas qu'ils tenaient leur temple pour légitime. Peut-être n'était-ce pas tout à fait la manière de voir des autorités judéennes. Mais leur grief contre le temple d'Éléphantine ne paraît pas avoir été qu'il constituait une infraction à la loi deutéronomique et sacerdotale sur l'unité de sanctuaire. Ils lui reprochaient plutôt d'être bâti en terre païenne et donc impure.

La publication des documents araméens découverts à Syène au cours des fouilles allemandes dirigées par MM. O. Rubensohn, W. Honroth et F. Zucker de 1906 à 1908, avait été confiée au professeur Ed. SACHAU de Berlin. Le savant orientaliste s'est acquitté de sa tâche avec une célérité dont il y a lieu de lui être reconnaissant. Le magnifique volume qu'il vient de faire paraître à la librairie Hinrichs de Leipzig[4] contient la transcription en caractères hébreux et la traduction allemande avec commentaire linguistique et réel de tous les

1. N. PETERS, *Die Jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel im 5. Jahrhundert vor Christi Geburt.* Freiburg i. B., Herder, 1910; in-8° de IV-57 pp.

2. J. WELLHAUSEN, *Th. Literaturz.*, 1911, col. 230.

3. A. H. SAYCE, A. E. COWLEY, W. SPIEGELBERG, SEYMOUR DE RICCI, *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, London, 1906. — E. SACHAU, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Berlin, 1907.

4. E. SACHAU, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler aus einer jüdischen Militär-Kolonie des 5. Jahrhund. vor Chr.* Leipzig, Hinrichs, 1911; in-folio de XXX-290 pp. avec 75 planches.

textes araméens qui sont au nombre de quatre-vingt-sept, et, comme appendice, les papyrus araméens de Strasbourg. Soixante-quinze planches phototypiques complètent l'ouvrage. Son prix élevé, 96 M., le rendant difficilement accessible aux travailleurs isolés, la librairie Hinrichs a eu la généreuse pensée de faire préparer une « petite édition » de ce grand travail. Elle a été confiée à la compétence du Dr UNGNAD et elle doit paraître incessamment[1].

**Odes de Salomon.** — Il n'entre pas dans mes intentions de recenser ici les travaux fort nombreux publiés depuis un an sur les *Odes de Salomon*, d'autant que l'on commence à douter si ces Odes appartiennent vraiment à la littérature biblique et ne relèvent pas plutôt de la patrologie ou de l'hérésiologie chrétienne. Je me bornerai à rapporter quelques-unes des hypothèses émises touchant l'origine des Odes.

Dans la seconde édition des Odes (et des Psaumes) de Salomon, parue à la fin du printemps, M. J. RENDEL HARRIS, qui est, on s'en souvient, le premier éditeur de cet intéressant document, s'en tient à l'hypothèse d'une origine judéo-chrétienne qu'il avait émise tout d'abord[2]. Cette manière de voir semble trouver peu d'écho. Le Dr J. HAUSSLEITER cependant s'y est rallié[3]. L'hypothèse d'une origine juive avec des interpolations chrétiennes, proposée tout d'abord par M. Harnack, a été acceptée par un assez grand nombre de savants. Le Dr G. DIETTRICH l'a adoptée, en ajoutant toutefois que la partie juive est loin d'être homogène et doit représenter l'œuvre du nombreux poètes et de plusieurs générations[4]. Le professeur F. SPITTA[5] le Dr

---

1. A. UNGNAD, *Aramäische Papyrus aus Elephantine. Kleine Ausgabe, unter Zugrundelegung von Eduard Sachaus Erstausgabe*, Leipzig, Hinrichs. Le prix annoncé est de 3 M.

M. A. H. SAYCE a publié dans l'*Expositor* de novembre 1911 (pp. 417-434), un premier aperçu des données fournies par le grand ouvrage du Dr E. Sachau. Le savant orientaliste anglais incline à faire remonter l'établissement des Juifs à Syène jusqu'au règne de Psammétique I, c'est-à-dire vers la fin du règne de Manassé. Les Juifs de Syène associaient à Iahvé dans leur culte diverses divinités : Ashem-Bethel, Anath-Bethel, Anath-Yaho, dont les noms semblent construits sur le type Ashtar-Chemosh. M. Sayce tient pour certain que ces colons juifs du Ve siècle connaissaient le Pentateuque sous une forme substantiellement identique à celle qu'il a dans nos Bibles.

2. J. RENDEL HARRIS, *The Odes and Psalms of Solomon published from the Syriac Version*, 2d Edition revised and enlarged with a Facsimile. Cambridge, University Press, 1911. Touchant l'hypothèse d'une origine judéo-chrétienne, M. Harris se montre, semble-t-il, de plus en plus hésitant. Cfr. les articles qu'il a publiés dans l'*Expositor* de 1911, juillet, pp. 28-37; novembre, pp. 405-417 où il insiste, un peu à la manière de M. Harnack, sur le judaïsme de certaines Odes.

3. J. HAUSSLEITER, *Der jüdenchristliche Charakter der « Oden Salomos »*, dans *Theologische Literaturblatt*, XXXI, 12, pp. 265-267.

4. G. DIETTRICH, *Die Oden Salomos*, etc. (*Neue Studien z. Gesch. d. Theologie u. d. Kirche*, 9). Berlin, Trowitzsch, 1911; in-8° de XXIII-136 pages.

5. F. SPITTA, *Zum Verständnis d. Oden Salomos*, dans *Zeitschrift f. d. Neutestamentliche Wissenschaft*, XI, pp. 193-203, 259-290.

W. STAERK[1], M. B. W. BACON[2], etc., tiennent pareillement pour la provenance juive des Odes.

Toutefois il faut reconnaître que, pour le moment du moins, l'hypothèse d'une origine chrétienne est de beaucoup la plus commune. C'est l'opinion de Mgr BATIFFOL[3] qui découvre dans les Odes une christologie docète; de M. J. H. BERNARD[4] qui croit y reconnaître de nombreuses allusions aux rites baptismaux, ce que confirme M. R. A. AYTOUN[5]; du Dr Th. ZAHN qui envisage comme dates extrêmes possibles 50-250 ap. J.-C.[6]; de M. F. C. CONYBEARE[7] qui reconnaît en particulier dans les Odes 33 et 4 des traits montanistes; du Dr S. A. FRIES qui intitule son article : Poèmes montanistes du IIe siècle[8]; du professeur H. GUNKEL qui y voit des compositions gnostiques[9]; du pasteur W. FRANKENBERG qui les croit apparentées à l'exégèse des Pères Alexandrins et qui les a traduites en grec pour faciliter leur comparaison avec les écrits d'Origène et de Clément[10], etc. M. J. WELLHAUSEN s'est prononcé lui aussi pour l'origine chrétienne[11].

**Sectes juives.** — M. S. SCHECHTER, président du Jewish Theological Seminary of America de New-York, a publié, avec une introduction et une traduction anglaise, le texte de deux manuscrits hébreux, provenant de la Genizah du Caire et conservés à la bibliothèque de l'Université de Cambridge, Angleterre[12]. Ces deux manuscrits, l'un du Xe siècle, l'autre du XIe-XIIe siècle, sont fort mutilés et en mau-

---

1. W. STAERK, *Kritische Bemerkungen zu der Oden Salomos*, dans *Zeitschrift f. Wissenschaftliche Theologie*, LII, pp. 289-306.

2. B. W. BACON, *The Odes of the Lord's Rest*, dans l'*Expositor*, mars 1911, pp. 193-209; *Songs of the Lord's Beloved*, *ibid.*, avril 1911, pp.. 319-337; *The Odes of Solomon*, *ibid.*, sept. 1911, pp. 243-256.

3. P. BATIFFOL et J. LABOURT, *Les Odes de Salomon*, dans *Revue Biblique*, octobre 1910, pp. 483-500; janvier 1911, pp. 5-59; avril, pp. 161-197.

4. J. H. BERNARD, *The Odes of Solomon*, dans *The Journal of Theological Studies*, octobre 1910, pp. 1-31.

5. R. A. AYTOUN, *The Mysteries of Baptism by Moses bar Kepha compared with the Odes of Solomon*, dans l'*Expositor*, octobre 1911, pp. 338-358.

6. TH. ZAHN, *Die Oden Salomos*, dans *Neue Kirchliche Zeitschrift*, XXI, pp. 667-701, 747-777.

7. F. C. CONYBEARE, *The Odes of Solomon Montanist*, dans *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.*, XII, pp. 70-75.

8. J. A. FRIES, *Die Oden Salomos, Montanistische Lieder aus 2 Iahrh.*, dans *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.*, XII, 108-125.

9. H. GUNKEL, *Die Oden Salomos*, *ibid.*, XI, pp. 291-328.

10. W. FRANKENBERG, *Das Verständnis der Oden Salomos* (*Beihefte z. Zeitschr. f. d. Alttest. Wiss.*, XXI). Giessen, Töpelmann, 1911; in-8° de 103 pp.

11. J. WELLHAUSEN, dans *Gött. Gelehrter Anzeigen*, 1910, pp. 629 ss. (D'après *The Expositor*, mars 1911, p. 193).

12. S. SCHECHTER, *Documents of Jewish Sectaries*. Volume I. *Fragments of a Zadokite Work*, etc. Cambridge, University Press, 1910; in-4° de LXIV-20 pp. avec un fac-simile.

vais état. Ils contiennent, en deux recensions différentes, des fragments d'un traité, jusqu'ici inconnu, et composé au sein d'une secte juive fixée à Damas et dans la région. Ce traité, formé, semble-t-il, d'extraits d'un ouvrage antérieur et plus étendu, est en partie historique et doctrinal et en partie juridique. Il nous renseigne sur l'histoire, les conceptions religieuses, l'organisation de la secte damasquine et aussi — car il est rempli de polémique — sur les doctrines professées par ses adversaires.

Cette secte, écrit M. Schechter, se réclamait d'un certain Sadoq, un prêtre, qui aurait vécu au début du IIe siècle avant notre ère et auquel sont attribués les titres élogieux de « Maître de justice », « Maître unique », « Unique », « Législateur, interprète de la Loi », etc. Ce Sadoq, qui vivait en Palestine, à Jérusalem, avait groupé des disciples qu'on nommait, d'après son propre nom, Fils de Sadoq, c'est-à-dire Sadoqites. La masse des Juifs demeura réfractaire et se montra bientôt hostile aux idées de Sadoq, si bien que le groupe, avec son chef, dut émigrer à Damas où il s'organisa. C'est là que Sadoq mourut. Mais l'un croyait fermement en sa résurrection et en son retour. Le Messie, fils d'Aaron et d'Israël, dont il est question dans ce traité, ne se distinguerait pas, d'après M. Schechter, de Sadoq lui-même, le « Maître de justice ». La secte subit des persécutions, eut à gémir sur des apostasies, mais réussit à se maintenir assez longtemps.

Les Sadoqites acceptaient tous les livres du canon hébreu, plus un certain nombre de pseudépigraphes dont les *Jubilés* et les *Testaments des Douze Patriarches*. On a tort, observe M. Schechter, de considérer ces deux derniers ouvrages comme des écrits de provenance pharisienne. Ils ont été composés dans des milieux analogues à celui de nos Sadoqites. La secte, dont le caractère sacerdotal est très marqué et qui se montre peu sympathique à la dynastie davidique, n'admet d'autre Messie qu'un Messie-prêtre, un Messie fils d'Aaron et d'Israël. A leurs adversaires, qui sont les Pharisiens, ils adressent des reproches qui ne laissent pas de surprendre au premier abord. Ils les accusent d'autoriser la fornication, c'est-à-dire la polygamie et le mariage après divorce; d'avoir profané le temple, en négligeant certaines règles d'impureté relatives aux femmes, etc.; de violer le sabbat et les fêtes, parce qu'ils ont réformé le calendrier. Ils formulent en outre contre eux quelques-uns des griefs que nous lisons dans les Évangiles synoptiques.

Ces Sadoqites, M. Schechter n'ose pas les identifier purement et simplement avec les Sadducéens. Il y verrait volontiers des précurseurs des Dosithéens ou même des Dosithéens proprement dits. Il n'en insiste pas moins sur l'importance de cette secte et de l'ouvrage qui nous la fait connaître, elle et les Pharisiens ses adversaires, pour l'histoire des origines chrétiennes.

M. Israël Lévi a publié, dans la *Revue des Études Juives*, une traduction française de cet écrit sadoqite et l'a fait précéder d'une introduction qui n'est point encore achevée[1]. M. Lévi est beaucoup

1. J. Lévi, *Un Écrit sadducéen antérieur à la destruction du temple*, dans la *Revue des Études juives*, tome LXI (1911), pp. 161-205.

plus catégorique en ses affirmations que M. Schechter. Le traité en question, dans sa partie historique, aurait été composé avant la destruction du second temple. Ces Sadoqites sont des Sadducéens. M. Lévi insiste sur le caractère sacerdotal de la secte, sur son hostilité à l'égard de la race davidique, hostilité qui, à son avis, se rencontre déjà dans l'*Ecclésiastique*. Le Messie-prêtre, fils d'Aaron, des Sadoqites de Damas et la mission qu'on lui attribue tranchent avec l'idéal commun d'un Messie fils de David. Ce Messie-prêtre ne semble pas s'identifier, pour M. Lévi, avec le « Maître de justice ».

M. G. Margoliouth interprète cet écrit dans un sens bien différent[1]. Ce n'est point une œuvre sadoqite-dosithéenne, ni sadducéenne, mais judéo-chrétienne[2]. Le Messie fils d'Aaron est Jean-Baptiste, le « Docteur de justice », Jésus, Bélial, etc., S. Paul. Il ne s'agit pas de polémique contre les pharisiens mais contre les chrétientés pauliniennes.

Il sera intéressant de suivre les discussions ultérieures relativement à cet ouvrage. La plupart des savants qui s'en sont occupés jusqu'ici, en dehors de ceux dont j'ai rapporté le sentiment, (J. Abrahams, H. Strack, W. Bacher, K. Kohler, G. F. Moore, W. Ward (ces Sadoqites seraient des Pharisiens), S. Poznanski, etc.), n'ont pas émis d'opinion personnelle bien ferme[3].

## II. — *Nouveau Testament.*

### I. — Ouvrages Généraux.

La seconde édition de la Théologie du Nouveau Testament de H. J. Holtzmann, qui paraissait par fascicules depuis le début de l'année 1911, est maintenant achevée[4]. L'auteur est mort au mois d'août 1910, laissant un manuscrit complètement rédigé, mais dont l'impression n'était pas encore commencée. Sur les instances du Dr. R. Holtzmann, fils du défunt, les professeurs A. Jülicher et W. Bauer, de Marbourg, ont accepté de donner leurs soins à la publication de ce travail. Ils ont mis le manuscrit en état d'être envoyé à la composition, ils ont revu et complété les tables, ils ont corrigé les épreuves et ils ont introduit en tête du second volume une courte introduction destinée à préciser leur rôle. Ce rôle a été celui

1. G. Margoliouth, *The Sadducean Christians of Damascus* dans *The Expositor*, déc. 1912, pp. 499-517.

2. Ces judéo-chrétiens seraient des sadducéens du groupe de Boethos devenus disciples de Jean-Baptiste et de Jésus.

3. Cfr. G. Margoliouth, *art. cit.*, p. 500 sq., et du même : *The two Zadokite Messiahs*, dans *The Journal of Theological Studies*, avril 1911, pp. 446-450.

4. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie (Samlung theologischer Lehrbücher)*. Zweite Auflage hgg. von Dr. A. Jülicher u. W. Bauer. Tübingen, Mohr, 1911; 2 vol. in-8° de XX et 580, XV et 615 pages.

de simples éditeurs et si, sur les instances de la famille, ils ont consenti à laisser mettre leur nom sur la couverture à côté de celui de l'auteur, c'est uniquement pour attester en quelque sorte l'authenticité de cette publication posthume.

Dans une préface spécialement écrite pour cette seconde édition de sa Théologie du Nouveau Testament, le professeur H. J. Holtzmann déclare qu'il est demeuré fidèle aux conceptions qui avaient présidé à la première rédaction de son ouvrage. Les critiques qu'on lui a adressées de divers côtés n'ont pas modifié sa manière de voir sur ce point. Il précise que, cette fois encore, il s'en est tenu aux seuls livres qui constituent le Nouveau Testament; que, négligeant les questions de critique littéraire, il a pris ces livres tels qu'ils sont et les a considérés comme des touts; enfin, qu'il s'est attaché uniquement à leur contenu doctrinal. L'une de ses préoccupations principales, a été, dans la seconde édition comme dans la première, de bien mettre en lumière l'origine, le développement et l'état actuel des problèmes et des discussions.

Le Dr. H. J. Holtzmann n'en a pas moins soumis son livre à une révision et à une mise au point complètes. Le premier volume, qui en 1897 comptait 503 pages, en compte maintenant 580 et le second, qui n'en avait que 532, en contient 615. L'exposé des problèmes et discussions a été entièrement renouvelé, de même que la bibliographie afférente. Des sections nouvelles ont été introduites tandis que d'autres étaient supprimées. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les Tables pour constater que ces additions ont été motivées par les changements survenus depuis 1897 dans la manière de poser certains problèmes. Voici quelques-unes des plus significatives. Le premier volume, dans l'édition de 1897, s'intitulait : Jésus et les évangélistes. Cette fois il a pour titre : Jésus et le Christianisme primitif. Dans la section consacrée au système théologique de la Synagogue, un paragraphe sur les sources a été introduit qui comporte les divisions suivantes : Influences extérieures subies par le Judaïsme tardif, l'apocalyptique, la littérature rabbinique. Au chapitre sur la théologie alexandrine a été ajouté un paragraphe intitulé: Syncrétisme, gnosticisme, mysticisme. L'exposé de l'enseignement de Jésus touchant les relations entre Dieu et l'homme s'est enrichi de paragraphes intitulés : Morale individuelle et morale sociale, morale du sentiment et morale intérimaire. La section consacrée à étudier les forces diverses dont on constate l'action au sein du Christianisme primitif présente, elle aussi, un changement digne d'être noté. A ce titre que portait l'un de ses paragraphes : Le judéo-christianisme essénien, l'auteur a substitué cet autre, plus compréhensif : Le judéo-christianisme à tendances gnostiques et syncrétistes.

Dans le second volume, le long chapitre consacré à la théologie paulinienne a subi divers remaniements de même nature. Parmi les additions. on remarquera surtout deux paragraphes dont l'un est intitulé : Premiers linéaments d'une doctrine sacramentaire, et l'autre : Jésus et Paul. L'article relatif à la théologie des Pastorales a

été transformé et notablement abrégé. Il ne compte plus que cinq paragraphes au lieu de dix-huit. Par contre la pneumatologie et la mystique johanniques bénéficient de développements plus étendus.

Ce rapide aperçu des modifications extérieures qu'il a introduites dans son ouvrage suffit à montrer que le Dr. H. J. Holtzmann s'est appliqué à rester en contact avec le mouvement des recherches dans le domaine de la théologie néo-testamentaire. Cependant il n'a modifié ses conclusions antérieures que sur un petit nombre de points. L'orientation générale de ses conceptions est demeurée la même. Cette édition posthune du grand ouvrage du professeur de Strasbourg garde donc les mérites et les graves défauts signalés par les savants catholiques à propos de sa première édition. Son principal intérêt pour nous est de constituer un exposé classique et magistral de la théologie libérale allemande telle qu'elle s'est précisée et formulée, dans le domaine du Nouveau Testament, au cours des vingt-cinq dernières années du dix-neuvième siècle. Depuis lors, d'autres tendances, diversement orientées d'ailleurs, se sont fait jour qui, dans la Théologie du Dr. H. J. Holtzmann, ne sont représentées que de façon imparfaite.

L'ouvrage que vient de publier M. H. Weinel, et qui porte comme sous-titre et titre réel : La religion de Jésus et du Christianisme primitif[1], est conçu sur un tout autre plan que celui d'H. J. Holtzmann et se réclame expressément d'une conception bien différente. C'est à ce point de vue surtout que je voudrais l'analyser ici. Aussi bien, pour le détail des interprétations et des conceptions théologiques, offre-t-il moins d'intérêt, attendu que l'auteur se meut, en somme, dans la sphère, déjà connue, de l'exégèse protestante libérale moyenne, et qu'il se montre, à tout prendre, moins radical qu'on eût pu l'attendre.

« Dans ce livre, écrit M. H. Weinel, on ne s'est pas proposé d'étudier les doctrines du Nouveau Testament mais la religion de Jésus et ses premiers développements dans la communauté chrétienne, au point de vue psychologique et de l'histoire générale. » Un peu plus loin il explique ce qu'il entend par le point de vue psychologique et de l'histoire générale et développe la philosophie religieuse que résument ces deux mots. « La religion est, à proprement parler, une vie spirituelle, une vie de l'âme, qui s'allume aux impressions produites par le monde extérieur sur le sentiment, l'imagination et la volonté des hommes et à des expériences internes de nature spéciale, et qui, ensuite, se traduit par tout cela. Ces expériences religieuses s'accompagnent toujours de l'impression directe qu'elles n'ont pas leur cause et leur origine dans l'homme qui les éprouve, mais qu'elles ont été suscitées par une puissance

1. H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums (Grundriss der theologischen Wissenschaften*, 9). Tübingen, Mohr, 1911; in-8° de XV et 603 p. Le Dr. H. Weinel est professeur ordinaire à l'université d'Iéna.

supérieure à lui et sous l'influence de laquelle il est placé, par une puissance qui se « révèle » à lui. Elles s'expriment en images vivantes et intelligibles, qui, à la vérité, ne sont en définitive que des images empruntées au monde réel, mais sublimées et groupées de façon nouvelle. Les représentations et imaginations religieuses prennent consistance et vie sous forme de mythes et de légendes, entrent en liaison les unes avec les autres et en arrivent à constituer des systèmes complets. Lorsque plus tard la pensée scientifique devient plus profonde, le mythe, — à moins qu'il ne disparaisse complètement, — se transforme en concept et en système philosophique; la théologie, au sens propre, apparaît. La théologie, à son tour, se change en dogme, quand la religion possède une autorité susceptible de donner à ses doctrines le caractère de normes infaillibles. Des autorités de cette sorte se constituent dans la religion à raison de l'influence que la religion exerce aussi sur la volonté de l'homme et sur son activité. Car une activité spéciale de l'homme apparaît toujours comme réaction sous la révélation de la divinité, à tout le moins une activité verbale sous forme de prière, mais aussi et toujours des actes proprement dits : sacrifices ou rites magiques ou sacrements, qui, finalement, dans certaines conditions, se développent jusqu'à constituer un culte comportant une riche liturgie. En outre, la religion, au cours de l'évolution des peuples, conquiert une influence sans cesse grandissante sur la conduite morale des hommes, conduite morale dont la racine psychologique est cependant toute différente, non toutefois sans subir, par contre-coup, de profondes transformations. Le culte s'organise en clergés imposants et en véritables églises; la morale à caractère religieux donne naissance à des institutions d'éducation, de confession et de pénitence. Les exigences intellectuelles s'exercent sur tout cela et la théologie annexe à sa dogmatique une théorie du culte et une éthique. Par toutes ces actions sur l'ensemble de la vie humaine, la religion s'affirme comme l'un des facteurs les plus puissants dans l'évolution de la civilisation, bien plus comme le fondement sur lequel repose tout l'édifice. Naturellement, elle subit à son tour l'influence profonde de l'évolution économique et sociale de l'humanité. Dans les civilisations avancées, les documents relatifs à ce processus se fixent, au cours de l'évolution, en des Écritures sacrées et révélées. »

Encore que cet exposé ne renferme rien que nous n'ayons déjà lu, et à maintes reprises, depuis une quinzaine d'années surtout, j'ai tenu à le citer parce qu'il fournit la clef du livre tout entier de M. H. Weinel et qu'il me dispensera d'entrer, en ce qui concerne la structure et l'orientation générale de ce livre, dans de trop longs développements.

L'auteur se préoccupe d'abord de rattacher l'œuvre de Jésus à l'histoire religieuse du monde occidental, ou mieux de préciser la place qu'elle y occupe. Dans ce but il retrace à grands traits l'évolution religieuse qui s'est accomplie au sein de la civilisation occidentale (Asie antérieure, Europe, nord de l'Afrique), depuis l'origine, et en signale les principaux aboutissants à l'époque du Christ, en dehors

du Judaïsme et dans le Judaïsme. Le monothéisme moral des prophètes d'Israël et le monothéisme moral à tendances dualistiques de la Perse; les systèmes religieux caractérisés par ce que l'auteur appelle les aspirations vers une rédemption esthétique (religions à mystères), avec ou sans accompagnement de conceptions eschatologiques; puis, dans le Judaïsme contemporain de Jésus, le monothéisme moral engourdi dans le légalisme et le courant religieux qui tend vers une rédemption eschatologique : telles sont les formes les plus significatives de la vie religieuse. M. H. Weinel aborde ensuite l'étude de l'œuvre personnelle du Christ et de ses conceptions. La religion de Jésus ne saurait être rangée dans le groupe des religions tendant vers une rédemption esthétique ou eschatologique. Elle se présente : premièrement comme la forme achevée de la religion ou du monothéisme moral; secondement comme une religion de rédemption morale. Cette religion de Jésus, religion qui représente vraiment du nouveau, M. H. Weinel en analyse les éléments constitutifs, principalement sous les titres suivants : La foi rédemptrice en Dieu, l'homme nouveau, le monde nouveau, la religion de la rédemption et la personnalité du rédempteur. Notons en passant que dans l'idée de rédemption, l'auteur ne fait nullement entrer celle d'expiation ou de propitiation pour le péché, mais simplement celle d'affranchissement et de purification morale.

Après la religion de Jésus, M. H. Weinel étudie le Christianisme primitif qui représente une première transformation de cette religion, puis saint Paul qui en inaugure une seconde, enfin, le Christianisme de l'Église naissante qui constitue dans cette évolution la troisième étape. Ces transformations s'accomplissent dans le sens et selon les directions diverses que l'auteur a précisées dans le paragraphe cité au début de cette recension. A noter cette remarque relative à la controverse Jésus-Paul et en laquelle se manifeste clairement le point de vue de M. H. Weinel : « L'importance excessive qu'on attache à la théologie dans le Protestantisme explique seule qu'on ait pu poser la question de savoir si le Christianisme a eu pour fondateur Jésus ou Paul. »

Cette analyse sommaire permettra de se former une idée provisoire de ce livre qui est à lire. Il est tout chargé de philosophie évolutioniste et profondément anti-intellectualiste. Dans certains milieux, on sera peut-être tenté de le louer pour la profondeur et la pureté du sentiment religieux; mais il nous laisse, nous catholiques, aussi loin de compte, quoique d'une autre manière, que le traité du Dr. H. J. Holtzmann et son rationalisme timide. Toutefois, beaucoup mieux que ce dernier, il représente l'une des conceptions contemporaines, en matière d'histoire et de philosophie du Christianisme, auxquelles nous devons faire face et il la représente, c'est justice de le reconnaître, de façon brillante, sympathique si l'on veut et relativement modérée dans le détail, quoique très radicale dans son fond.

M. Weinel a fait aux « préjugés » ambiants et aux nécessités « scolaires » cette concession de dresser à la fin du volume une table spéciale des conceptions doctrinales du Nouveau Testament.

## 2. — Monographies.

A. **L'enseignement de Jésus.** — M. E. F. Scott, professeur à l'Université de Kingston, Canada, a pris, dans le livre qu'il vient de publier sous ce titre : Le Royaume et le Messie[1], et où il s'applique à élucider les idées de Jésus sur ces deux points, une position intermédiaire entre la conception libérale d'un Royaume et d'un Messie d'essence morale et l'eschatologisme radical, plus voisine toutefois du second que de la première. Il expose d'abord en deux chapitres les diverses conceptions, qui avaient cours chez les Juifs contemporains de Jésus, touchant le royaume de Dieu et le Messie et dont les premières traces apparaissent dès l'époque des prophètes. Il analyse ensuite, dans le chapitre troisième, le rôle de Jean-Baptiste et les idées dont il s'inspirait. Avec le quatrième chapitre, il aborde les conceptions de Jésus lui-même. Le royaume dont l'annonce constituait l'objet central de la prédication de Jésus était un royaume eschatologique c'est-à-dire qu'il représentait un ordre de choses essentiellement distinct de l'ordre actuel, dont l'inauguration devait se faire dans un avenir très proche, de façon soudaine et miraculeuse. Toutefois, à raison même de l'imminence de ce royaume futur, les forces qui le constituent sont déjà à l'œuvre d'une certaine manière et commencent à manifester leur action. C'est en ce sens seulement qu'on peut parler de royaume présent, au sens où le grand jour est présent dans la première aurore. Le rôle de Jésus, (ch. V), consiste: premièrement à préparer les hommes à l'avènement du royaume; secondement à hâter cet avènement — dont la date n'est pas fixée de façon absolue — en excitant le désir et l'enthousiasme des âmes à l'endroit du royaume. Sans doute la doctrine morale de Jésus se réfère essentiellement à l'hypothèse de l'imminence du royaume et se formule en fonction de cette donnée eschatologique. Cependant il n'est pas exact de la qualifier de morale intérimaire; c'est plutôt une morale « anticipée », c'est-à-dire la morale même qui vaudra pour le nouvel ordre de choses, dans le royaume eschatologique imminent. C'est donc, à bien considérer les choses, une morale définitive et de valeur absolue. M. Scott, dans le ch. VI, étudie la relation de Jésus lui-même au royaume. Sur le tard seulement et après une période de pressentiments et de conjectures de plus en plus fermes, Jésus serait parvenu à la conviction qu'il était le Messie. Cette conviction semble avoir eu sa principale source dans le sentiment intime qu'il avait de ses relations filiales (au sens moral et non pas métaphysique) avec Dieu. Cette conviction l'a conduit (ch. VII), à s'appliquer à lui-même le titre messianique-politique de « Fils de David » et le titre messianique-eschatologique de « Fils de l'homme », ainsi que les fonctions qu'ils impliquaient, non point toutefois sans les adapter à sa conception messianique personnelle.

---

1. E. F. Scott, *The Kingdom and the Messiah*. Edinburgh, Clark, 1911; in-8° de VIII et 261 p.

Jésus avait sur sa qualité de Messie les mêmes idées que sur le royaume. A proprement parler, il n'était pas encore Messie, puisque le royaume n'existait point encore. Et cependant l'on peut dire qu'il l'était déjà au sens même et dans la même mesure où le royaume imminent commençait déjà d'être une réalité. Enfin, (ch. VIII), Jésus a fait une place et dès le principe, dans l'idée qu'il avait de sa messianité, à la notion d'un Messie souffrant formulée par Isaïe. Il a prévu et, de bonne heure, annoncé sa mort. Il a considéré cette mort comme l'acte suprême de sa mission messianique, comme l'acte qui, avec une efficacité décisive, devait procurer l'avènement du royaume, son avènement prochain, imminent même, sans que toutefois l'époque en fût autrement déterminée.

Dans sa conclusion, M. Scott explique que le cadre eschatologique, où les conceptions de Jésus se sont formulées, représente l'élément caduc de sa doctrine; que cependant le point de vue eschatologique a joué dans la vie de l'Église un rôle bienfaisant; et que, même pour nous, il conserve une certaine valeur à la condition de lui faire subir les transpositions nécessaires. Nous aussi nous rêvons d'une société meilleure, plus morale et plus heureuse. On voit assez les mérites relatifs et aussi les graves erreurs ou lacunes de cette thèse. Point n'est besoin d'y insister. Elle traduit un état d'esprit qui semble pour le moment assez répandu[1].

M. B. W. Bacon, de l'Université de Yale, dans l'élégant volume où il a réuni quatre études sur la Christologie primitive[2], expose des idées sensiblement différentes. Les trois premiers chapitres, déjà publiés sous forme d'articles dans la *Harvard Theological Review* (1909-1911), traitent respectivement de Jésus comme Fils de Dieu, comme Fils de l'homme et comme Seigneur. De ces trois titres, seul, le premier a été pris par Jésus lui-même mais pour traduire une conception morale et spirituelle, non point métaphysique et eschatologique. M. Bacon entreprend de le prouver principalement en ce qui concerne le logion *Matthieu*, XI, 25-27; *Luc*, X, 21-22 et parallèles. Le titre messianique-eschatologique de Fils de l'homme et son parallèle grec, Seigneur, ont été appliqués à Jésus, le premier par la communauté araméenne à laquelle nous devons le Recueil de Logia, le second par les communautés de langue grecque. Ces titres traduisent non la pensée de Jésus lui-même, mais les expériences religieuses du Christianisme primitif, et tout spécialement l'impression produite par l'effusion de l'Esprit au jour de la Pentecôte. La quatrième étude, qui est inédite, est consacrée à la Christologie de saint Pierre. Cette Christologie, fondée sur l'idée d'une apothéose de Jésus mais qui traduit, en fin de compte, l'impression produite sur l'apôtre

1. Cfr. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, V (1911), p. 175 s.

2. B. W. Bacon. *Jesus the Son of God*. London. H. Frowde, 1911; in-8° de 101 p.

par la vie quotidienne, l'enseignement et les souffrances du Maître disparu, servit de base à la Christologie de saint Paul.

Malgré que son petit livre, de lecture facile et de tendances pratiques, traite surtout du christianisme judéo-chrétien et de la théologie paulinienne, M. C. Piepenbring s'y est proposé cependant, comme objectif principal, d'établir qu'il existe une religion de Jésus antérieure à la théologie apostolique; que cette religion peut être déterminée avec une suffisante certitude; et que cette religion seule, débarrassée des surcharges postérieures, a chance de survivre à la crise actuelle et de satisfaire les esprits contemporains[1]. En d'autres termes les Évangiles synoptiques n'ont pas été contaminés, autant qu'on le dit, par la théologie apostolique. Son étude comprend deux parties: le judéo-christianisme et le paulinisme. L'exposé, assez rapide, qu'il fait de ces deux formes secondaires de la théologie chrétienne, n'offre rien de bien nouveau. Ce sont les idées habituelles des calvinistes libéraux, de J. Réville, etc. M. Piepenbring manifeste à l'égard du Dr Feine et de sa récente théologie du Nouveau Testament[2], à laquelle il reproche ses tendances harmonistiques et son esprit conservateur, des sentiments assez marqués d'opposition. Pour ce qui est de la religion de Jésus, il accepte l'interprétation eschatologique de J. Weiss, Loisy, etc. La prédication de Jésus se réduit à l'annonce du royaume imminent dans lequel il jouera le rôle de Messie et en vue duquel il prêche la repentance et propose une morale appropriée. Cependant cette morale, du moins en certains de ses éléments, doit à son caractère hautement spirituel et intérieur de garder une valeur durable. Encore une fois, tout cela n'est pas très neuf.

M. L. Salvatorelli[3] répugne à admettre que le titre de « Nazaréen » signifie : originaire de Nazareth. C'est dans le sens de « naziréen », qu'il faut l'entendre. Et pour justifier cette hypothèse, il suppose que le naziréat a joué dans le Judaïsme tardif un rôle plus considérable qu'on ne le croit communément, qu'il existait au temps de Jésus une secte ou un ordre de naziréens (cp. les Nazaréens de S. Épiphane, les Mandéens), que Jean-Baptiste et Jésus lui-même étaient des naziréens, que leurs premiers adhérents (judéo-chrétiens) appartenaient à cet ordre des naziréens, etc. Ce n'est pas la première fois, que de façon plus ou moins explicite et sous une forme plus ou moins catégorique, on risque cette thèse. M. Salvatorelli la développe avec érudition mais sans réussir à voiler ce qu'elle a de paradoxal. Nulle trace de l'ascétisme des naziréens n'apparaît en Jésus.

B. **S. Pierre.** — Sans vouloir me porter garant de l'exactitude

1. C. Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*. Paris, Nourry, 1911; de VIII et 329 p.

2. Cf. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, V (1911), p. 171 sq.

3. L. Salvatorelli, *Il significato di « Nazareno »*. Roma, Libreria editrice romana, 1911; in-8° de 38 p.

de toutes les opinions qu'elle contient, je signale volontiers à la sympathie des lecteurs de cette Revue, l'étude, bien intentionnée et respectueuse, du Dr. W. Elert, un disciple du professeur Th. Zahn, si je ne me trompe, sur la psychologie religieuse de l'apôtre Pierre[1]. Cette psychologie est analysée en cinq sections, dont les quatre premières étudient l'âme de l'apôtre d'après les Évangiles, les Actes, les deux Épîtres de Pierre, considérées comme recevables, et dont la cinquième résume les données acquises et les ordonne en un tableau suivi, où sont mises en lumière les phases successives de la vie intérieure de S. Pierre.

C. **S. Paul.** — La controverse « Jésus-Paul » donne un intérêt particulier à l'ouvrage que M. P. Olaf Moe, docent à l'Université de Christiania, a publié sur « Paul et l'histoire évangélique » et qu'il a dédié au professeur Reinh. Seeberg[2]. Il s'y est proposé l'éclaircissement de la question suivante : Quelle a été l'attitude de saint Paul à l'égard de la vie terrestre de Jésus et de la tradition qui en perpétuait le souvenir? Dans une première partie, prenant son point d'appui dans les documents divers qui nous renseignent sur les idées de l'apôtre, il précise tout d'abord quelle fut, « en principe », l'attitude de saint Paul à l'endroit de l'histoire évangélique, à savoir que ce ne fut nullement de l'indifférence, et relève ensuite les traces fort nombreuses de l'intérêt qu'en fait il y prenait et de l'importance qu'il y attachait. M. Moe montre justement que si l'on veut apprécier avec exactitude l'étendue des connaissances de saint Paul touchant la vie terrestre de Jésus, ses actes et ses paroles, et la mesure dans laquelle il faisait appel aux données de l'histoire évangélique, il ne suffit pas de dépouiller ses lettres, il faut aussi et surtout se rappeler qu'il fut premièrement un missionnaire et utiliser les documents trop rares relatifs à sa prédication. Toute cette partie du travail de M. Moe, positive et minutieuse, mérite d'être lue avec une particulière attention. Son orientation et ses conclusions générales me paraissent justes.

La seconde partie, ou du moins le point de vue général dont elle s'inspire, sont assez neufs. C'est à eux surtout que répond le sous-titre de l'ouvrage : Contribution à l'histoire des évangiles antérieurement à leur composition. L'auteur entreprend d'y établir que le contenu des évangiles synoptiques, longtemps avant d'être mis par écrit, formait déjà, et sous une forme précise et organisée, l'objet commun et obligé de la catéchèse apostolique, et donc celui de la prédication de saint Paul. Il procède ensuite à la vérification positive de cette affirmation, en dressant un tableau détaillé des données qui appartenaient à cet évangile oral et qui se retrouvent dans saint Paul. Cette fois encore, la thèse de M. Moe me paraît fondée dans ses

1. W. Elert, *Die Religiosität des Petrus. Eine religionspsychologischer Versuch.* Leipzig, Deichert, 1911; in-8° de 82 p.

2. P. Olaf Moe, *Paulus und die evangelische Geschichte.* Leipzig, Deichert, 1912; in-8° de X et 222 p.

grandes lignes. Son ouvrage est un des meilleurs et des plus développés que nous ayons sur cette importante question.

L'ouvrage de M. P. GARDNER sur l'expérience religieuse de saint Paul est conçu dans un tout autre esprit[1]. Pour le ton et pour la façon d'envisager les problèmes, il rappelle de très près le livre de M. Weinel analysé plus haut. L'un et l'autre sont vivants, sympathiques dans la forme, souvent modérés et pénétrants dans le détail, dégagés de certains préjugés confessionels ou critiques. M. Gardner accepte, par exemple, toutes les épîtres de saint Paul, sauf les Pastorales; il écarte l'idée de justification par simple imputation; il insiste sur le grand bon sens de saint Paul, etc. L'un et l'autre substituent à l'étude de la « théologie » celle de la « religion » et cette substitution, si elle n'était pas inspirée, comme elle l'est, par des vues anti-intellectualistes, n'aurait rien de répréhensible. Mais ils se rencontrent surtout dans une philosophie religieuse analogue, philosophie dont j'ai donné un aperçu à propos du livre de M. Weinel, plus radicale peut-être chez ce dernier, plus enveloppée et surtout pragmatiste chez le premier, et qui, pour nous catholiques, représente une perversion du concept de religion et de la vraie notion du christianisme.

M. P. Gardner, qui est un spécialiste de grand mérite en ce qui concerne l'histoire religieuse du monde gréco-romain à l'époque de Jésus, s'est inspiré dans son étude, comme M. Weinel dans la sienne, de la méthode comparative. Il est trop averti et trop fin, trop persuadé aussi de l'incomparable supériorité du christianisme, pour se laisser entraîner à des assimilations grossières. Mais il estime que la vie et la pensée religieuses de saint Paul se meuvent, à son insu peut-être, dans une atmosphère toute saturée de « mystères » et de mysticisme. Les chapitres intitulés : Le « mystère » paulinien, la foi et les sacrements, la psychologie de saint Paul, la doctrine du Christ, qui sont les plus importants du livre, font une part très large à l'influence des religions antiques à « mystères ». Le dernier chapitre intitulé : Saint Paul et la pensée moderne, condense la philosophie religieuse de l'auteur. Même les considérations justes en soi y revêtent, à raison du contexte et de l'ambiance, un caractère inquiétant.

Je ne puis entrer dans une analyse plus détaillée, à laquelle d'ailleurs cette étude pleine d'une riche substance ne se prête guère. Je signalerai cependant l'attitude défiante de l'auteur à l'égard des Actes et du tempérament personnel de saint Luc, attitude qui rappelle celle de M. Harnack. Saint Paul, d'après M. P. Gardner, ne serait venu que peu à peu à l'idée qu'il était envoyé aux Gentils. En terminant, je dirai de ce livre du professeur d'Oxford ce que j'ai dit de celui de M. Weinel qu'il est très représentatif et qu'il vaut la peine

1. PERCY GARDNER, *The Religious Experience of Saint Paul. (Crown Theological Library).* London, Williams and Norgate, 1911; in-16 de XVI-263 p.

d'être lu. M. Gardner ne s'explique pas en détail sur la manière dont il conçoit le rapport de saint Paul à Jésus.

**D. S. Jean.** — Je ne vois guère à signaler, en fait d'études sur la théologie johannique, que le travail, positif et d'allure très objective, de M. F. Büchsel sur le concept de vérité dans l'évangile et les épîtres de saint Jean[1]. Après avoir exposé l'état des recherches relativement à ce point, il traite successivement : des éléments fondamentaux du concept johannique de vérité, de Jésus comme vérité, de l'esprit de vérité, de la connaissance de la vérité, de la formule « être de la vérité ». Comme appendice, une note sur le concept de lumière. L'auteur insiste sur l'élasticité et sur l'indétermination des concepts johanniques.

**E. Divers.** — Étonnante et très intéressante étude de M. Fr. Dibelius, sur la Cène[2]. Elle fera sans doute, en certains milieux, l'impression d'être une gageure. Deux préjugés, déclare l'auteur, ont dominé jusqu'ici les études relatives à la théologie du Nouveau Testament, le préjugé textuel et le préjugé évolutioniste. A ce double préjugé, il oppose bravement la double affirmation suivante dont il donne une justification rapide mais impressionnante. L'authenticité littéraire et la valeur réelle d'un texte sont des choses tout à fait différentes et la seconde peut exister sans la première. Il n'y a pas lieu de distinguer, au point de vue réel et de la doctrine, entre Paulinisme, Christianisme primitif et enseignement de Jésus. Les doctrines que l'on donne comme spécifiquement pauliniennes : justification par la foi, préexistence divine du Christ, la croix du Christ comme fait fondamental du salut, l'union des croyants au Christ glorifié par le baptême, se trouvent déjà dans la foi de la communauté primitive (sur laquelle saint Paul n'a exercé aucune influence) et dans l'enseignement de Jésus. M. Dibelius se déclare redevable de ces convictions à MM. W. Bousset et A. Schweitzer, et, en ce qui concerne ce dernier, il demande que l'on ne crie point au paradoxe.

Abordant ensuite son sujet, il étudie, dans un premier paragraphe, la signification de la Cène d'après les récits qui nous en ont conservé le souvenir : Paul, Matthieu, Marc, Luc. Cette signification est la même dans les quatre récits et elle nous est révélée par la formule : « Ceci est mon sang du testament ». Car διαθήκη ne peut vouloir dire ici que testament. Le sens d'alliance est exclu. La fraction du pain et la distribution de la coupe sont des rites *symboliques* à la fois et *effectifs*. Ils symbolisent la mort de Jésus et ils effectuent ce que sa mort elle-même réalise, c'est-à-dire la participation au royaume de Dieu, la vie éternelle. Ordre est donné de renouve-

1. F. Büchsel, *Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und in den Briefen des Johannes.* (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* hgg. von A. Schlatter u. W. Lütgert, XV, 3). Gütersloh, Bertelsmann, 1911; in-8° de 143 p.

2. Franz Dibelius, *Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion.* Leipzig, Hinrichs, 1911; in-8° de VI et 129 p.

ler ce rite. L'auteur se réclame cette fois d'A. Schweitzer et d'A. Deissmann. Dans un second paragraphe intitulé: le rapport des récits de la Cène entre eux, après avoir rappelé qu'il n'attache qu'une importance tout à fait secondaire aux questions de critique textuelle et littéraire et spécifié, en passant, que la forme primitive du texte de Luc est celle que donne le codex D, il étudie les modifications qui s'introduisirent dans la manière de célébrer la Cène. Elles aboutirent à isoler le « sacrement » du repas du soir qui, à l'origine, lui servait de cadre. Dans un troisième paragraphe, il analyse la conception de la Cène qui s'exprime dans les épîtres de saint Paul et dans saint Ignace. Saint Paul présente la Cène comme un moyen d'union au Christ glorieux, analogue au baptême, ce qui l'amène à considérer le pain et le vin eucharistiques comme étant, d'une certaine manière, le corps même et le sang du Christ glorieux. Cette conception s'affirme de plus en plus. La doctrine catholique de la transsubstantiation se trouve déjà, quant à l'idée elle-même, dans saint Justin et saint Ignace. La notion de sacrement a recouvert la conception primitive de testament. Nul emprunt aux « mystères » gréco-romains. En terminant il défend Luther d'avoir voulu sacrifier l'idée d'une véritable présence du Christ dans la Cène.

J'ai plaisir à signaler le mémoire précis et solide du Dr. J. Sickenberger, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Breslau et co-directeur du *Biblische Zeitschrift*, sur *Jude*, 8-10 et IIa *Petri*, II, 10-12[1]. Les δόξαι, que blasphèment les hérétiques en question, sont les anges bons et non le diable.

L'esquisse de M. Fr. Wenck sur l'esprit et les esprits dans le Nouveau Testament ne me paraît révéler aucune tendance bien particulière[2]. L'auteur passe rapidement en revue les sens divers du mot esprit : physique, anthropologique, éthique, théologique, mystique.

**F. Études comparées.** — M. A. Valensin a réuni et publié, en un très agréable volume intitulé : Jésus-Christ et l'histoire comparée des religions[3], cinq conférences qu'il avait données aux Facultés catholiques de Lyon où il est professeur. Ces conférences ont respectivement pour sujet : le problème christologique que pose la science des religions, « Christs mythiques » et le Christ de l'histoire, l'image du Christ devant le syncrétisme gréco-romain, le Messianisme d'Israël, Jésus-Christ, la voie, la vérité et la vie. Les trois premières conférences en particulier, m'ont paru très intéressantes. Elles sont l'œuvre d'un esprit très informé, aussi ouvert que ferme et judicieux.

Kain. : A. Lemonnyer, O. P.

---

1. J. Sickenberger, *Engels- oder Teufelslästerer im Judasbriefe* (8-10) *und im 2 Petrusbriefe* (2, 10-12), (Extrait du *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau*). Breslau, Markus, 1911; in-8o, pp. 621-639.

2. F. Wenck, *Spirito e Spiriti nel Nuovo Testamento*. Roma, Libreria editrice romana, 1911; in-8o de 26 pp.

3. A. Valensin, *Jésus-Christ et l'histoire comparée des religions*. Paris, Gabalda, 1912; in-12 de 232 pp.

# CHRONIQUE

**ALLEMAGNE**. — **Revue.** — Le Dr. A. Baumstark a repris la direction de l'*Oriens christianus*, qu'il avait dû abandonner en 1907, (après l'apparition du tome V, daté de 1905), et commencé avec l'année 1911 une nouvelle série de cet estimé périodique.

**Université**. — L'université de Fribourg-en-Brisgau a confié à M. Krebs, privat-docent, un cours d'introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin. D'après une communication faite par M. Krebs à la *Revue Néo-scolastique* (nov. 1911), ce cours doit comprendre une introduction historique, une introduction théorique et une introduction pratique. Il est à souhaiter que la connaissance précise de la pensée de S. Thomas, et, en particulier, l'étude historique de ses œuvres, profitent de cette heureuse initiative.

**Nominations**. — Le Dr. O. Schlaginhaufen, « assistant » au *Königl. zoologisches u. anthropologisch-ethnographisches Museum* de Dresde, est nommé professeur d'anthropologie à l'université de Zürich, où il prend la direction de l'*Anthropologische Sammlung*.

— Le Dr. Br. Bauch, professeur de philosophie à l'université de Halle, est nommé professeur à l'université d'Iéna.

**Décès**. — Le Dr. Samuel Oettli, professeur de l'A. T. à l'université de Greifswald, est mort le 23 septembre, à Illenau (Bade), âgé de 65 ans. Le Dr. Oettli était d'origine suisse. Il naquit à St.-Gall le 29 juillet 1846. De 1866 à 1870 il fréquenta les universités de Bâle, Göttingue et Zürich, puis exerça pendant huit années les fonctions de pasteur. En 1878, il fut nommé professeur ordinaire à l'université de Berne, en 1890 docteur en théologie, honoris causa, de l'université de Greifswald, où il fut nommé professeur ordinaire en 1895. Le professeur Oettli était en congé depuis 1909. Son œuvre scientifique comprend plusieurs commentaires sur les livres de l'A. T., parus dans le *Komm.* de Strack et Zöckler, 1888-91; puis les œuvres suivantes : *Ideal und Leben*, 1894; *Der Kultus bei Amos und Hosea*, 1895; *Iahve und Baal*, 1898; *Der Königsideal des A. T.*, 1899; *Amos und Hosea, mit textkritischem Anhang*, 1901; *Der Kampf um Babel und Bibel*, 4. Aufl, 1903; *Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels*, 1903; *Der religiöse Wert des A. T.*; *Die Propheten als Organe der göttlichen Offenbarung*, 1904; *Geschichte Israels bis zu Alexander den Grossen*, 1905; *Sünde und Gnade in Bibel und Babel*, 1907; *Das Buch Hiob, erläutert für Bibelleser*, 1907. Le Dr. Oettli collaborait aux *Biblische Zeit- und Streitfragen*, au *Reich Christi*, etc.

— On annonce la mort du Dr Otto Kirn, professeur de théologie dogmatique à l'université de Leipzig. Il était né à Heslach-Stuttgart, le 23 janvier 1857. Le Dr. Kirn entra en 1889, en qualité de privat-docent. à l'université de Bâle, où il fut ensuite professeur jusqu'en 1896, date de sa nomination à l'université de Leipzig. Il a publié : *Wesen und Begründung der religiösen Gewissheit,* 1889; *Schleiermacher und die Romantik,* 1895; *Glaube und Geschichte,* 1900; *Versöhnung durch Christus,* 1902; *Grundriss der evangelischen Dogmatik,* 1905; *Grundriss der theologischen Ethik,* 1906; *Grenzfragen der christlichen Ethik,* 1907.

— Le Dr. W. Dilthey, professeur de philosophie à l'université de Berlin, est mort le 3 octobre. Il était né à Biebrich-am-Rhein le 10 novembre 1833. Après avoir suivi les cours des universités de Heidelberg et de Berlin, il fut successivement professeur aux universités de Bâle, 1866; Kiel, 1868; Breslau, 1871, et Berlin, 1882, où il enseigna jusqu'en 1908. W. Dilthey se fit d'abord connaître comme historien, par ses travaux sur Schleiermacher : *Aus Schleiermacher's Leben, in Briefen,* 4 vol., 1858-63; *Leben Schleiermachers,* 1870. Puis, en dehors de ses travaux d'histoire de la philosophie, il se consacra, comme philosophe, à défendre contre le positivisme et contre l'intellectualisme, une théorie de l'esprit et des « sciences de l'esprit », basée sur l'expérience vivante des penseurs et l'évolution même de l'histoire.

Principales publications : *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* 1883; *Die Einbildungskraft des Dichters,* dans *Philos. Aufs., Ed. Zeller gewidmet,* 1887; *Ueber die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft,* dans *Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.,* 1888; *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unsers Glauben an die Realität der Aussenwelt und seinen Recht,* ibid., 1890; *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie,* ibid., 1894; *Beiträge zum Studium der Individualität,* ibid., 1896; *Auffassung und Analyse des Menschen in* 15. *und* 16. *Iahrh.,* dans *Arch. f. Gesch. d. Phil.,* 1898, 1899; *Der Entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen,* ibid., 1900; *Das natürliche System der Geisteswissenschaften in* 17. *Iahrh.,* ibid., 1900; *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des* 16. *und* 18. *Iahrh.,* dans *Sitzungsber. d. preuss. Ak. d. Wiss.,* 1904; *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften,* ibid., 1905; *Das Wesen der Philosophie,* dans *Systematische Philosophie (Kult. der Gegenwart),* 1907.

W. Dilthey avait été l'un des fondateurs de l'*Archiv für Philosophie* et le principal initiateur de l'édition des Œuvres de Kant, entreprise par l'Académie des sciences de Berlin.

— Le 7 octobre est mort, à l'âge de 69 ans, le Dr. C. Seltmann, professeur de théologie à la Faculté de théologie catholique de l'université de Breslau. Par ses écrits, dont le dernier, paru en 1906, porte le titre significatif de *Kritiken und Neues zur Wiedervereinigung der getrennten Christen,* le Dr. C. Seltmann avait travaillé avec

beaucoup de zèle et de confiance, à la réunion à l'Église des « chrétiens séparés ».

— Le 24 octobre, est mort, à Neustrelitz, âgé de 87 ans, le Dr. J. Hamburger, auquel on doit diverses publications sur le Talmud, et spécialement la *Realencyclopädie für Bibel und Talmud*, 5 vol., 1870-1897.

— Le Dr. Friedrich Sieffert, professeur d'exégèse du N. T. à la Faculté de théologie évangélique de l'université de Bonn, est décédé le 31 octobre. Il était né à Königsberg, le 24 décembre 1843. Après avoir fréquenté les universités de Königsberg, Halle et Berlin, et pris ses grades théologiques à Königsberg, il fut nommé professeur extraordinaire à Bonn en 1873, à Erlangen en 1878, puis de nouveau à Bonn en 1888. Il a publié : *Bemerkungen über den paulinischen Lehrbegriff*, 1868; *Galatien und seine Christengemeinde*, 1871; *Ueber die Bildung und Berufung des Apostels Paulus*, 1872; *Christus und die Essäer*, 1873; *Die jüdische Synagoge zur Zeit Jesu*, 1876; *Die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem I. Petrusbriefe*, 1876; *Der Brief an die Galater*, 1880-99; *Die neuesten theologischen Forschungen über Busse und Glaube*, 1896; *Die Entwicklungslinie der paulinischen Gesetzeslehre und die vier Hauptbriefe des Apostels*, 1897; *Das Recht im N. T.*, 1900; *Offenbarung und heilige Schrift*, 1905. Fr. Sieffert donna, de plus, de nombreux articles à la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*.

— On annonce la mort de M. Mich. Seisenberger, professeur d'exégèse du N. T. au lycée royal de Freising (Bavière). Il était né le 17 novembre 1832. Il a publié : *Auferstehung des Fleisches*, 1868; *Jeremias' Klagelieder*, 1872; *Schöpfungsbericht*, 1881; *Kommentar zu Esdras, Nehemie und Esther*, 1901; *Erklärung des Evangeliums nach Marcus*, 1905; *Einführung in die heilige Schrift*, 6 éd., 1909; *Erklärung des Briefes an die Hebräer für Studium und allgemeines Verständnis*, 1909; *Erklärung des Johannesevangeliums*, 1910.

— Le R. P. J. Knabenbauer, S. J., est mort le 12 novembre, à l'âge de 72 ans. On sait que le R. P. Knabenbauer était l'un des directeurs du *Cursus Scripturae Sacrae*, à la publication duquel il prit une part très active, en se chargeant des commentaires : *In librum Job*, 1886; *In Prophetas minores*, 1886; *In Isaiam prophetam*, 1887; *In Jeremiam prophetam*, 1889; *In Ezechielem prophetam*, 1890; *In Danielem prophetam, Lamentationes et Baruch*, 1891; *In Evangelium secundum Matthaeum*, 1892-93; *secundum Marcum*, 1894; *secundum Lucam*, 1896; *secundum Joannem*, 1898; *In Actus Apostolorum*, 1899; *In Ecclesiasticum*, 1902; *In duos libros Macchabaeorum*, 1907; *In Proverbia*, 1910.

**ANGLETERRE**. — **Congrès**. — Le premier *Congrès universel des Races*, qui s'est tenu à Londres du 26 au 29 juillet (Cf. *Rev. Sc. ph. th.*, 1911, p. 400), sous la présidence de lord Weardale, président

de l'Union Interparlementaire, et sous le patronage de la Cour permanente d'arbitrage et de la Seconde Conférence de La Haye, s'est proposé pour objet « de discuter, à la lumière de la science, et de la conscience modernes, les relations générales entre les peuples de l'Occident et de l'Orient, en vue d'encourager parmi eux une bonne entente, un sentiment amical et une coopération cordiale ». Les intentions pratiques et humanitaires du Congrès ont, de fait, laissé tout-à-fait à l'arrière-plan les recherches vraiment scientifiques d'ethnologie, de sociologie, etc., malgré les efforts tentés par plusieurs membres de l'*Institut général psychologique,* de Paris. A ce dernier point de vue, peuvent cependant présenter quelque intérêt les communications de : F. von Luschau, sur la Race au point de vue anthropologique; S. P. Reinsch, sur les Influences des conditions géographiques, économiques et politiques; Ch. S. Myers, sur la permanence des différences mentales entre les Races; Fr. Boas, sur l'instabilité des types humains; L. W. Lyde, sur l'influence du climat sur la couleur de la peau; et les plans d'études proposés par l'*Institut général psychologique.* Une édition anglaise et une édition française des mémoires présentés au Congrès ont été publiés par les soins de M. G. Spiller, secrétaire général du Congrès, sous les titres : *Inter-Racial Problems* et *Mémoires sur le contact des races,* Londres, P. S. King and Son, 1911. On trouvera un compte-rendu détaillé du Congrès dans le *Bulletin de l'Institut général psychologique* de juin-oct. 1911. Aucune décision n'a été prise pour la réunion d'un deuxième Congrès.

— Un congrès des universités de l'empire britannique se tiendra à Londres du 2 au 5 juillet 1912, dans le but d'étudier les questions concernant les relations inter-universitaires et l'organisation de chaque université.

— A Londres également se réunira, du 28 mai au 4 juin, le prochain Congrès des Américanistes.

**Mission scientifique.** — Le professeur David Jennes, de Balliol College, Oxford, a entrepris, au commencement de septembre, une expédition de recherches anthropologiques dans les Iles Normanby, Fergusson et Goodenough (Nouvelle-Guinée Britannique). Le professeur Jennes s'est muni de l'outillage scientifique le plus moderne. Il se propose de recueillir sur le phonographe le parler et les chants des indigènes. (*Scientia*).

**Université.**— Mr. Cecil Andrews a été chargé d'étudier le projet de fondation d'une université à Perth, dans l'Australie occidentale. On sait que l'Australie possède déjà cinq universités, à Adelaïde, Hobart (Tasmanie), Melbourne, New Zealand et Sydney.

**Nominations.** — Le Rev. J. M. Bethune-Baker, fellow de Pembroke College (Cambridge), est nommé Lady Margaret Professor à la Faculty of Divinity de Cambridge.

— M. Francis AVELING, docteur de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, est nommé « lecturer » de psychologie à l'University College de Londres, et associé à MM. Spearman et Flügel dans la direction du laboratoire de psychologie expérimentale.

— On annonce que M. H. BERGSON a accepté de donner à l'université d'Édimbourg, les Gifford lectures, d'octobre 1913 à octobre 1915.

**Décès.** — En octobre, est décédé Sir Herbert H. RISLEY, membre correspondant des sociétés d'anthropologie de Berlin et de Rome, et directeur du service ethnographique de l'Inde anglaise, auquel on doit plusieurs publications d'anthropologie et d'ethnologie hindoues : *Primitive Marriage in Bengal*, dans *The Asiatic quarterly Review*, 1886; *Widow and Infant Marriage; Sikkim and Tibet; Tribes and Castes of Bengal, Ethnographic Glossary*, 1892; *Anthropometric Data; Manual of Ethnography for India; The People of India*, 1908.

— Vers la mi-novembre, est mort à Dublin M. William GRAHAM, ancien professeur de jurisprudence et d'économie politique au Queen's College de Belfast. Il était né en 1867. Citons parmi ses œuvres : *Idealism, an Essay Metaphysical and Critical*, 1872; *The Creed of Science*, 1881; *The Social Problem*, 1886; *Socialism old and new*, 1890; *English Political Philosophy from Hobbes to Maine*, 1899.

**AUTRICHE-HONGRIE. — Sociétés, Musées.** — A Budapest, vient de s'organiser une *Société touranienne*, pour l'étude des peuples de l'Asie.

— A Cracovie, la *Société ethnographique*, récemment constituée, a fondé un *Musée ethnographique*, spécialement destiné à l'ethnographie polonaise.

**Concours.** — Le sujet suivant est mis au concours pour le prix (800 cour.) de la *Lackenbachersche Stiftung* (Vienne) : Ex ipsis fontibus componatur plena ac critica historia canonis N. T. antenicaena.

A ce concours peuvent seulement prendre part les étudiants aux facultés théologiques des universités de Vienne, Prague et Ofen-Pest, et tout prêtre catholique romain d'Autriche-Hongrie, à l'exception des professeurs d'université. Les travaux doivent être rédigés en allemand ou en latin, de préférence en cette dernière langue, et envoyés au décanat de la Faculté de théologie de l'université impériale de Vienne, avant le 15 mai 1913.

**Nomination.** — A la faculté de théologie de l'université d'Innsbruck, le R. P. DONAT, S. J., est nommé professeur ordinaire de théologie dogmatique.

**Retraite.** — Mgr Ernst COMMER, directeur du *Iahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, vient de quitter ses fonctions de professeur de théologie dogmatique à l'université de Vienne.

**BELGIQUE. — Société Savante.** — Un Institut international de plasmogenèse et de biomécanique universelles, placé sous la direction du professeur GUINET, vient d'être fondé à Bruxelles (717, chaussée de Waterloo) par le professeur J. FÉLIX. On y étudiera les questions de plasmogenèse et de biologie synthétique, ainsi que les questions relatives à la dynamique des phénomènes de la vie dans l'univers, selon les méthodes de Dubois, Leduc, Harting, von Schwen, Quincke, etc. La direction accueillera ultérieurement les savants qui orienteront leurs travaux et leurs recherches selon le programme précis qu'elle s'est tracé. D'autre part, l'Institut aura comme organe un Bulletin international de plasmogenèse et de biomécanique, qui, à côté d'articles originaux, donnera une place importante à la bibliographie et à l'information.

**Concours.** — Le jury chargé d'apprécier le concours quinquennal des sciences historiques en Belgique a décerné le prix à M. Franz CUMONT, pour son ouvrage : *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1907), et pour l'ensemble des travaux dont cet ouvrage forme la synthèse. (Cf. *Rev. d. Sc. ph. et th.*, t. I (1907), p. 572; t. II (1908), pp. 587, 595, 601; t. IV (1910), pp. 410, 577; t. V (1911), pp. 222, 612).

**Nominations et Retraite.** M. J. P. WALTZING, professeur de langue et de littérature latines à l'université de Liège, a été élu membre titulaire de l'Académie royale de Belgique. On connaît de M. Waltzing ses éditions et traductions de Minucius Félix (1903 et 1909) et de Tertullien (1910) et ses travaux sur ces deux apologistes, parus principalement dans le *Musée Belge*, revue philologique dont il est l'un des fondateurs.

— M. E. JANSSENS, chargé de cours à la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, est déchargé, sur sa demande, du cours de logique aux candidatures en philosophie et lettres, en sciences naturelles, physiques et mathématiques, ainsi que du cours d'étude approfondie de questions de logique, du doctorat en philosophie et lettres. Ces deux cours sont confiés à M. P. NÈVE, déjà chargé du cours d'histoire de la philosophie.

— A l'université de Louvain, sont promus à l'ordinariat MM. H. DE JONGH, professeeur de théologie morale, et L. NOËL, professeur de philosophie à l'Institut supérieur de philosophie; M. J. LOTTIN, chargé du cours de théologie morale à la *Schola minor*, est nommé professeur extraordinaire.

**CRÈTE. — Découverte.** — Au cours des fouilles qu'il a entreprises à Cnosse, M. A. EVANS a découvert, dans la nécropole d'Isopata, des tombeaux qui datent d'environ 1450 av. J. C., et qui sont d'un grand intérêt pour la connaissance de la religion minéenne et de ses rapports avec les Étrusques et les Hittites.

**ESPAGNE. — Centenaire.** — Le 25 avril 1912, sera célébré à Marchena (Séville) le centenaire du philosophe dominicain Francisco ALVARADO (1756-1814), originaire de cette ville, et connu en Espagne sous le nom de « El filosofo rancio », par sa lutte contre le libéralisme.

**ÉTATS-UNIS. — Conférences.** — M. Fr. CUMONT a donné récemment à la Columbia University (New-York) une série de conférences sur l'Astrologie et la Religion dans l'Antiquité.

— Le Prof. Caspar René GREGORY, professeur d'exégèse du N. T. à l'université de Leipzig, a visité pendant l'automne, aux États-Unis, un très grand nombre d'Universités et Instituts, où il a donné des conférences théologiques.

**Nominations.** — Le Dr. David Spence HILL a été nommé professeur de psychologie à la Tulane University (New Orleans, Louisiane).

— M. W. C. RUEDIGER, professeur assistant de psychologie pédagogique au Teachers College de la George Washington University (Washington) a été promu au professorat.

— Le Dr. Edm B. HUEY a été nommé « lecturer » de psychologie à la Johns Hopkins University (Baltimore).

— A la Cornell University (Ithaca), M. C. A. RUCHMICH a été nommé « instructor » de psychologie, et le Dr. El. JORDAN, professeur assistant de philosophie.

— M. Robert BACON, ambassadeur des États-Unis en France depuis le 31 décembre 1909, vient d'être nommé président de l'Université Harvard (Cambridge, Mass.).

— M. A. F. CHAMBERLAIN, professeur assistant d'anthropologie à Clark University (Worcester, Mass.), a été promu au professorat.

**Retraite.** — Mgr. Ch. P. GRANNAN, professeur d'Écriture Sainte à la Catholic University de Washington, vient de prendre sa retraite.

**Décès.** — Le Rév. Edward Lewis CURTIS, professeur de langue et littérature hébraïques à Yale University (New Haven, Connecticut), est décédé le 26 août. Il était né à Ann Arbor (Michigan), le 13 oct. 1853. Le Rév. Curtis avait pris ses grades théologiques à Yale (1874) et à l'Union theological Seminary de New-York (1879) puis continué ses études en Allemagne (1879-81). A son retour aux États-Unis, il fut nommé « instructor » (1881), puis professeur de l'A. T. au McCormick Theological Seminary de Chicago (1886). En 1891 il était nommé à Yale. Son ouvrage principal, paru l'année dernière, est un *Commentary on the Books of Chronicles.*

**FRANCE. — Universités.** — M. Maurice CROISET vient d'être nommé administrateur du Collège de France. Il succède à M. E. Levasseur.

On sait, d'autre part, qu'un décret du ministre de l'Instruction publique, en date du 24 mai 1911, a réorganisé le Collège de France, de manière à laisser aux professeurs plus de liberté et d'initiative dans leurs travaux.

— Le Conseil de l'Université de Paris a accepté la subvention offerte par le gouvernement roumain pour la création à la Faculté des Lettres d'un Institut de philosophie roumaine, analogue à ceux de Leipzig et de Vienne.

**Congrès.** — Le 22e Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française se tiendra à Tunis du 1er au 7 avril prochain. Son bureau est ainsi composé : MM. le docteur Mabille (La Rochelle), président; le docteur Arnaud (Vanves), vice-président; le docteur Porot (Tunis), secrétaire général. Signalons parmi les sujets à l'ordre du jour : *Les perversions instinctives,* rapporteur : M. Dupré, professeur agrégé, à Paris; *Les troubles nerveux et mentaux du paludisme,* rapporteur : M. Chavigny, professeur au Val de Grâce.

Les médecins de toute nationalité peuvent adhérer à ce Congrès, mais les communications et discussions ne pourront être faites qu'en langue française.

**Conférences.** — La *Revue de Philosophie* a organisé pour le premier semestre de l'année, à l'Institut catholique de Paris, la série suivante de conférences : G. Jeanjean, *La formation religieuse de l'enfant;* A. D. Sertillanges, *Les grandes notions morales;* M. De Wulf, *Les courants philosophiques du moyen âge occidental;* P. Rousselot, *Le Verbe incarné;* Dr R. Van der Elst, *Les fausses guérisons miraculeuses;* E. Peillaube, *La Volonté;* M. Sérol, *Pragmatisme et Christianisme.*

**Prix et Concours.** — L'Académie des sciences morales et politiques a décerné le prix Victor Cousin (3.000 fr.) à M. René Bertrand, de Lyon. Le sujet mis au concours était : *Théophraste, sa vie, ses rapports avec Aristote, son œuvre philosophique et littéraire, son influence sur le développement ultérieur de la philosophie grecque.*

— Ont été proposés par la même Académie, comme sujets de prix pour 1915 : — par la section de morale, pour le prix du Budget : *Les rapports de l'art et de la morale. L'art peut-il s'affranchir de la morale?* — par la section de philosophie, pour le prix Bordin : *De l'objet de la sociologie et de ses rapports avec la philosophie et les autres sciences;* pour le prix Saintour : *Les doctrines morales contemporaines;* pour le prix Victor Cousin : *La Chronologie des Dialogues de Platon;* pour le prix du Budget : *L'idéalisme anglais contemporain.*

**Découverte.** — M. Henri Martin, qui, depuis 1905, fouille méthodiquement le gisement de La Quina (Charente), découvert en 1872 par MM. Gustave Chamit et Vergniaud, a eu le bonheur d'y ren-

contrer, au mois de septembre dernier, d'importants fragments d'un squelette humain, dont le crâne paraît, après une première étude, plus ancien que celui de la Chapelle-aux-saints. Nous signalerons ultérieurement, s'il y a lieu, les résultats auxquels pourra conduire l'examen scientifique de ces ossements.

**Nominations.** — M. É. Bréhier, maître de conférences de philosophie à l'université de Rennes, est nommé professeur de philosophie à l'université de Bordeaux.

— M. Paul Fournier, doyen de la Faculté de droit de Grenoble, bien connu par ses travaux sur l'histoire du droit canonique du 8e au 12e siècle, a été élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques.

**Décès.** — M. Léon Lefébure, membre libre de l'Académie des Sciences morales et politiques, est décédé à Orbey le 5 août, à l'âge de 73 ans. Il était né à Wintzenheim (Haut-Rhin) le 3 mars 1838. Avant de se consacrer aux études économiques et sociales, M. L. Lefébure avait publié : *Le premier siècle chrétien dans les écrits des Pères apostoliques; l'Apologétique chrétienne au IIe siècle; Saint Justin,* 1863; *De quelques caractères de la philosophie contemporaine,* 1863.

— M. Alfred Binet, directeur du laboratoire de psychologie physiologique à l'École des Hautes Études, est mort, à Paris, le 18 octobre. Il était né à Nice le 11 juillet 1857. M. A. Binet fut l'un des premiers initiateurs en France de la psychologie expérimentale, à laquelle il se dévoua avec une curiosité infatigable, apportant à ses minutieuses recherches beaucoup de finesse et d'ingéniosité. En 1889, M. A. Binet créa, avec Beaunis, le Laboratoire de psychologie expérimentale de la Sorbonne; il fondait en 1895 l'*Année psychologique*. En dehors des nombreuses études parues dans ce recueil, dont il fut le principal collaborateur, ou bien dans la *Revue philosophique* et les *Archives de psychologie,* M. A. Binet a publié : *Le magnétisme animal,* 1886; *La psychologie du raisonnement,* 1886; *La perception extérieure,* 1887; *Études de psychologie expérimentale,* 1888; *Les altérations de la personnalité,* 1892; *Introduction à la psychologie expérimentale,* 1894; *Contribution à l'étude du système nerveux sous-intestinal des insectes,* 1894; *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs,* 1895; *La fatigue intellectuelle,* en collaboration avec V. Henri, 1898; *La suggestibilité,* 1900; *L'étude expérimentale de l'intelligence,* 1903; *L'âme et le corps,* 1905; *Les révélations de l'écriture,* 1906; *Les enfants anormaux,* en collaboration avec Simon, 1907; *Les idées modernes sur les enfants,* 1909. En ces différents travaux, M. A. Binet appliqua tour à tour les méthodes de la psychophysique, de la psychiâtrie, de l'analyse personnelle provoquée par l'interrogation, de la psychologie infantile, au moyen de laquelle il essaya de renouveler la pédagogie. Mais l'idée fondamentale qui le dirigeait, était « la recherche des signes de l'intelligence » (Claparède, *Arch. de Psych.*, 1911, nov., p. 384), et leur mesure.

— Vers la fin d'octobre, est décédé M. Charles VIDAL, né à Tulle en 1827, auquel on doit une *Étude sur les Livres des morts des anciens Égyptiens.*

— Le 7 décembre, est mort, à Paris, M. Edmond SAGLIO, de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dont l'œuvre capitale est la publication du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, commencé avec Daremberg en 1873 et dont les derniers fascicules ne sont pas encore parus. M. E. Saglio était né à Paris le 9 juin 1828.

— Dans les premiers jours de décembre également, est décédé, à Rome, M. Paul GAUCKLER, correspondant de l'Institut. Il était né à Colmar en 1866. Pendant douze années, à partir de 1893, M. Gauckler dirigea le service des antiquités de la Tunisie. Chargé en 1905 d'une mission scientifique à Rome, il entreprit au Janicule des fouilles, dont les résultats jetèrent une nouvelle lumière sur l'histoire des cultes syriens à Rome. (Cf. *Rev. Sc. ph. th.*, 1910, pp. 577 et 597). Les différents travaux de M. Gauckler ont été publiés dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* et dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire,* publiés par l'École française de Rome.

— M. l'abbé H. GAYRAUD est décédé, le 17 décembre à Bourg-la-Reine. Il était né en 1856, à Lavit (Tarn-et-Garonne). Entré en 1877 dans l'Ordre des Frères prêcheurs, il fut de 1884 à 1893 professeur au Collège dominicain de Toulouse, et à partir de 1890 occupa simultanément la chaire de philosophie à l'Institut catholique de Toulouse. Puis, M. Gayraud quitta l'enseignement et l'Ordre de Saint Dominique, pour s'orienter vers les questions sociales et politiques. En 1897, il était élu député de Brest. En fait d'ouvrages philosophiques et théologiques, M. Gayraud a publié : *Thomisme et Molinisme, 1re partie,* 1889, dont plusieurs chapitres avaient paru dans la *Science catholique; id., Réplique au R. P. Th. de Régnon, S. J.*, 1890; *id.*, 2e *partie, Providence et libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin,* 1892; *Saint Thomas et le Prédéterminisme,* 1895; *L'Antisémitisme de S. Thomas d'Aquin,* 1896; *La crise de la foi,* 1901; *La foi devant la raison,* 1906. M. Gayraud donna aussi plusieurs articles à la *Revue de philosophie.*

— On annonce la mort, vers la même époque, du Dr. Paul TOPINARD, ancien secrétaire général de la société d'Anthropologie de Paris. Le Dr. Topinard était né à l'Isle-Adam le 4 nov. 1830. Après avoir passé une dizaine d'années aux États-Unis, puis étudié la médecine à Paris, il s'adonna à l'anthropologie à partir de 1871, et fut nommé en 1876 professeur à l'École d'Anthropologie, fondée l'année précédente. Principaux ouvrages : *L'Anthropologie,* 1876; *L'Anthropologie, l'origine de l'homme, races humaines,* etc., 1879; *Éléments d'anthropologie générale,* 1885; *Sur les métis d'Australiens et d'Européens; Étude sur la taille, suivant l'âge, le sexe, les races; Des anomalies de nombre de la colonne vertébrale chez l'homme; Australie. Étude sur les races indigènes; La carte de l'indice céphalique chez les*

*Italiens; Carte de la couleur des yeux et des cheveux en France; L'Anthropologie et la Science sociale,* 1900; *L'Anthropologie,* 1911. Le Dr. Topinard collaborait à la revue *L'Anthropologie* et au *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris.*

**GRÈCE**. — **Congrès, Université** — Le 16e Congrès international des Orientalistes se tiendra à Athènes au mois d'avril et coïncidera avec les fêtes données par l'Université d'Athènes pour célébrer le 75e anniversaire de sa fondation. L'Université de Paris sera représentée aux fêtes et au Congrès par MM. Maxime Collignon, professeur d'archéologie, Charles Diehl, professeur d'histoire et d'archéologie byzantines, et Gustave Fougères, professeur de langue et de littérature grecques.

**ITALIE**. — **Revues**. — MM. les Prof. Enrico Morselli (Gênes), Sante de Sanctis (Rome), Guido Villa (Pavie) ont accepté de prendre la direction d'une nouvelle revue d'études psychologiques : *Psiche*, dont le rédacteur en chef est le Dr. Roberto Assagioli (Florence). Le but que se proposent les éditeurs est d'attirer l'attention des psychologues, moins sur l'analyse technique et le détail de la vie mentale, que sur la synthèse vivante de l'esprit, et de les inviter à poursuivre cette étude dans un esprit, non pas théorique, mais pratique et moralisateur. Chaque fascicule de la Revue sera consacré à un sujet spécial. Provisoirement au moins, la revue paraîtra tous les deux mois en fasc. de 64 pages, à Florence, via degli Alfani, 46. Prix de l'abonnement : pour l'Italie, 8 fr., pour l'Étranger, 10 fr.

— On annonce la réimpression du *Leonardo* (1903-1907), fondé en 1903 par G. Papini et G. Prezzolini, et qui eut son heure de célébrité. On sait que M. G. Papini est actuellement directeur de *L'Anima*. (Cf. *Rev. sc. ph. th.*, 1911, p. 408).

**Congrès**. — Le cinquième congrès de la Société italienne pour l'avancement des Sciences a eu lieu à Rome du 12 au 18 octobre. L'objet du congrès était de commémorer le cinquantenaire de l'unité italienne par une série de revues sur le progrès des sciences en Italie durant cette période. La philosophie fut représentée par MM. F. Enriques et G. Targi. M. Vittorio Scialoia a été élu président de la Société pour la période 1911-1913.

**Nominations**. — M. Felice Momigliano, *libero docente* d'histoire de la philosophie à l'université de Padoue, est transféré à l'université de Turin.

— Le R. P. Mattiussi, S. J., a été nommé professeur de théologie dogmatique à l'Université Grégorienne, en succession du R. P. Billot, créé cardinal au dernier Consistoire.

— Au collège pontifical de l' « Angelico », le T. R. P. Léonard Lehu, maître en théologie, a été nommé professeur de morale, de

droit naturel et de sociologie; le R. P. Joseph Pomer, professeur de théologie pastorale; le R. P. Louis-Joseph Fanfani, professeur de théologie morale pratique; le R. P. Vincent Rowan, professeur d'exégèse de l'A. T., et le R. P. Jacques-Marie Vosté, professeur d'introduction à l'Écriture Sainte.

**NORVÈGE. — Décès.** — Le Prof. J. D. C. Lieblein, professeur d'égyptologie à l'université de Christiania, est mort au mois d'août, à l'âge de 84 ans. Il était né à Christiania, le 23 déc. 1827. La chaire d'égyptologie avait été créée pour lui à Christiania en 1879. Publications : *AEgyptische Chronologie,* 1860-1863; *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques en ordre généalogique et alphabétique, publiés d'après les monuments égyptiens,* 2 vol., 1871 (éd. anastatique, 1910), et 2 vol. de *Supplément,* 1891-1892; *Recherches sur la chronologie égyptienne d'après les listes généalogiques,* 1873; *Die aegyptischen Denkmaeler in Petersburg, Helsingfors, Upsala und Copenhague,* 1873; *Notice sur les monuments égyptiens trouvés en Sardaigne,* 1874; *Det gamla Egypten i dess skrift,* 1877; *Gammelaegyptisk religion populaert fremstillert,* 2 vol., 1883-1884; *Egyptian religion,* 1884; *Du Titre du livre des morts per m hru* (en norv.), 1885; *La religion des anciens Égyptiens,* 3 vol. (en norv.), 1883-1885; *Handel und Schiffahrt auf dem rothen Meere in alten Zeiten, nach aegyptischen Quellen,* 1886; *Sur une momie égyptienne* (en norv.), 1890; *Le livre égyptien « Que mon nom fleurisse » publié et traduit,* 1895; *Recherches sur l'histoire et la civilisation de l'ancienne Égypte,* 2 fasc., 1910-1911. J. D. C. Lieblein était l'un des principaux collaborateurs du *Sphinx* et il écrivit de nombreux articles dans divers revues et recueils, notamment dans les *Annales du Musée Guimet*, les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology,* etc.

**ROUMANIE — Université.** — L'université de Jassy a célébré le cinquantenaire de sa fondation au mois d'octobre dernier.

**Revue.** — Les professeurs de théologie de Balászfalva (Blaj) éditent depuis 1911 une revue intitulée : *Cultura crestina* (la Culture chrétienne); c'est la seule revue de théologie catholique qui soit publiée en langue roumaine; elle paraît deux fois par mois; l'abonnement est de 12 fr. par an, pour l'étranger. *(Rev. d'hist. ecclés.).*

**RUSSIE. — Publication.** — L'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg avait chargé M. Basile Bénéchevitch d'éditer et de compléter les travaux de Mgr Porphyre Ouspenskij concernant les manuscrits grecs du Mont-Sinaï. On sait, en effet, que Mgr Ouspenskij, aidé de trois autres savants russes, Pierre Soloviev, Nicolas Krylov et l'archimandrite Théophane, avait pu étudier en 1845 et en 1850 un grand nombre de ces manuscrits. M. Bénéchevitch vient de publier le premier volume d'une refonte du catalogue de P. Ouspenskij, achevé en 1866, sous le sous-titre latin suivant : *Codices manuscripti*

*nobiliores bibliothecae monasterii sinaïtici ejusque metochii Cahirensis, ab archimandrita Porphyrio Uspenkio descripti, auctoritate academiae scientiarum imperialis petropolitanae sumptibus legati porphyriani: Porphyrii descriptionem in ordinem redactam atque suppletam edidit V. Benesevic.* Saint-Pétersbourg, 1911. Ce premier volume sera suivi du troisième, qui comprendra la description des manuscrits sinaïtiques 1224-2180, et du second, avec la description des manuscrits 1-1223. *(Rev. d'hist. ecclés.).*

**Mission scientifique.**— Le Dr S. R. Karsten, docent de science comparée des religions à l'Université de Helsingfors (Finlande), vient de partir pour le Grand Chaco (Argentine) et la Bolivie afin d'observer les mœurs sociales et religieuses des peuplades de ces régions.

**SUISSE. — Nomination.** — Le R. P. Marc Sales, O. P., professeur d'Écriture Sainte et d'Histoire de la philosophie, au Collège pontifical de l' « Angelico » (Rome), a été nommé professeur de Théologie dogmatique positive à l'Université de Fribourg, en succession du R. P. Fei, O. P.

---

# RECENSION DES REVUES [1]

* **ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE**. Octobre. — L. Ollé-Laprune. *La philosophie au collège.* (Leçon inédite sur le but et le rôle de l'enseignement de la philosophie au collège : esprit et méthode qui conviennent à cet enseignement.) pp. 5-17. — L. Canet. *Pascal et la théologie.* (Comment se pose et se résout, dans le système de Pascal, l'antinomie dont les deux termes sont les suivants : « la foi n'est point, en l'homme, marque d'asservissement; et pourtant, sans regarder plus avant, il est tenu à l'accueillir dès qu'il a reconnu pour légitime, aux signes qui lui en sont montrés, l'autorité qui la propose »). pp. 18-39. — A. Léger. *La doctrine de Wesley* (suite). (Expose les idées de Wesley sur la perfection chrétienne.) pp. 40-81. = **Novembre**. — V. Delbos. *Le problème religieux dans la Philosophie de l'Action.* (A propos d'une thèse de M. Théodore Cremer sur ce sujet, M. D. note en raccourci ce qui caractérise la méthode et la doctrine de la philosophie de MM. Blondel et Laberthonnière, adoptée par M. Cremer.) pp. 113-118. — A. Leger. *La doctrine de Wesley* (fin). (Termine l'exposé des idées de Wesley : la foi et l'assurance, la foi et l'amour, le péché originel et l'état de nature. Caractère de cette doctrine : enseignement un peu fuyant, trop immobilisé par le langage; c'est plus une doctrine de prédicateur que de théologien.) pp. 136-178. = **Décembre**. — Ch. Dunan. *La variabilité des essences.* (Les essences sont variables, quoique à des degrés différents. Ne pas admettre cette variabilité, c'est se mettre dans l'impossibilité de comprendre ce qui est l'unité de la nature). pp. 225-231. — J. Paliard. *La connaissance, à la limite de sa perfection, abolit-elle la conscience?* (« Point de connaissance parfaite sans une synthèse, une véritable union des deux termes sujet et objet; point de connaissance cependant là où ne persiste pas une dualité. Sujet et objet peuvent-ils faire deux en un? » Pour résoudre ce problème, l'auteur fait d'abord un exposé historique rappelant les positions du réalisme et de l'idéalisme sous ses diverses formes (à suivre).) pp. 232-273. — G. Vattier. *La doctrine cartésienne de l'Eucharistie chez Pierre Cally* (à suivre). pp. 274-296.

---

1. Tous ces périodiques appartiennent au quatrième trimestre de 1911. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — Les Revues catholiques sont marquées d'un astérisque. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo (Fribourg), Garcia (Salamanque), Tuyaerts (Louvain), Barge, Eisenmenger, Gillet, Hugueny, Jacquin, Lemonnyer, Noble, de Poulpiquet, Roland-Gosselin (Kain).

***ANTHROPOS. 6** — J. Meier, M. S. C. *Steinbilder des Iniet-Geheimbundes, Neupommern, Südsee.* (Description très détaillée de ces figures de pierre et de leur rôle dans la vie de la société secrète Iniet parmi les indigènes de la région nord-est de la presqu'île de la Gazelle, Nouvelle-Poméranie.) pp. 837-867. — Ch. Gilhodes, d. M. É. *Naissance et Enfance chez les Katchins. Birmanie.* (Coutumes relatives à la naissance, à l'enfance et à la fête de la jeunesse, noms et degrés de parenté.) pp. 868-884. — B. McKiernan. *Some Notes on the Aborigines of the Lower Hunter River, New South Wales.* (Notes ethnographiques : organisation de la tribu, totems, cérémonies, sorciers, religion, etc.) pp. 885-892. — P. Majerus. *Brautwerbung und Hochzeit bei den Wabende, Deutsch-Ostafrika.* (Négociations et cérémonies relatives aux fiançailles et au mariage et dans lesquelles les oncle et tante, non les père et mère, jouent le principal rôle.) pp. 893-900. — J. B. Suas, S. M. *Mythes et Légendes des Indigènes des Nouvelles-Hébrides, Océanie* (à suivre). (1er mythe : inimitiés entre Tortali, maître du soleil, et Ul, maître de la lune (île de Pentecôte); 2e mythe : inimitiés entre Barkolkol, dieu de la lumière et Bugliam, dieu des ténèbres (île d'Ambrym).) pp. 901-910. — C. Francke. *Referat über Kindersprachforschung und Verwandtes seit 1903.* (Cite et analyse les principales publications sur ces sujets : langage des enfants, des bêtes, etc.) pp. 920-925. — H. Schuchardt. *Zur gegenwärtigen Lage der baskischen Studien.* (Réflexions suggérées par l'ouvrage de T. de Aranzadi, *Antropologia y Etnologia del Pais Vasco-Navarro,* 1911.) pp. 941-950. — P. Rossillon, S. F. S. *Mœurs et Coutumes du peuple Kui. Indes Anglaises* (à suivre). (Origine ethnique des Kuis, leur habitat, caractère physique et moral, vie matérielle.) pp. 994-1009. — W. Schmidt. *Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie.* (Expose la situation en Allemagne et en Autriche, en France, aux États-Unis et en Angleterre au point de vue de la méthode en ethnologie, puis analyse et critique le récent ouvrage de Gräbner.) pp. 1010-1036.

**ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Oct.** — G. Barzellotti. *La mente filosofica contemporanea.* (Analyse de la communication présentée par B. au congrès de Bologne. — L'âge des grands systèmes et des écoles philosophiques est passé; « la philosophie est désormais, comme la science, une grande et incessante collaboration de l'élite des esprits ».) pp. 1-6. — Dr Boden. *Der kategorische Imperativ gegenüber einer Mehrheit von Sittengesetzen.* (Les fins de l'activité humaine sont déterminées arbitrairement par ses désirs et ses besoins; sa valeur morale lui vient d'être dirigée par un concept. Mais celui-ci peut être quelconque et son universalité, comme la richesse de son contenu, varier indéfiniment. Le plus extrême relativisme moral s'accommode ainsi d'une régulation universelle, qui demeure très voisine de l'impératif catégorique de Kant.) pp. 7-52. — H. Hoppe. *Die Kosmogonie Emanuel Swedenborgs und die Kantsche und Laplacesche Theorie.* (Relève les ressemblances de la théorie cosmogonique de Swedenborg (1734) avec celles que présentèrent quelques années plus tard Kant (1755) et Laplace.) pp 53-

68. — R. Ettinger-Reichmann. *Richard v. Schubert Solderns erkenntnistheoretischer Solipsismus.* (Exposé et critique. — Extrait d'un ouvrage en préparation sur l' « Immanente Philosophie ».) pp. 69-98. — H. Falkenheim. *Ein philosophisches Gutachten Hegels.* (Analyse et extraits d'une consultation donnée par Hegel en septembre 1822 sur une « Denklehre » d'un disciple de Fries, Fr. v. Calker, communiquée à l'auteur par le Königlich-Preussisches Kultusministerium, d'après les Actes de l'Université de Bonn.) pp. 99-103. — O. Schuster. *Die Einfühlungstheorie von Theodor Lipps und Schopenhauers Aesthetik.* (Comparaison entre les théories de Schopenhauer et de Lipps sur la nature du sentiment esthétique. Elles présentent de grandes ressemblances.) pp. 104-116.

**ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. 3 et 4.** — I. *Abhandlungen.* I. Scheftelowitz. *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum* (fin). (8. Origine de l'idée juive que les bienheureux se nourriront de poisson dans le règne messianique. 9. Le poisson comme symbole de la protection contre les démons et comme porte-bonheur. 10. Les poissons comme représentations des esprits des ancêtres. 11. Les poissons comme symboles de la fécondité. 12. Le poisson comme objet de comparaison à des époques plus récentes du Judaïsme. En résumé : Chez les Indiens, Perses, Celtes, Germains et Grecs, ainsi que chez un grand nombre de peuples d'autres races, les poissons étaient, de toute antiquité, considérés comme sacrés, et les prêtres seuls, ou les initiés des Mystères, pouvaient s'en alimenter dans cette vie. De là vient que, dans beaucoup d'anciennes religions, cet aliment, qui donne des forces divines, fut attribué aux bienheureux dans l'Au-Delà. Cette idée a subsisté dans les couches inférieures de la pensée israélite, c'est pourquoi les Juifs aussi en firent la nourriture propre au règne messianique. Le poisson, comme charme, a eu de l'importance en Babylonie, surtout en Égypte, et chez tous les Indo-Européens; il a servi d'amulettes, de signe de victoire, etc. Beaucoup de peuples, notamment encore aujourd'hui en Australie et en Amérique, ont cru que les esprits des morts passaient dans les poissons. Enfin la multiplication rapide des poissons, déjà à l'âge du renne, en avait fait le symbole de la fécondité, partant du bonheur. Toutes ces idées ont réagi tardivement sur les Juifs eux-mêmes. Quant au symbole chrétien de ΙΧΘΥΣ, il est à peu près exclusivement d'origine juive.) pp. 321-392. — K. Ziegler. *Das Proömium der Werke und Tage Hesiods.* (Les dix premiers vers des « Travaux et Jours » d'Hésiode doivent être, en raison de leurs idées et de leur forme, considérés comme une interpolation datant de la seconde moitié du Ve siècle, au plus tôt, après la floraison des écoles de rhétorique de Gorgias et de Thrasymaque; ils représentent comme le début d'une hymne de louange, de caractère cultuel, à Ζεὺς Θεμίστιος.) pp. 393-405. — W. F. Otto. *Religio und Superstitio.* (Otto défend contre une thèse de Kobbert, où celui-ci ne veut voir dans *religio* que le caractère objectif inhérent à un objet tabou, l'interprétation qu'il a donnée de ce mot précédemment, et ici même. *Religio* signifie originairement le senti-

ment de crainte et de respect inspiré par des forces inconnues. De nombreuses analogies établissent ce fait, et montrent, contre Kobbert, que l'expression de sentiments abstraits et subjectifs existait depuis la haute antiquité dans les langues indo-européennes. La *superstitio* est l'exaltation de ces sentiments, dans le sens originel.) pp. 406-422. — M. P. Nilsson. *Der älteste griechische Zeitrechnung; Apollo und der Orient.* (Le septième jour de chaque mois (lunaire) était consacré à Apollon; les fêtes de ce Dieu n'avaient pas la même prédilection que celles des autres pour les jours voisins de la pleine lune. Or, les Grecs connaissaient, dès la haute antiquité, d'une part l'année solaire, divisée originellement en périodes caractérisées par le lever et le coucher héliaque des constellations, et d'autre part un mois lunaire, divisé en deux, puis en trois périodes, qui étaient des ennéades ou des décades suivant qu'on comptait ou non les nuits où la lune est invisible : d'où l'importance typique du nombre *neuf*. L'autre nombre typique, *sept*, qui avait une signification religieuse à Babylone, de sorte que les septièmes jours du mois étaient *tabous*, s'est répandu de là, avec l'habitude de diviser l'année en mois, vers l'Occident; en Asie-Mineure, ce jour s'est attaché au culte d'un dieu chargé spécialement des expiations et purifications, Apollon. Ce dieu, qui serait donc asiatique, s'est emparé aussi de la Grèce, grâce au caractère de sa religion, et s'y est entouré d'ailleurs d'idées et de traditions locales préexistantes. Ce mouvement a attiré l'attention sur le septième jour, et sur le calcul en mois; les autres jours du mois, à cet exemple, et sous l'influence peut-être du sacerdoce apollinien de Delphes, ont été assignés à d'autres dieux, en sorte que le calcul en mois, d'abord hiératique, a pris peu à peu le pas, dans la vie civile, sur la vieille manière de diviser l'année. Le calendrier lunisolaire, en effet, est assez récent; Athènes ne l'a reçu qu'au temps de Solon. Ce serait un exemple intéressant des influences de Babylone sur la Grèce dans le domaine religieux; comme il y en eut dans le domaine économique, puisque c'est aussi à Babylone que la Grèce avait emprunté son poids pour les grosses pesées, le *talent*.) pp. 423-449. — O. Immisch. ΑΛΙΒΑΝΤΕΣ. (Ἀλίβαντες est un mot rare et impressionnant qu'on trouve chez Sophocle, p. ex., pour désigner les morts. Les anciens grammairiens l'expliquaient par α privatif et λιβας ; il eût caractérisé les morts par leur état de dessication; interprété comme « ce qui est étranger aux libations », il en arriva, dans la langue tardive, à signifier *vinaigre*. Immisch rejette cette interprétation, et suppose une forme primitive *Halibantes;* l'aspiration fût tombée grâce à la « psilose » ionienne. Les *hali-bantes* eussent été les âmes des morts engloutis dans la mer, qui *marchaient sur les flots;* figures effrayantes, comme les Harpyes, et que la tradition littéraire eût vite oubliées, mais qui auraient subsisté en des croyances populaires. Certaines expressions de l'Odyssée confirmeraient cette interprétation.) pp. 450-464. — II. *Berichte.* — Carl Meinhof. 2. *Die Afrikanischen Religionen, 1907-1910*, pp. 465-496. — W. Caland. 3. *Vedische Religion 1907-1910*, pp. 497-516. — R. Wünsch. 4. *Griechische und römische Religion 1906-1910.* pp. 517-602. — A. Werminghoff.

*Neuerscheinungen zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, pp. 603-639. — III. MITTEILUNGEN UND HINWEISE, pp. 640-648. — *Register*.

**ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Sept.** — W. RADECKI. *Recherches expérimentales sur les phénomènes psychoélectriques* (Exposé du problème, des expériences, du dispositif expérimental. Nature physique et nature physiologique des phénomènes psychoélectriques. Étude psychologique de ces phénomènes. De cette dernière étude, détachons cette conclusion : à toutes les excitations psychiques d'ordre affectif et émotionnel, correspondent des réactions psychoélectriques dans l'organisme humain. Les réactions psychoélectriques qui correspondent à tous les autres genres de l'activité psychique (association, imagination, idéation, sensation, perception, travail mental) sont provoquées uniquement par l'élément émotionnel impliqué dans tous ces processus psychiques.) pp. 209-295. = **Nov.** — Émile YUNG. *De l'insensibilité à la lumière et de la cécité de l'escargot.* (D'un ensemble d'expériences, il appert que l'escargot n'est dermatoptique à aucun degré et que ses yeux ne lui sont visuellement d'aucun usage.) pp. 305-330. — Alice DESCŒUDRES. *Les tests de Binet et de Simon et leur valeur scolaire.* (De l'examen de 24 sujets, il résulte que les tests établissent de moins en moins nettement la différence entre les bons et les mauvais élèves, à mesure que ceux-ci avancent en âge.) pp. 331-350. — Alice DESCŒUDRES. *Exploration de quelques tests d'intelligence chez des enfants anormaux et arriérés.* (Principale conclusion : Au point de vue de l'intelligence, les expériences par les tests prouvent l'indépendance des différentes fonctions à l'égard de l'intelligence, considérée dans son ensemble.) pp. 351-375. — Ed. CLAPARÈDE. *Alfred Binet*, pp. 376-388.

**BIBLICAL (THE) WORLD. Octobre.** — E. F. SCOTT. *The New Testament Idea of the Future Life.* III. *The Future Life in the Teaching of Paul* (suite). (La doctrine de la résurrection que saint Paul expose aux Corinthiens représente un compromis entre la foi des pharisiens et la conception grecque, mais dirigé par un profond instinct religieux.) pp. 246-254. — E. L. MCEWEN. *The Leprosy of the Bible: Its religious Aspect.* (L'impureté du lépreux doit s'entendre dans le sens religieux de tabou.) pp. 255-261. = **Novembre.** — Sh. J. CASE. *To whom was « Ephesians » written?* (Aux Laodicéens, probablement.) pp. 315-320. — E. F. SCOTT. *The New Testament Idea of the Future Life.* IV. *The Future Life in the johannine Teaching.* (Insiste sur la dépendance des conceptions johanniques à l'égard de la doctrine de saint Paul.) pp. 321-330.

*** BULLETIN D'ANCIENNE LITTÉRATURE ET D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNES. Oct.** — P. BATIFFOL. *Les présents de saint Cyrille à la cour de Constantinople.* (Exégèse de la lettre d'Épiphane « archidiacre et syncelle » de Cyrille, où il énumère les présents en argent et objets précieux faits à divers personnages de la cour par

saint Cyrille d'Alexandrie, afin de n'être pas obligé de retirer ses *Anathématismes*.) pp. 247-267. — L. Gougaud. *Étude sur les « Loricae » celtiques et sur les prières qui s'en rapprochent*. (1. Notion : « Une *lorica* est une prière de forme litanique, généralement prolixe, écrite soit en latin, soit en langue celtique, dans laquelle on réclame en termes pressants la protection des trois personnes divines, des anges et des saints, contre les maux et les dangers spirituels ou matériels, surtout contre ces derniers. » 2. Catalogues des *Loricae*. 3. L'appellation et sa signification.) pp. 265-281. — *Notices*. — A. Wilmart. *Transfigurare*. (Divers emplois de ce mot pour signifier la « conversion » des éléments eucharistiques.) pp. 282-292. — P. de Labriolle. *Appendice à la question du « Mulieres in ecclesia taceant »*. (Quelques textes et faits montrant, jusqu'à l'époque moderne, quelques réviviscences des prétentions féminines dans l'administration des sacrements et la parole publique.) pp. 292-298.

* **CATHOLIC (THE) UNIVERSITY BULLETIN. Octobre.** — W. Turner. *Aristotle's Influence in Modern Times*. (Influence d'Aristote sur les humanistes et les savants au XV^e^ siècle, sur les Réformateurs et les Averroïstes (Pomponazzi, etc.). La révolution cartésienne. Aristote et l'esprit moderne.) pp. 637-655. — P. J. Healy. *The Materialistic Interpretation of early Christian History*. (Expose et critique, en elle-même et dans son application au Christianisme primitif, la théorie qui prétend expliquer le cours de l'histoire à l'aide des seules forces économiques.) pp. 656-677.

* **CIENCIA TOMISTA (LA). Nov.-Déc.** — L. G. Al. Getino, O. P. *El Maestro Francisco de Vitoria* (suite), pp. 185-196. — Fr. Marín-Sóla, O. P. *La homogeneidad de la doctrina católica*. (Confusions et inconséquences de Suarez, de Lugo et des Salmanticenses.) pp. 197-215. — A. Gómez Izquierdo. *Andrés Piquer y Arrufat*. (Vie et doctrines cosmologiques et logiques.) pp. 216-233. — M. Mestre. *El budismo y el basilidismo*, pp. 234-243.

* **CIUDAD DE DIOS (LA). 5 Oct.** — M. Arnaiz. *Las filosofías de la vida y el intelectualismo* (à suivre). (Origines, esprit et résultats généraux des diverses positions sur la philosophie de la vie.) pp. 5-18. = **20 Oct.** — S. Urtiaga. *Un capítulo de filosofía social* (suite, à suivre). (L'ordre moral repose sur une loi éternelle et sur une loi naturelle; la communicabilité artistique de l'homme est l'expression de sa communicabilité au point de vue scientifique et moral; d'où nécessité de la sociabilité comme cause morale de ses progrès dans l'acquisition et la manifestation de la beauté.) pp. 97-166. = **5 Nov.** — M. Arnaíz. *Las filosofías de la vida y el intelectualismo* (fin). (Propagation, influence et caractères du pragmatisme : la philosophie nouvelle de la vie déclare irrationnelle la réalité, parce qu'elle est idéaliste. « Une philosophie intégrale doit être théorique et pratique, doit concilier la raison, l'expérience et la vie, doit répondre aux nécessités de vérité de notre intelligence et aux exigences de notre nature qui veut une

vie rationnelle, pleine et harmonisée. ») pp. 161-175. = **20 Déc.** — S. Urtiaga. *Un capítulo de filosofía social* (suite). (Origine, caractère et but des institutions sociales d'après l'école catholique traditionnelle.) pp. 405-417.

* **CIVILTA CATTOLICA (LA). 7 Oct.** — *La genesi della « Nuova dottrina » di Lutero* (à suivre). (Les doctrines professées par Luther sur la justification sont nées à la fois et de son tempérament personnel et des circonstances dans lesquelles il vivait.) pp. 14-37. — *Il conflitto tra la morale e la sociologia* (suite, à suivre). (La morale sociologique s'oppose directement aux systèmes de Rousseau et de Cousin. La doctrine de S. Thomas se place entre ces deux opposés.) pp. 54-65. = **4 Nov.** — *La genesi della « Nuova dottrina » di Lutero* (suite, à suivre). (Parallèlement à ses idées sur la coopération divine, se développait chez Luther, sous l'action des mêmes causes, un concept de l'homme et des relations de l'homme à Dieu, également faux.) pp. 290-303. = **18 Nov.** — L. Méchineau. S. J., *Il Vangelo di S. Matteo secondo le riposte della Commissione biblica.* (Première réponse : L'Apôtre S. Matthieu est l'auteur de l'Évangile connu sous son nom. Commentaire. Texte des Pères en faveur de cette affirmation.) pp. 413-426. = **2 Déc.** — A. Vaccari, S. J., *Le odi di Salomone* (à suivre). (Les *Odes de Salomon* contiennent un certain mélange de judaïsme et de Christianisme. Aussi Harnack veut-il en faire une œuvre juive interpolée par un chrétien. Critique de cette opinion.) pp. 513-528. — *La genesi della « Nuova dottrina » di Lutero* (fin). (Explique comment, par suite de son tempérament, Luther a interprété les Écritures, les enseignements de ses maîtres dans le sens qu'il voulait : un Dieu miséricordieux, un homme dont les œuvres n'ont pas d'importance pour le salut.) pp. 529-540. — *Il conflitto tra la morale e la sociologia* (suite). (La morale de S. Thomas échappe à l'immutabilité des morales rationalistes françaises des XVIIIe et XIXe siècles. On ne trouve pas non plus en elle un abus de déduction, car elle déduit et aussi se préoccupe d'adaptation aux cas individuels; sa morale sociale tient compte des faits.) pp. 648-663. — L. Méchineau. S. J. *Il Vangelo di S. Matteo secondo le risposte della Commissione biblica* (suite). (Les manuscrits des Évangiles, les versions anciennes, les catalogues des Livres saints, l'usage liturgique de l'Église orientale et occidentale, montrent que saint Matthieu est l'auteur de l'Évangile connu sous son nom.) pp. 681-697.

**CULTURA FILOSOFICA (LA). Sept.-Déc.** — *L'opera di Felice Tocco:* F. Masci. *Gli « Studî Kantiani »* (Précise l'interprétation donnée par Tocco de la philosophie de Kant.) pp. 409-432. — G. Zuccante. *Il prof. Tocco e la questione platonica*, pp. 433-449. — R. Mondolfo. *La filosofia de Giordano Bruno e la interpretazione di Felice Tocco*, pp. 450-482. — G. Calò. *Gli studî di storia religiosa del Tocco*, pp. 483-493. — G. Melli. *Il Professore*, pp. 494-497. — F. de Sarlo. *Il significato del neocriticismo.* (Rôle et importance historiques du néo-criticisme. Il

consiste essentiellement dans l'affirmation de la valeur de la science et de la valeur de la moralité, de leur indépendance réciproque et en même temps dans l'affirmation de leur unité, de leur coordination nécessaire, au point de vue d'une conception systématique de l'univers.) pp. 498-507.

* **ÉCHOS D'ORIENT**. Sept. — M. Jugie. *L'épiscopat de Nestorius.* (Extrait d'un ouvrage sur Nestorius qui paraîtra prochainement. I. La chasse aux hérétiques. II. Les débuts de la controverse sur le « Theotocos ». III. Nestorius et saint Cyrille. IV. Nestorius condamné à Rome.) pp. 257-268. — S. Salaville. *Un manuscrit chrétien en dialecte turc : le « Codex Cumanicus ».* (La bibliothèque de saint Marc, à Venise,, possède un manuscrit connu sous le nom de *Codex Cumanicus.* Daté de l'an 1303, il est écrit dans le dialecte parlé alors par un peuple de race turque établi en Hongrie et en Russie méridionale, les Comans. Ce manuscrit suppose l'existence d'une chrétienté importante de rite latin, et de langue turque, bien établie au début du XIVe siècle.) pp. 278-286. — P. Bacel. *Le premier synode syrien de Charfé* (1er *décembre*-14 *janvier* 1851). (I. Table des matières traitées au Concile. II. Introduction historique : Les vicissitudes de l'Église Syrienne. III. Exhortation du Patriarche au clergé et au peuple. IV. Conclusion des actes du Synode.) pp. 293-299. = **Nov.** — M. Jugie. *Théologie orthodoxe et Théologie catholique.* (Analyse critique de l'ouvrage du P. Palmieri : *Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiae graeco-russicae) ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa.*) pp. 323-332. — P. Bacel. *Une période troublée de l'histoire de l'Église melkite.* (Raconte l'histoire de l'élection anticanonique d'Athanase V Janhar (1759).) pp. 340-351. — A. Catoire. *Les rapports de l'Église et de l'État d'après un canoniste orthodoxe.* (Rectifie les erreurs de Mgr Milasch sur la doctrine de l'Église romaine concernant les rapports de l'Église et de l'État.) pp. 352-355.

* **ÉTUDES**. **5 Octobre**. — P. de Vregille. *La matière.* (Esquisse l'évolution du concept *physique* de matière, pendant le cours des cent-vingt dernières années, expose d'abord les théories anciennes: Théories physiques et chimiques.) pp. 5-31. — P. Rousselot et J. Huby. *Le Christianisme et l'âme antique. Quatrième et cinquième siècles.* (L'idéal moral. Le chrétien grec. Le chrétien latin. Le monachisme. Saint Augustin. L'Église et l'État. La fin du monde romain: Église latine et Église grecque.) pp. 32-57. = **20 Oct.** — L. Roure. *Saint Antoine Le Padouan. III. Le Thaumaturge.* (« Il semble bien qu'on est en droit de maintenir, avec des degrés de certitude divers, les grands miracles attribués par la tradition à saint Antoine de Padoue. ») pp. 153-171. — J. de Ghellinck. *Théologie et Droit canon au XIe et au XIIe siècle.* (Décrit les liens divers (communauté de matières, idée de codification, documentation patristique) qui, à la fin de la période d'élaboration, unissent ces deux rameaux des sciences sacrées : droit canon et théologie.) pp. 172-193. =

**5 Nov.** — P. DE VREGILLE. *La matière.* (Expose les théories nouvelles sur la matière proposées comme explications des récentes découvertes physiques et chimiques.) pp. 329-336. = **20 Nov.** — J. GRIVET. *La théorie de la personne, d'après Henri Bergson.* (« Pour s'être contenté de rapprocher, de juxtaposer le psychique et le physique, sans les appeler à communiquer dans un même acte du même être, l'auteur de l'*Évolution créatrice* est impuissant à nous dire ce qu'est la personne humaine; pour n'avoir pas fixé ses regards sur l'infini qui aiguise notre curiosité de savoir, comme notre soif de bien-être, Henri Bergson s'est vu incapable de soulever le voile de notre destinée. ») pp. 449-486. = **5 Déc.** — Y. DE LA BRIÈRE. *L'apologétique de Pascal et la mort de Pascal.* (Analyse de l'ouvrage du P. Petitot : *Pascal. Sa vie religieuse et son apologie du christianisme.* A propos de la controverse sur la mort de Pascal, l'auteur de l'article adopte la conclusion suivante : « Pascal, confiant à l'excès dans le discernement de ses bailleurs de textes, n'a pas cru faire œuvre de calomniateur en composant les *Provinciales* et il ne s'est jamais repenti de les avoir écrites. Mais sur la question dogmatique des erreurs de Jansénius, il paraît avoir compris la témérité de sa première attitude, et, selon la probabilité la plus sérieuse, il est mort en acceptant de cœur les décisions de la Chaire apostolique. ») pp. 635-656. = **20 Déc.** — A. D'ALÈS. *Les Odes de Salomon.* (« En l'absence de toute attache distinctement palestinienne ou araméenne, l'hypothèse d'une origine égyptienne s'offre d'elle-même. ») pp. 753-771.

**EXPOSITOR (THE). Octobre.** — W.M. RAMSAY. *The Thought of Paul.* (I. L'hellénisme de Paul; II. Paul a-t-il vu Jésus? (oui : il s'agit de Jésus avant sa mort); III. Paul et Jean.) pp. 289-310. — A. SOUTER. *The Secundary Character of « Ephesians ».* (Maintient contre Moffatt l'authenticité paulinienne de cette épître.) pp. 321-328. — C. A. SCOTT. *The Epistle to Philemon.* (Exalte son importance à raison de la lumière qu'elle projette sur l'influence pratique du Christianisme.) pp. 328-337. — R. A. AYTOUN. *The Mysteries of Baptism by Moses bar Kepha Compared with the Odes of Solomon.* (Étudie les rituels syriaques du baptême d'après le traité de M. bar Kepha et éclaire, en les rapprochant des rites syriaques, certains passages des Odes de Salomon.) pp. 338-358. = **Novembre.** — S. R. DRIVER. *The Book of Judges.* (Principes généraux de critique et d'exégèse. Étude de *Juges*, I, 1-II, 5. Ce récit se réfère à l'époque antérieure à la mort de Josué, 1a étant une addition de l'éditeur.) pp. 385-404. — J. R. HARRIS. *Two Flood-Hymns of the Early Church.* (Le héros de l'ode 38 (Odes de Salomon) est Noé ou un personnage symbolisé par Noé; de même pour l'ode 24. — Ni l'une ni l'autre n'est originairement chrétienne.) pp. 405-417. — A. H. SAYCE. *The Jews and their Temple in Elephantine.* (Sur la récente publication d'E. Sachau.) pp. 417-434. — W. M. RAMSAY. *The Thought of Paul* (suite). (IV. Sur l'épilepsie de Paul. Analyse et approuve l'étude publiée par le Dr Seeligmüller. Incline à retenir la seule malaria.) pp. 434-455. — D. S. MARGOLIOUTH. *The Prologue of*

*Ecclesiastes.* (La météréologie d'Aristote serait reconnaissable, I, 5-7.) pp. 463-470. — A. E. Garvie. *The Gentile Influence on Paul.* (Estime que sir William Ramsay accorde trop d'influence à la première éducation grecque de Paul à Tarse.) pp. 470-474. — H. H. B. Ayles. *St. Matthew*, XVI, 18. (C'est bien saint Pierre qui est la « pierre fondamentale » mais dans le sens simplement de « première pierre ».) pp. 474-480. = **Décembre.** — W. M. Ramsay. *The Thought of Paul.* (V. L'hellénisme de Paul. (Maintient son sentiment contre M. Garvie); VI. Paul avait-il une philosophie? VII. Les bases de la pensée de Paul. Existence de Dieu.) pp. 481-498. — G. Margoliouth. *The Sadducean Christians of Damascus.* (Les Sadoqites du Dr Schechter sont des Judéo-chrétiens d'origine sadducéenne.) pp. 499-517. — S. R. Driver. *The Book of Juges*, II. (But et caractère de *Juges*, II, 6-XVI.) pp. 518-530. — C. H. Dodd. *Eucharistic Symbolism in the Fourth Gospel.* (Signale la présence de ce symbolisme au ch. VI (fraction du pain) et au ch. XV, (la coupe).) pp. 530-546. — W. Richmond. *Note on the great Omission by St. Luke of St. Mark,* VI, 45-VIII, 3. (Il s'agit de l'omission de six voyages de Jésus. Cette omission est liée à la conception générale de la vie publique de Jésus d'après saint Luc qui la distribue en deux phases seulement au lieu de trois comme fait saint Marc.) pp 547-553.

**EXPOSITORY (THE) TIMES. Octobre.** — J. M. Shaw. *The Present Theological Situation.* (Deux points de vue nouveaux, le point de vue historique-comparatif et le point de vue psychologique, dominent présentement l'étude du christianisme. Ils constituent en somme un progrès sur le point de vue purement dogmatique. La personne et l'œuvre du Christ y ont perdu quelque chose de leur transcendance, mais il est possible de la leur restituer.) pp. 7-13. — W. Marwick. *Religion at the Universal Races Congress.* (Donne un aperçu des mémoires et discussions auxquelles la religion a donné lieu au récent Congrès Universel des Races tenu à Londres en juillet dernier.) pp. 42-46. = **Novembre.** — St. H. Langdon. *Pir-idri (Ben-Hadad) King of Syria.* (Traduit et transcrit un texte assyrien relatif à Salmanassar II et qui autorise à corriger le nom du roi de Damas, Ben-Hadad (II *Rois*, VIII, 7-15) en Bir-adar.) pp. 68-69. — R. Law. *Christ's Teaching regarding Divorce.* (Si le texte de Marc l'emporte en authenticité verbale, celui de Matthieu en donne, et c'est d'ailleurs son objectif, la véritable interprétation.) pp. 83-86. — A. Dakin. *The Idea underlying the Eschatological Discourses of our Lord.* (Cette idée, c'est l'idée sotériologique. Le second avènement signifie surtout la glorification des hommes rachetés.) pp. 86-88. — F. Hommel. *The God Ashima of Hamath*, (Ashima (II *Rois*, XVII, 30) n'est autre qu'Echmoun. Dans *Amos*, VIII, 14, Ashmat est la forme féminine du dieu Ashma.) p. 93. = **Décembre.** — F. W. Worsley. *The Sealed Book of the Apocalypse.* (Les visions du livre scellé se réfèrent à l'histoire du monde depuis l'origine jusqu'à la naissance de Jésus racontée au ch. XII. Il en résulte que l'Apocalypse possède une réelle unité de structure et n'est nullement une compilation.) pp. 104-108. — F. Hommel.

*A Postscript.* (Addition à la note analysée plus haut. Ashma-Bet-el et Anat-Bet-el, les deux anges dont parlent les papyrus d'Éléphantine correspondent aux πάρεδροι du dieu soleil, c'est-à-dire à Vénus comme étoile du matin et comme étoile du soir.) p. 136.

**HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE). Oct.** — D. Evans. *The Ethics of Jesus and the modern Mind.* (Sur le désaccord irréductible qui paraît exister entre l'idéal moral de Jésus et l'idéal moderne et sur la nécessité d'avoir cependant recours aux énergies du christianisme pour parvenir à toute notre valeur d'homme.) pp. 418-438. — H. A. Youtz. *The Critical Problem of Theology Today : of Method.* (La théologie moderne diffère de l'ancienne théologie par la méthode : l'ancienne est statique, la nouvelle évolutive. Énumère huit conditions qui permettent à celle-ci d'interpréter l'enseignement de Jésus en l'adaptant aux besoins actuels.) pp. 439-459. — W. W. Fenn. *Concerning Natural Religion.* (La religion naturelle telle qu'on peut l'observer aujourd'hui laisse de côté toute démonstration rationnelle, mais se traduit par des sentiments de respect, de confiance, etc..., envers le monde et la nature, analogues à ceux que l'on éprouvait envers Dieu.) pp. 460-476. — D. C. Macintosh. *The Idea of a Modern Orthodoxy.* (Essaie de définir, à l'aide de la doctrine de Ritschl, corrigée de son subjectivisme, ce que doit être l'orthodoxie moderne.) pp. 478-488. — M. W. Calkins. *The Nature of Prayer.* (Insiste sur la différence de la prière d'avec l'incantation et la demande.) pp. 489-500.

**INTERNATIONAL (THE) JOURNAL OF ETHICS. Oct.** — Felix Adler. *The relation of the moral ideal to reality.* (Ce qui caractérise l'idéal, c'est d'être composé en partie d'éléments de pluralité et d'unité. Ainsi entendu l'idéal peut-il être atteint? La réalisation de l'idéal n'est pas seulement notre but terrestre, mais la réalisation de la réalité de l'idéal. Pour une nature raisonnable, le rationnel peut être réel. Les données des sens sont réelles dans la mesure où elles peuvent être rationnelles. Elles ne peuvent jamais l'être complètement. Il y aura toujours un résidu irréductible d'irrationnel. Mais l'esprit ne veut pas seulement renoncer à son postulat du réel comme rationnel, mais non plus du rationnel comme réel, ce postulat étant fondé sur la confiance de l'esprit en lui-même. Au point de vue moral, le rationnel idéal manifeste sa réalité dans la mesure où, sous l'impulsion d'un motif actuel de conduite, l'idéal de la nature humaine se réalise.) pp. 1-18. — N. Schmidt. *The New Jesus Myth and its ethical Value.* (Étudie les théories modernes (J. M. Robertson, W. B. Smith, F. Stendel, etc., et surtout A. Drews) qui prétendent voir un mythe dans l'histoire de Jésus et critique la valeur religieuse et morale de cette opinion.) pp. 19-39. — A. K. Rogers. *Godwin and Political Justice.* (Étude critique sur la philosophie morale et sociale de William Godwin.) pp. 50-68. — W. L. Cook. *Fraternal Basis of Socialism.* (L'utopie socialiste n'est qu'une forme passagère du vieil instinct de fraternité qui s'est déjà manifesté de bien des manières et durera autant que l'homme lui-même.) pp. 69-84. — C. W. Super. *Ethnic Morality.* (Le peuple juif doit son

étonnante vitalité à travers les siècles, au caractère très élevé de sa morale.) pp. 84-96.

*** IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Oc.** — T. SLATER, S. J. *Eugenics and moral Theology.* (Après avoir noté l'importance qu'acquiert chaque jour en Angleterre et aux États-Unis l'eugénique, cette nouvelle science qui a pour but l'amélioration de la race humaine, reconnaît que, sauf certains principes, comme l'infécondité voulue des dégénérés, cette science est compatible avec la doctrine catholique.) pp. 401-413. — H. POPE, O. P. *The Wealth of the Hebrews.* (Les dépenses considérables de David et de Salomon pour la construction du temple, mentionnées dans la Bible, paraissent exactes, si l'on considère, par l'étude même de la Bible, la valeur de la monnaie juive et la richesse des Juifs eux-mêmes.) pp. 414-426. — J. DE GHELLINCK, S. J. *The Sentences of Anselm of Laon and their place in the codification of theology during the XIIth century.* (Malgré l'influence du professeur, cette place reste peu importante.) pp. 427-441. — J. J. O'GORMAN. *Saint Liguori and Probabilism.* (D'après ses lettres, précise sa doctrine morale sur le probabilisme.) pp. 466-478.

*** JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. XXVI, 2.** — P. JELLOUSCHEK, O. S. B. *Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung.* (à suivre). (Exposé de la doctrine d'Hervé Natalis, Grégoire d'Arimini, Jean Capreolus et Jean de Naples sur l'éternité du monde.) pp. 155-187. — H. HÖVER, S. O. Cist. *Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen* (suite). (Principes du devenir : Bacon admet la théorie aristotélico-scolastique des quatre causes. — Terme du devenir : Ce n'est ni la matière seule, ni la forme seule, le terme adéquat c'est le composé. — Corruption des corps : elle se fait par perte successive des qualités jusqu'à complète disparition du corps. — Mode de production des éléments, des corps mixtes, des plantes.) pp. 188-225. — VERMEULEN. *Schnitzer und Petrus.* (Examen critique du livre de Schnitzer sur la Papauté.) pp. 226-260.

**JEWISH (THE) QUARTERLY REVIEW. Octobre.** — J. HUSIK. *An Anonymous Mediaeval Christian Critic of Maimonides.* (L'auteur du *De erroribus philosophorum* aurait puisé les erreurs qu'il reproche à Maimonide dans le *More Nebukim.* Analyse de ces « erreurs ».) pp. 159-190. — D. W. AMRAM. *Retaliation and Compensation.* (Étudie l'origine et le développement du principe de la compensation qu'il estime aussi ancien et probablement plus ancien que le principe du talion dans le droit israélite.) pp. 191-211. — W. ST. CLAIR TISDALL. *The Aryan Words in the Old Testament,* II. (Signale la présence de mots aryens: *Esther*, 3, 14; 4, 8, 13 et *Esdras*, 4, 11; — *Isaïe*, 3, 24; — II *Rois*, 23, 11 et I *Chr.*, 26, 18; *Esdras*, 2, 63; *Néh.*, 7, 65, 70; 8, 9; 10, 1.) pp. 213-219. — L. GRUENHUT. *Jazer and its Site.* (Admet deux Jazer, l'un en Moab, l'autre en Galaad.) pp. 241-244.

**JOURNAL OF PHILOSOPHY PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS (THE). 12 Oct.** — A. Mitchell. *The Logical Implication of Matter in the Definition of Consciousness.* (Il y a corrélation entre conscience et matière, bien que leurs définitions ne paraissent pas pouvoir s'impliquer l'une l'autre.) pp. 561-565. — *Discussion:* E. G. Spaulding. *A Reply to Professor Dewey's Rejoinder.* (Jamais les réalistes n'ont prétendu que la seule « implication » d'une proposition suffit à décider de son application. Explications complémentaires du point de vue réaliste.) pp. 566-574. — *Joint Discussion with Articles of Agreement and Disagreement: Professor Dewey and Dr. Spaulding.* (Pour clore la discussion, Dewey et Spaulding formulent 15 articles, où sont précisés accords et divergences.) pp. 574-579. = **26 Oct.** — A. O. Lovejoy. *Reflections of a Temporalist on the New Realism.* (En essayant de combiner réalisme et monisme, au moyen de sa conception de la conscience comme pure relation, le néo-réalisme nie implicitement la possibilité de l'illusion et de l'erreur.) pp. 589-599. — M. W. Calkins. *Defective Logic in the Discussion of Religious Experience.* (Les conclusions du prof. E. S. Ames (*The Psychology of Religious Experience,* 1910), sur la nature sociale et impersonnelle de la religion, ne dérivent pas des principes admis par lui sur le caractère non-rationnel de l'expérience religieuse.) pp. 606-608. = **9 Nov.** — H. M. Kallen. *Pragmatism and its « Principles ».* (Critique de l'ouvrage de H. H. Bawden : *The Principles of Pragmatism. A Philosophical Interpretation of Experience*, 1910, et exposé général du pragmatisme.) pp. 617-636. = **23 Nov.** — H. H. Bawden. *Art and Industry* (Comparaison entre l'art industriel et les beaux-arts.) pp. 645-653. — S. N. Patten. *Pragmatism and Social Science.* (Points de contact entre la science sociale et le pragmatisme. La vérité est, en effet, un jugement porté sur les données de la société, de l'hérédité, et son dernier criterium est dans l'action qu'elle tend à produire au dehors.) pp. 653-660. — *Discussion:* A. O. Lovejoy. *Existence and Formal Logic.* (Critique l'essai tenté par le prof. Marvin, *Journal*, 31 août 1911, de définir l'existence en termes de pure logique formelle.) pp. 660-663. = **7 Déc.** — R. B. Perry. *Notes on the Philosophy of Henri Bergson,* I. (Critique de l'anti-intellectualisme de Bergson. Il méconnaît la portée et les véritables prétentions de l'analyse intellectuelle; l'intuition immédiate qu'il préconise supprime la pensée rationnelle sans rien ajouter à la connaissance.) pp. 673-682. = **21 Déc.** — *Report of the Committee on Definitions of the American Philosophical Association*, pp. 701-708. — Chr. Ladd-Franklin. *The Foundations of Philosophy: Explicit Primitives.* (Sur la nécessité de formuler explicitement les notions, axiomes, postulats, sur lesquels reposent nos opinions philosophiques.) pp. 708-713. — R. B. Perry. *Notes on the Philosophy of Henri Bergson.* II. (Contre l'indéterminisme et le dynamisme de Bergson. Ce pragmatisme radical est non seulement irrationnel et invérifiable, mais il détruit l'originalité du pragmatisme et en fait un allié du romantisme et du mysticisme.) pp. 713-721.

**JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Sept. Oct.** — W. Bechteren. *Recherches objectives sur l'évolution du dessin chez l'enfant.* (Voici l'ordre progressif du dessin chez l'enfant, à mesure que celui-ci avance en âge; gribouillis informes de simples traits, puis cercle irrégulier avec une ou deux lignes complémentaires, ensuite différenciation des schémas et dessin imitatif, enfin perspective et corrélation des diverses parties du dessin.) pp. 385-405. — — Dr Gabriel Dromard. *Le délire d'interprétation,* 3e art. (La façon de penser des interprétants, leur façon de percevoir et de raisonner, en un mot, rappelle certains traits les plus essentiels de la pensée primitive et de la pensée infantile. Leur psychologie se traduit par de véritables phénomènes de régression.) pp. 406-416. = **Nov.-Déc.** — Dr G. Dumas. *Les contagions entre aliénés.* (Les contagions entre systématiques sont nulles; l'influence contagieuse de certains systématiques et surtout des excités maniaques cohérents sur les débiles est incontestable; la communication des thèmes délirants entre mélancoliques ou entre excités maniaques artificiellement groupés est manifeste et passagère.) pp. 481-500. — Albert Leclère. *La mentalité hystérique.* (Il est possible de définir la mentalité hystérique par ce seul caractère: « une excessive impressionnabilité ». Justification et exposé des avantages de cette définition pour la psychologie normale, anormale ou surnormale.) pp. 501-527.

**JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES. Oct.** — H. H. Howorth. *The influence of St Jerome on the Canon of the western Church* (suite). (III. Détermine l'usage que les écrivains ecclésiastiques, africains, gaulois et espagnols du Ve et du VIe siècle font de la version de saint Jérôme et du canon hébreu.) pp. 1-18. — *Documents.* — C. H. Turner. *An Arian Sermon from a MS in the Chapter Library of Verona.* (MS LI. fol. 133-136. Texte d'un sermon arien datant de 350-380.) pp. 19-28. — *Notes and Studies.* — W. H. Worrell. *The Odes of Salomon and the « Pistis Sophia ».* (Comparaison des Odes conservées en copte dans la Pistis Sophia avec la traduction de ces mêmes Odes dans la traduction syriaque en vue d'établir le texte original.) pp. 29-46. — H. G. Evelyn-White. *The Introduction to the Oxyrhynchus Sayings.* (Reconstitution du texte.) pp. 74-76. — C. H. Turner. *Latin Lists of the Canonical Books,* III. (Texte critique du passage de la lettre du pape Innocent à Exupère de Toulouse (405), contenant la liste des livres canoniques de l'A. et du N. T.) pp. 77-82.

**KANTSTUDIEN, XVI, 4.** — F. Dannenberg, *Eine bisher unveröffentliche Abhandlung Fichtes gegen das Unwesen der Kritik.* (Publie cet écrit de Fichte trouvé dans les mss. déposés à la bibliothèque royale de Berlin.) pp. 361-372. — H. Nohl. *Miscellen zu Fichtes Entwicklungsgeschichte und Biographie.* (Les sources du déterminisme de Fichte : C. P. Hommel. Renseignements plausibles sur sa jeunesse donnés par le livre anonyme : *Die Erscheinungen des Engels Gabriel,*

etc... Lettre d'un neveu de Fichte sur sa mort.) pp. 373-381. — O. Ewald. *Die deutsche Philosophie im Jahre 1910,* pp. 382-430. — E. Cassirer. *Aristoteles und Kant.* (Analyse l'ouvrage de A. Görland publié sous ce titre en 1909.) pp. 431-447.

**LONDON (THE) QUARTERLY REVIEW. Octobre.** — G. E. Harrison. *The Lollards in the Time of Richard II.* (Décrit et caractérise l'activité des Lollards en Angleterre sous Richard II.) pp. 224-240. — Th. Peter. *A Chapter of Cornish Religious History.* (Monographie d'une paroisse de Cornouaille des origines jusqu'à maintenant.) pp. 259-270. — J. A. Faulkner. *Luther and Economic Questions.* (Formule en cinq propositions les vues les plus caractéristiques de Luther relativement aux questions économiques et sociales.) pp. 271-288. — E. E. Kellett. *An Old Schoolmaster.* (Sur les premières écoles établies en Islande peu après l'an 1000, date de sa conversion au Christianisme.) pp. 302-308.

**MIND. Oct.** — E. H. Strange. *Mr. Bradley's Doctrine of Knowledge.* (Critique de la théorie de Bradley : « whole of feeling », conscience, perception, etc., faite d'un point de vue réaliste et dualiste. L'erreur fondamentale de l'épistémologie de Bradley est l'abstraction illégitime par laquelle, dans le fait concret de la connaissance, il ne considère comme existant réellement que le seul facteur mental.) pp. 457-488. — J. S. Mackenzie. *Mind and Body.* (Une interprétation métaphysique de l'univers doit tenir compte, non seulement de l'élément physique : mouvement, espace, etc., mais aussi des réalités humaines, comme l'intention, le choix volontaire, etc. Malgré sa réfutation du matérialisme et du subjectivisme, le néo-réalisme (Moore, Russell) ne s'en inquiète pas assez.) pp. 489-506. — R. Petrie. *Aristophanes and Socrates.* (Critique du ch. IV des *Varia Socratica* de A. E. Taylor, 1911.) pp. 507-520. — A. Klein. *Negation considered as a Statement of Difference in Identity.* (La proposition négative demande à être étudiée pour elle-même et non pas seulement dans son rapport avec la proposition affirmative. Elle suppose entre le sujet et le prédicat une certaine identité logique et l'on peut dire qu'elle exprime « la différence dans l'identité », comme la proposition affirmative exprime, d'après la théorie hégélienne, « l'identité dans la différence ».) pp. 521-529. — *Discussions:* G. W. Cunningham. *Self-Consciousness and Consciousness of Self.* (La « Self-Consciousness » a pour objet le courant même de la conscience dans son unité et sa continuité; elle est tout à fait indépendante de la « Consciousness of Self », qui a pour objet le moi dans son opposition au non-moi. La « Self-Consciousness » peut donc être attribuée à l'Absolu et même ne convient, dans sa perfection, qu'à lui seul.) pp. 530-537. — J. E. Russell. *Truth as Value and the Value of Truth.* (Pour répondre aux pragmatistes, il ne suffit pas de dire avec Mr. Quick (*Mind,* 1910, juillet) que définir la vérité par la valeur c'est nier la valeur de la vérité, car la vérité est bien pour tous une espèce de valeur. La question est de définir cette valeur

en définissant ce qu'il faut entendre par la correspondance entre l'idée et la réalité.) pp. 538-539.

**MONIST (THE). Octobre.** — R. Garbe. *Contributions of Buddhism to Christianity.* (Compare les emprunts réels au bouddhisme qui se rencontrent dans les évangiles apocryphes, les légendes des saints (Barlaam et Josaphat, Eustache, Christophe) et les usages liturgiques, et qu'il estime fort nombreux, avec les emprunts que l'on prétend découvrir dans les évangiles canoniques, et conclut que ces derniers n'ont aucune réalité.) pp. 509-563. — Ephraim M. Epstein. *The Construction of the Tabernacle.* (Entreprend de montrer que le plan du Tabernacle, donné *Ex.*, XXVI, 1-30, est parfaitement cohérent et réalisable, si l'on interprète fidèlement le texte hébreu et que l'on fasse appel aux mathématiques et à la géométrie pratiques.) pp. 567-623.

**PHILOSOPHICAL REVIEW (THE). Nov.** — O. Ewald. *German Philosophy in 1910.* (Analyse les récents ouvrages ou articles de E. Cassirer, Br. Bauch, H. Rickert, P. Natorp, J. Ebbinghaus, Windelband, G. Uphues, E. v. Hartmann, etc.) pp. 589-609. — Th. de Laguna. *The Externality of Relations.* (Essaie de distinguer les différents problèmes confondus dans le problème général du caractère externe ou interne des relations, et les divers sens du mot : « essentiel ».) pp. 610-621. — W. K. Wright. *The Psychology of Primitive Justice.* (Essaie de compléter l'analyse faite par Westermarck de l'origine psychologique de la justice pénale.) pp. 622-635.

*** PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 4.** — E. Fränkel. *Ueber die Urteilsfunktion und deren objektive Korrelate.* (Simple appréhension et jugement, leurs rapports : le jugement nous fait prendre conscience d'un état déterminé de l'objet sur lequel il porte.) pp. 443-451. — S. Hahn. *Zum augenblicklichen Stand der Traumpsychologie.* (Expose l'état actuel des recherches psychologiques concernant le rêve : 1° le cours du rêve; 2° le contenu du rêve; 3° l'interprétation du rêve.) pp. 452-472. — J. Kramp. *Moderne Loesung uralter Probleme.* (A propos d'un ouvrage du professeur Saitschick intitulé : Quid est veritas? Problème de l'Existence, 1907, Analyse critique.) pp. 473-489. — Ch. Schreiber. *Das Unterbewusstsein.* (A propos d'un ouvrage de G. Weingaertner sur le rôle que l'on accorde à la subconscience dans le problème religieux. Analyse du livre.) pp. 490-516. — Cl. Baeumker. *Um Siger von Brabant.* (Réponse au P. Mandonnet.) pp. 517-519.

**PRINCETON (THE) THEOLOGICAL REVIEW. Octobre.** — B. B. Warfield. *On Faith in its psychological Aspects.* (Psychologiquement la foi implique : la perception d'un objet à croire, l'assentiment aux titres qu'il possède à être cru, l'acte par lequel on se fie à lui comme à une chose vraie et digne de foi.) pp. 537-566. — E. G. Sihler. *The Religion of the Emperor Julian.* (Décrit cette religion d'après

le quatrième discours au Soleil. Elle représente la forme sous laquelle le monde païen, dans sa phase ultime, néo-platonicienne, de son développement, s'efforça de synthétiser et de revivifier tout ce qui, si longtemps, lui avait été cher.) pp. 606-615.

* **QUESTIONS (LES) ECCLÉSIASTIQUES. Oct.** — Mgr Chollet. *La question scolaire. Étude morale.* (« Condamner un livre, c'est essentiellement en défendre la possession et la lecture ; cette possession et cette lecture étant défendues, quiconque s'y livre pèche et en péchant s'expose à toutes les conséquences de son acte et de son péché, c'est-à-dire aux sanctions morales et surnaturelles voulues par la nature ou établies par l'auteur des sacrements. ») pp. 291-312. = **Nov.** — H. Dehove. *Les principes généraux de la morale Kantienne.* (I. Le formalisme moral de Kant. II. L'autonomie de la volonté.) pp. 385-412. = **Déc.** — Ch. Aimond. *De la formation intellectuelle du séminariste en vue du sacerdoce.* (« Le professeur vraiment apôtre tendra à créer chez ses élèves la préoccupation de la vérité religieuse. Avec plus d'à-propos encore que pour l'histoire littéraire, il leur fera découvrir la question du surnaturel, cachée au fond de toutes les discussions anciennes, comme au sein de toutes les polémiques actuelles. Ainsi, les jeunes séminaristes comprendront que, destinés au sacerdoce, ils doivent de bonne heure acquérir une forte instruction religieuse. ») pp. 481-494. — L. Brémond. *La transcendance du Christ. Études sur ses miracles.* (I. Considérations générales. II. Les miracles physiques.) pp. 514-527.

* **RAZON Y FE. Novembre.** — J. M. Ibero. *Fundamentos psicológicos de las afasias.* (L'aphasie motrice, qui consiste dans l'impossibilité de proférer les mots correspondant à la pensée présente, dépend d'abord de la lésion anatomique d'une région de la troisième circonvolution frontale (région de Broca). Mais il y a d'autres causes: cause physiologique, entraînant l'action pertubatrice d'autres centres; cause psychologique : la puissance animique motrice. Cette puissance (virtus animica, d'après saint Thomas) est rejetée par les matérialistes qui essaient, mais à tort, de lui substituer une certaine mémoire, procédant de l'éducation physico-chimique de l'organe du langage.) pp. 356-367.

* **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE. Nov.-Déc.** — A. Durand. *Le Discours de la Cène* (suite). (Ch. XVII. *Prière sacerdotale du Christ.* Remarques générales : ici, le Christ prie vraiment, — pour tous ceux qui croient ou croiront en lui ; cette prière est « grave jusqu'à la solennité ». Commentaire.) pp. 521-545. — L. de Mondadon. *Bible et Église dans l'Apologétique de S. Augustin* (suite). (3. *La controverse philosophique.* Pour défendre la Bible contre les attaques des païens, S. Augustin use d'arguments de bon sens, mais surtout recourt au fait de l'existence de l'Église.) pp. 546-569. — *Notes et Mélanges.* J. de Ghellinck. *A propos du premier emploi*

*du mot « transsubstantiatio »*. II. (Parmi les vingt ou trente écrivains antérieurs au Concile de Latran (1215), seuls Pierre de Poitiers, Baudouin de Cantorbéry et Alain de Lille donnent une courte défense apologétique du terme « transsubstantiatio ». Texte (inédit) de Raoul Ardent sur ce mot.) pp. 570-572. — J. Lebreton. *Mater Ecclesia.* (Cette expression n'est pas propre aux auteurs africains; on la trouve chez Clément d'Alexandrie, Irénée, Pasteur d'Hermas; ses partisans la découvrent même dans le Nouveau Testament.) pp. 572-573.

* **REVUE BÉNÉDICTINE. Juill.-Oct.** — D. P. Bihlmeyer. *Un texte non interpolé de l'apocalypse de Thomas.* (Ce texte provenant d'un Ms. de Munich (Clm 4563) « représente la forme non interpolée de l'Apocalypse de Thomas; cette apocalypse a subi différents remaniements et était connue des Priscillianistes. Il est possible que l'original ait été d'origine grecque et qu'il soit sorti du milieu gnostique-manichéen ».) pp. 270-282. — D. J. Chapman. *Cassiodorus and the Echternach Gospels.* (Contre certaines conclusions de l'ouvrage de J. M. Heer, *Evangelium Gallianum*, 1910.) pp. 283-295. — D. G. Morin. I. *Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VII^e siècle d'après les listes d'Evangiles de Würzburg*, pp. 296-330. — II. *Le Pseudo-Bède sur les psaumes, et l'« Opus super Psalterium » de maître Manegold de Lautenbach.* (Maître Manegold serait l'auteur de ces deux commentaires. D'où il faudrait conclure à l'identité de Manegold de L. avec « maître Manegold », si célèbre en France dans la seconde moitié du XI^e siècle). pp. 331-340. — D. A. Wilmart. I. *Le Psautier de la Reine, n° 11.* (Provenance et date.) pp. 341-376. — II. *L'Age et l'ordre des messes de Mone.* (Débris précieux de l'ancienne liturgie gallicane.) pp. 377-390. — D. G. Morin I. *Le « De VIII Quaestionibus » du pseudo-Augustin reconnu authentique par Eugippius, cité comme d'un autre par Augustin*, pp. 415-416. — II. *A propos du « Quicumque ». Extraits d'homélies de S. Césaire d'Arles sous le nom de S. Athanase*, pp. 417-424.

* **REVUE BIBLIQUE. Octobre.** — B. Allo. *La Structure de l'Apocalypse de S. Jean.* (Conclusion : « ... l'Apocalypse nous apparaît déjà, non comme une compilation chaotique et échevelée, mais comme une œuvre d'art spontané, d'une magnifique venue ».) pp. 481-501. — F. Martin. *Le Livre des Jubilés* (suite). (Analyse les doctrines des Jubilés: observances légales, circoncision, sabbat; Dieu, la création, la révélation; anges et démons; l'homme et le péché; jugement et rétributions, royaume messianique et le Messie. Le Messie ne joue à peu près aucun rôle.) pp. 502-533. — M.-J. Lagrange. *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains*, I, 28-31. (Pas d'influence stoïcienne, ni judéo-hellénistique. L'apôtre semble dresser une liste de vices à la fois romains et susceptibles d'être reprochés aux Juifs eux-mêmes.) pp. 534-549. — L. Saint-Paul. *Note sur Philip.* II, 6. (Propose pour ἁρπαγμόν la traduction: prétexte à saisir.) pp. 550-553. — A. Jaussen et R. Savignac. *L'inscription lihyanite d'El-Ela.* (Texte, traduction et commentaire d'une inscription lihyanite inédite consacrée au dieu

Waïd par un de ses prêtres ou alkal.) pp. 554-561. — W. VAN KOEVERDEN. *Le Psaume VII.* (Étude métrique et strophique, traduction.) pp. 562-565. — H. VINCENT. *Les récentes fouilles d'Ophel* (à suivre). (Exposé de façon très détaillée, avec plans, croquis et photographies, les résultats archéologiques de ces fouilles.) pp. 562-591.

* **REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Oct.** — J. BOUSQUET, *Où en est l'histoire des religions? XIV. Les divers schismes d'Orient.* (I. L'origine des schismes; II. Le schisme grec; III. Autres schismes orientaux; IV. Conséquences : état actuel des Églises séparées; V. Conclusion : l'avenir de l'Église en Orient.) pp. 5-39 et 129-158. = **15 Oct.** — E. VACANDARD. *Origines du culte des saints. Les saints sont-ils les successeurs des dieux?* (Toute cette prétendue mythologie du culte catholique se réduit à quelques vagues ressemblances de noms ou de gestes entre les saints et les dieux. Jamais la filiation directe entre le culte d'un dieu et le culte d'un saint n'est établie.) pp. 130-181. — H. NETZER. *L'extrême-onction aux VIIIe et IXe siècles.* (L'extrême-Onction, comme rite sacramentel, avait sa place officielle dans les collections canoniques à la fin du IXe siècle, aussi bien qu'à la fin du VIIIe.) pp. 182-208. = **1er Nov.** — E. VACANDARD, *Où en est l'histoire des religions? XV. L'Église latine du IVe au XVe siècle.* (I. L'Église et l'Empire romain; II. L'Église et les Barbares; III. La chrétienté au moyen âge. Grandeur et Décadence.) pp. 257-296 et 385-418. = **1er Déc.** — J. BRICOUT. *Où en est l'histoire des Religions? XVI. Le christianisme, de la Réforme à nos jours.* (I. Le christianisme mutilé : Protestantisme; II. Le christianisme renié et combattu : Rationalisme; III. Le christianisme intégral : l'Église catholique.) pp. 513-562. = **15 Déc.** — J. BRICOUT. *Où en est l'histoire des religions? Conclusion.* (I. Ce que nous savons en histoire des religions; II. Le bilan des religions non chrétiennes; III. La transcendance du judaïsme et du christianisme; IV. Lois des phénomènes religieux; V. L'avenir des religions et de la religion.) pp. 691-696.

**REVUE DES ÉTUDES JUIVES. Octobre.** — R. LESZYNSKI. *Observations sur les Fragments of a Zadokite Work édités par Schechter.* (Propose diverses corrections de détail. En particulier celle-ci : « le lieu où l'on s'incline » (p. 11, l. 21) n'est pas un temple juif mais des W. C.) pp. 190-196. — J. LÉVI. *Notes sur les observations de M. Leszynski.* (Les rejette, sauf la dernière, relative au « lieu où l'on s'incline », qu'il juge ingénieuse.) pp. 197-200. — A. BÜCHLER. *La pureté lévitique de Jérusalem et les tombeaux des prophètes* (à suivre). (Étude basée sur la Tosefta, *Negaïm*, VI, 2 et sur *Abot de R. Nathan*, XXXV, 52 : 1° Défense d'enterrer à l'intérieur de Jérusalem; 2° Les tombeaux sur la montagne du Temple et dans Jérusalem; 3° L'époque et les circonstances de la découverte des tombeaux.) pp. 201-215. — I. LÖW. *La figue en Palestine à l'époque de la Mischna* (à suivre). (L'arbre et le champ, la racine, les branches et le bois; le fruit et les soins qu'il réclame; la cueillette; données géographiques. Appendice

sur Bethphage.) pp. 216-235. — S. KRAUSS. *Un texte cabbalistique sur Jésus.* (Texte, traduction et commentaire d'un fragment cabbalistique copié sur un feuillet appartenant à M. S. Mussajef, originaire de Bokkara et fixé à Jérusalem. Ce texte qualifie Jésus « d'homme pieux ».) pp. 240-247.

*** REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Oct.** — C. CALLEWAERT, *La méthode dans la recherche de la base juridique des premières persécutions* (fin). (Le choix des sources. Le classement des sources.) pp. 633-651. — P. FOURNIER. *Le décret de Burchard de Worms. Ses caractères, son influence* (fin). (Règlements sur la vie monastique (tient à sa régularité, peu favorable à son développement, favorise chapitres réguliers), vie des clercs (contre concubinage et simonie). Détermination des rapports du seigneur possesseur d'une église et du clerc qui la dessert. Règlements concernant la superstition, le mariage, les vengeances privées, les serments. Causes du Décret. Appendice : Collections canoniques procédant de Burchard.) pp. 670-701.

**REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES. Sept.-Oct.** — A. LOISY, *Le totémisme et l'exogamie* (suite, à suivre). (L'exogamie consiste essentiellement dans l'interdiction du mariage entre les personnes appartenant à un même groupe, et dans l'obligation pour elles de contracter mariage en dehors de leur groupe. — L'exogamie se présente sous différentes formes.) pp. 402-430. — A. DULAC. *Bernold de Constance.* (Notes biographiques. Doctrines théologiques exprimées par cet auteur, dans le *Micrologue*, sur l'Eucharistie, la pénitence, l'ordre, la primauté pontificale.) pp. 464-474. = **Nov.-Déc.** — L. COULANGE. *Le retour du Christ* (à suivre). (Les premiers chrétiens et Paul lui-même attendaient comme immédiat le retour du Christ. Plus tard on le met après la destruction de Jérusalem. « L'Antéchrist, c'est-à-dire le personnage qui doit paraître sur cette terre avant le retour du Christ et faire la guerre aux fidèles, est étranger à la pensée de Paul tout comme à la pensée de Jésus. Ce sont les épreuves subies par les communautés chrétiennes à partir de 64, qui lui ont donné naissance. ») pp. 544-556. — A. LOISY. *Le totémisme et l'exogamie* (suite, à suivre). (Diverses formes de l'exogamie chez les différents peuples.) pp. 557-583.

**REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Sept.-Oct.** FR. CUMONT. *L'origine de la formule grecque d'abjuration imposée aux musulmans.* (Cette formule, telle qu'elle nous est parvenue, doit remonter à la seconde moitié du VII^e siècle; elle offre des analogies frappantes avec un texte de saint Jean Damascène. Les deux morceaux s'inspirent d'une réfutation des doctrines des « Sarrasins », faite par un chrétien instruit qui lisait le texte original du Coran, et ne regardait le mahométisme que comme une réforme de la vieille idolâtrie des Arabes. De là les anathèmes contre les adorateurs de l'étoile du

matin (alUzzâ) et le déterminisme astral, héritage des vieux cultes sémitiques qui sans doute n'était pas déjà à cette époque éliminé par l'Islam.) pp. 143-150. — E. DE FAYE. *De la formation d'une doctrine chrétienne de Dieu*, 2e article. (A la différence des Pères apostoliques, les Apologistes ont utilisé les doctrines philosophiques courantes, principalement le stoïcisme, dont la popularité battait alors son plein, pour exprimer leurs idées sur Dieu. Cette union du christianisme et de la philosophie, inconsciente chez Aristide, plus avancée chez Justin et chez Tatien lui-même, l'ennemi des philosophes, est consommée chez Athénagoras. Le danger du gnosticisme pour l'Église rompit cette union.) pp. 151-178. — Ch. AVEZOU et Ch. PICARD. *Bas-relief mithriaque découvert à Patras.* (Ce bas-relief trouvé dans les travaux de fondation d'une maison, à Patras, confirme le fait que cette ville n'était pas aussi intolérante que les autres cités grecques à l'égard des dieux étrangers. Ainsi Attis y était adoré avec Cybèle.) pp. 179-184. — R. BASSET. *Bulletin des périodiques de l'Islam 1908-1910* (suite et fin). pp. 185-222. — *Revue des Livres*, pp. 223-263. — *Chronique*, pp. 264-276.

**REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Novembre.** — H. BERGSON. *L'intuition philosophique.* (La doctrine d'un philosophe, si développée qu'on la suppose, ne fait qu'exprimer avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle. Quelle est cette intuition? Elle nous échappe, comme au philosophe lui-même. Mais, ce que nous pouvons arriver à ressaisir et à fixer, c'est une certaine image intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent, image qui n'est que l'ombre de l'intuition, mais s'en rapproche beaucoup plus que l'expression conceptuelle, nécessairement symbolique, à laquelle l'intuition doit recourir pour fournir des « explications ». L'essence de la philosophie est l'esprit de simplicité. Que nous envisagions l'esprit philosophique en lui-même ou dans ses œuvres, que nous comparions la philosophie à la science ou une philosophie à d'autres philosophies, toujours nous trouvons que la complication est superficielle, la construction un accessoire, la synthèse une apparence : philosopher est un acte simple.) pp. 809-827. — A. PADOA. *La logique déductive.* (Comme le microscope est un instrument et la Bactériologie est une science, et ni l'un ni l'autre ne nous apprennent à voir, ainsi l'Idéographie logique est un instrument et la Logique mathématique est une science, et ni l'une ni l'autre ne nous apprennent à raisonner. Mais, comme le microscope permet de voir les bacilles qui par leur petitesse échappent à la vue ordinaire, de même l'Idéographie logique nous permet de représenter des concepts, qui par leur subtilité échappent à toute détermination précise avec le langage ordinaire.) pp. 827-828.

* **REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Nov.** — A. BREMOND. *Les perplexités du Philèbe.* (Prouve par deux passages du *Philèbe* que si Platon devine et conçoit merveilleusement, il raisonne mal.) pp.

457-478. — J. Lottin. *Le libre arbitre et les lois sociologiques d'après Quetelet.* (Le savant belge n'a jamais prôné le déterminisme de la volonté individuelle; il a soutenu le déterminisme social, qu'il a soigneusement distingué du fatalisme.) pp. 479-515. — Dr Krebs. *Le Traité « de Ente et Essentia » de Thierry de Fribourg.* (Dans ce traité Thierry combat et réfute les arguments de saint Thomas.) pp. 516-536. — L. Du Roussaux. *Le néo-dogmatisme.* (L'ancien et le nouveau dogmatisme diffèrent sur la manière de concevoir la nature du jugement spontané, la notion de vérité, la question préalable, le problème du critère, le problème de l'objectivité des connaissances.) pp. 537-563.

* **REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 3.** — S. Grébaut. *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine* (suite). (III. Traduction du Qalémentos. ch. VIII-XIII.) pp. 225-233. — F. Nau. *L'histoire ecclésiastique de Bar-Hadbešabba Arbaia et une controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens.* (Cette histoire vient d'être retrouvée dans un ms. du British Museum, Or. 6714. Titres des ch. I-XVIII. Ceux qui suivent XIX-XXXII ont trait à Théodore de Mopsueste, Nestorius, Narsès et seront prochainement édités dans la *Patrologie orientale.*) pp. 234-238. — S. Grébaut. *Aperçu sur les « Miracles de Notre-Seigneur »* (à suivre.) (Analyse d'un apocryphe contenant 42 miracles et quelques suppléments. Le texte paraîtra dans la *Patrologie orientale.*)pp. 255-265. — J. Françon. *La Didascalie Éthiopienne* (suite). (Traduction française, ch. XXV (suite).) pp. 266-270.

* **REVUE DE PHILOSOPHIE. Sept.-Oct.** — E. Peillaude. *L'évolutionnisme et l'intelligence humaine.* (Darwin mettait une simple différence de degré, au point de vue intellectuel, entre le singe et l'homme. Wallace avoue que la sélection ne peut expliquer certains phénomènes intellectuels importants : l'homme ressemble physiquement au *Pithecus,* mais un abîme intellectuel les sépare. Romanes a circonscrit et précisé le problème : la différence prétendue entre l'animal et l'homme est dans l'abstraction qui ne serait propre qu'à celui-ci. Or, d'après Romanes, l'abstraction ne présente chez les deux êtres qu'une différence de degré; il distingue entre le percept (idée particulière simple), le récept (idée particulière composée) et le concept (idée générale), et il les considère comme des formes successives : chez l'enfant, nous constatons le passage progressif de la conscience réceptuelle à la conscience préconceptuelle et enfin conceptuelle. Mais, comme le montre M. P., le récept n'est qu'une image composite qu'un nom ne peut rendre universelle; la perception de ressemblances disséminées dans les dissemblances suppose une abstraction au sens aristotélicien, dont l'animal est incapable. Il n'y a donc pas évolution mentale de l'animal à l'homme.) pp. 225-280. — H. D. Noble. *L'évolution des états affectifs.* (L'évolution des états affectifs dans la série animale se présente chez Darwin comme une preuve du trans-

formisme intégral, la mimique émotive semblant une survie de mouvements utilitaires ancestraux. Cette théorie n'est pas valable : une explication toute physiologique rend compte de la mimique émotive sans qu'il soit nécessaire d'invoquer la descendance. — L'évolution des états affectifs dans l'espèce humaine peut être admise au sens d'un progrès accidentel qui ne modifie pas essentiellement le patrimoine affectif de l'espèce humaine. L'hérédité normale ou pathologique ne saurait, par elle seule, transformer le fonds affectif humain, car, après quelques générations, les influences héréditaires se dispersent et s'amortissent. — L'évolution des états affectifs dans l'individu a pour facteur principal la représentation. Les phénomènes affectifs peuvent varier par mélange ou combinaison, s'accroître en intensité par l'effet de l'habitude ; enfin, être acclimatés à l'utilisation rationnelle.) pp. 281-315. — A. Humbert. *L'Évolutionnisme et la linguistique.* (Critique de la théorie évolutionniste du langage. Un fait que le principe évolutionniste n'explique pas, c'est la nécessaire liaison de la conscience humaine et de la parole. La conscience animale se présente sans relation aucune avec des expressions organisées et indépendantes, tandis que la conscience humaine suppose toujours l'un de ces systèmes d'expressions qu'on appelle une langue donnée. Quant à l'application de l'idée évolutionniste aux variations constatées dans les différents groupes linguistiques, il s'en faut qu'elle donne une raison suffisante des phénomènes eux-mêmes. Phonétiques, morphologiques ou syntaxiques, ces variations laissent voir un élément stable, persistant sous toutes les modifications, car il appartient à l'activité mentale.) pp. 316-360. — Ch. Calippe. *Les applications sociales du darwinisme.* (Des trois écoles d'économie sociale qui considèrent l'homme comme une chose qu'on utilise, ou comme une bête qu'on subjugue, ou comme un frère qu'on aime, les deux premières relèvent de l'évolutionnisme. Les applications sociales du darwinisme ont devancé le système lui-même avec Malthus, qui a transporté dans le corps social son principe de la lutte pour la vie, de la disproportion entre les vivres et les vivants. Spencer est le premier qui ait pris conscience de l'unité interne du darwinisme biologique et du darwinisme social. De nos jours, l'idée d'association mutuelle, dans l'ordre professionnel, est directement opposée à l'isolement individualiste que supposaient les théoriciens de la lutte pour la vie.) pp. 361-389. — J. Linard. *Le monothéisme primitif d'après Andrew Lang et William Schmidt.* (L'étude ethnographique des primitifs Australiens et des Pygmées montre que l'élément religieux de ces peuplades n'est pas l'animisme, mais le monothéisme. Cette constatation ne détruit pas le principe de l'évolution, mais seulement une façon de comprendre ce principe, celle qui consiste à placer au début ce qui est grossier ou monstrueux.) pp. 390-416. — Leslie J. Walker. *L'évolutionnisme dans la théorie de la connaissance et de la vérité.* (L'équipement mental varie suivant les besoins et les circonstances ; la vérité n'est qu'un mode spécifique d'adaptation au milieu, et elle est sujette au développement et à l'évolution : par cette doctrine, le pragmatisme devient évolutionniste. En subordonnant au rendement

pratique la vérité théorique de l'idée, le pragmatisme détruit ce qu'aucun scepticisme n'avait mis en doute. Si l'évidence proposée à l'appui d'une prétention à la vérité, de quelque espèce qu'elle soit, n'est pas admise comme évidence par l'intelligence, tout assentiment donné à la validité de cette prétention est incompatible avec la nature d'un être raisonnable. En toute théorie, la vérité se trouve enveloppée dans un amas d'erreurs : c'est par l'élimination de ces scories que se fait le progrès de l'esprit. Ce n'est pas là une véritable évolution : les principes fondamentaux restent les mêmes; nous incorporons les faits nouveaux aux vérités anciennes.) pp. 417-466. — J. MARITAIN. *L'évolutionnisme de M. Bergson.* (« Nous croyons que la doctrine [de M. Bergson] a pour origine une vue singulièrement nette et profonde d'un certain mal et d'une certaine erreur, qui sont au fond même de la philosophie moderne : le mal, c'est l'orgueil et la perversion de l'intelligence, qu'on sépare de ses principes et qu'on livre à la matière; l'erreur, c'est le mécanisme et le mathématisme, la réduction de tout à la quantité et l'abolition consécutive de toute vie et de tout mouvement réel dans le monde. Seulement, ce mal une fois découvert, au lieu de remonter aux principes, on a continué dans le sens même de la pensée moderne; accordant à l'erreur moderne que l'intelligence pervertie est l'Intelligence, et que l'être fictif des théories mécanistes est l'Être, on a abandonné l'intelligence et abandonné l'être, en remplaçant la première par une intuition de nature sensible et le second par le mouvement. Ainsi, le remède est pire que le mal, mais il reste vrai que la philosophie moderne est incapable de répondre au bergsonisme et que la philosophie scolastique seule a de quoi le réfuter. ») pp. 467-540. = **Nov.** — L. CRISTIANI. *La circulation mentale.* (Discussion des lois de *l'association* des idées. L'auteur y substitue les lois de la *suggestion* des idées, phénomène entièrement différent et même parfois contradictoire de l'association des idées. Justification des lois proposées.) pp. 541-555. — R. MARCHAL. *Symbolisme et liberté dans la science,* 3e art. (Justification de ces principales assertions : l'expérience atteint directement les propriétés des corps dans leurs modes spéciaux d'activité; les résultats s'en peuvent interpréter indépendamment de théories hypothétiques, s'exprimer sans indétermination et se traduire enfin sans obscurité.) pp. 556-578. — A. GÓMEZ IZQUIERDO. *La philosophie de Balmès,* 3e art. (Expose les idées de Balmès sur la théodicée, la psychologie et la logique.) pp. 579-609. = **Déc.** — R. VAN DER ELST. *Phénomènes surnaturels et phénomènes nerveux.* (Conclusion du cours de Psychologie religieuse professé en 1911 à l'Institut catholique de Paris. (Conférences de la *Revue de Philosophie.*) Les effets de l'union mystique sont logiques et cohérents; c'est le contraire d'une désagrégation. Les faits mystiques accroissent la vie psychologique des individus qui en bénéficient; le bilan des phénomènes nerveux est déficit et pauvreté. Les mystiques sont agissants, expansifs, généreux; les neuropathes sont égoïstes, ils remplacent le sentiment par la douleur, la pensée par l'obsession, le vouloir par l'impression capricieuse.) pp. 653-671. — Ch. BOUCAUD. *Le respect de*

*l'ordre et le Droit naturel.* (Du métaphysicien, le juriste reçoit la notion de loi naturelle et d'ordre naturel, qui est l'objet propre et exclusif du Droit naturel et il poursuit les développements juridiques de cette notion immuable dans l'histoire des institutions et du Droit.) pp. 672-687. — P. Le Guichaoua. *Valeur et limites de la connaissance,* 1er art. (La perception extérieure est un fait. L'auteur en établit la possibilité et les conditions, puis montre que les modernes, qui le mettent en doute au nom d'idées préconçues, n'ont ensuite aucun moyen d'expliquer la conscience que nous en avons.) pp. 722-737.

**REVUE PHILOSOPHIQUE. Oct.** — L. Dauriac. *Le Pragmatisme et le réalisme de sens commun.* (En tant que philosophie, le pragmatisme est une nouveauté; mais il prend sa source dans un état d'esprit aussi ancien que l'esprit lui-même. Cette forme d'esprit s'est particulièrement accentuée au XVIIIe siècle avec Reid, dont la philosophie entend suivre le sens commun de plus près qu'aucune autre et pour des motifs où les nécessités pratiques de la vie quotidienne jouent un rôle à demi-conscient mais prépondérant. Le mérite de James est d'avoir détaché cette philosophie du rationalisme qu'elle a pu contrefaire, au temps de Reid et de Cousin, dont elle paraît être l'antithèse absolue.) pp. 337-367. — G. Cantecor. *Les tendances actuelles de la psychologie anglaise.* (Vue d'ensemble des progrès ou des transformations de la psychologie anglaise en ces trente dernières années (James Sully, James Ward, Stout). « Au total, réintroduire dans la psychologie, en opposition avec le mécanisme associationniste, les idées de vie, d'action, de croissance, de continuité, d'invention, de liberté, c'est-à-dire les concepts spécifiques relatifs aux êtres vivants, voilà quelle a été la fonction de ces nouveaux psychologues.) pp. 368-399. — L. Cellérier. *Méthode de la science pédagogique.* (L'auteur recherche quelle doit être la méthode d'une science *positive* de l'éducation. Dans ce but, il examine successivement les points suivants : la science pédagogique et sa méthode, la définition de l'éducation, la détermination du donné de la science pédagogique, la détermination des faits pédagogiques, la classification des faits pédagogiques.) pp. 400-421. = **Nov.** — E. de Roberty. *Le problème sociologique et le problème philosophique.* (Le problème philosophique est intimement lié au problème sociologique. La solution simultanée de ces deux grandes questions dépend aujourd'hui des progrès qu'accomplira la théorie de la connaissance transplantée du sol aride de la métaphysique sur le terrain fertile de la science particulière. Une nouvelle gnoséologie se prépare : elle sera une étude, purement sociologique et non plus métaphysique, des concepts de l'esprit et des lois de la nature.) pp. 449-490. — N. Kostyleff. *Freud et le problème des rêves.* (Les travaux de Freud ont ouvert la voie à l'étude expérimentale du rêve et ont apporté une confirmation nouvelle à la conception motrice des phénomènes mentaux. Exposé critique des expériences et des conclusions de Freud sur le mécanisme du rêve.) pp. 491-522. = **Déc.** — G. Du-

MAS. *La contagion des manies et des mélancolies.* (Seuls les délires hystériques, les délires transitoires liés à des états oniriques ou à des idées fixes relèvent de la contagion mentale par imitation ou autosuggestion; mais il n'y a pas un fait établi de manie ou de mélancolie née par contagion.) pp. 561-583. — L. DAURIAC. *Positivisme et pragmatisme, criticisme et pragmatisme.* (Le cas de Comte, fondateur de la Religion Positive, est précieux pour ceux qu'attirent les problèmes posés par le pragmatisme touchant la manière dont l'idée influe sur la pensée et dont la valeur d'une idée à naître influe sur la naissance et sur l'élaboration de cette idée. — Par sa théorie psychologique du « vertige-mental », Renouvier, sans le savoir, se place au cœur du pragmatisme. Il découvre à l'idée cette propriété qui consiste, toutes les fois que cette idée a pour contenu représentatif une suite de mouvements coordonnés en vue d'un acte, à déterminer l'exertion de ces mouvements et à produire l'acte. L'idée est donc capable d'œuvrer : la peur de tomber fait tomber.) pp. 584-605. — — L. DUGAS. *L'introspection.* (L'introspection est la méthode fondamentale, originale et propre de la psychologie. Elle n'est pas, comme on l'a prétendu, une impossibilité psychologique, une contradiction en soi, une simple notation individuelle sans portée. Elle est, au contraire, la perception du fait psychologique dans toute sa complexité et dans toute la richesse de son détail vivant. Par là même elle est le critère de la vérité psychologique : toute vérité psychologique m'arrive et ne peut m'arriver que par la conscience; je ne la reconnais comme telle qu'autant que je l'éprouve ou que j'en trouve l'analogue en moi; l'observation objective elle-même, pour acquérir une valeur psychologique, doit se convertir en observation subjective ou interne.) pp. 606-626.

* **REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Oct.** — J. RIVIÈRE. *Les conceptions catholiques du dogme de la Rédemption.* (Le dogme de la rédemption ne peut s'expliquer suffisamment par la notion de rachat ou par celle de sacrifice.) pp. 5-32. — E. MANGENOT. *L'Eucharistie dans saint Paul.* (Expose la pensée de saint Paul sur la communion eucharistique et son incompatibilité avec la participation aux repas des sacrifices païens (I Cor. X, 14-21).) pp. 33-48. = **15 Oct.** — A. DE POULPIQUET, O. P. *La solidarité apologétique des motifs de crédibilité.* (Les motifs de crédibilité qui reposent sur l'Écriture et ceux qui se tirent de la vie de l'Église à travers les siècles ont une valeur apologétique solidaire, à raison des services mutuels qu'ils sont appelés à se rendre. Le fait de l'Église (témoignage de ses martyrs, son extension, la sainteté de ses membres) est une preuve qu'il faut ajouter aux arguments exégétiques, pour avoir l'apologétique intégrale de la divinité de Jésus. Une apologétique exclusivement biblique se trouverait exposée au péril protestant et au péril rationaliste.) pp. 81-103. — J. RIVIÈRE. *Les conceptions catholiques du dogme de la Rédemption.* (Pour certains, la Rédemption est un acquittement par substitution de la peine due aux pécheurs. Cette idée d'expiation pénale aboutit à des conséquences

dangereuses et elle est d'origine protestante.) pp. 104-120. = **1er Nov.** — J. Rivière. *Les conceptions catholiques du dogme de la Rédemption.* (« Si nous voulons suivre le grand courant de la Théologie catholique, ce que nous devons retenir dans la passion du Christ, c'est moins la matérialité de ses souffrances que la réalité de ses sentiments; si donc on veut définir en dernière analyse le pourquoi de son efficacité salutaire, ce n'est pas dans son caractère pénal qu'il faut la chercher, mais dans sa valeur morale comme sacrifice ».) pp. 161-176. — A. de Poulpiquet, O. P. *La solidarité apologétique des motifs de crédibilité.* (L'Écriture augmente l'efficacité apologétique des motifs de crédibilité extra-exégétiques, car elle ajoute au miracle de la vie de l'Église la valeur propre de l'argument prophétique, et permet de discerner plus facilement sa relation de preuve à thèse. Il y aurait également danger à isoler l'Église de l'Écriture, car l'Église repose sur les faits évangéliques que cette Écriture raconte. Cette solidarité apologétique des motifs de crédibilité met en lumière l'importance de l'Église dans la vie chrétienne et justifie ses privilèges par rapport à l'Écriture.) pp. 177-193. —E. Mangenot. *L'Eucharistie dans saint Paul.* (Saint Paul n'innove rien au sujet de l'Eucharistie. Il part de la foi des Corinthiens à la communion pour les éloigner résolument de toute participation aux sacrifices des païens, et il indique par la comparaison qu'il établit entre le repas du Seigneur et les repas sacrificiels des idolâtres que le pain rompu et le vin consacré, qui mettent les chrétiens en communion directe avec le Christ mourant, sont le sacrifice du christianisme.) pp. 203-218. = **15 Nov.** — E. Mangenot. *L'Eucharistie dans saint Paul.* (« Le témoignage apostolique garantit d'abord avec évidence la célébration de l'Eucharistie à Corinthe, dès la fondation de cette Église par son ministère, puis la signification et l'origine de cet acte liturgique : l'Eucharistie était un mémorial de la mort du Seigneur et elle avait été instituée par Jésus lui-même, la veille de sa mort, en un repas, qui s'était renouvelé parmi ses disciples par son ordre. Les conclusions pratiques que l'apôtre tire du récit traditionnel de l'institution montrent que, si les dispositions personnelles des communiants sont nécessaires pour la réception fructueuse de l'Eucharistie, la présence réelle du corps et du sang de Jésus ne dépend pas d'elles, puisque les communiants indignes eux-mêmes mangent et boivent ce corps et ce sang, en participant au pain et au vin consacrés.) pp. 253-276. — H. Petitot. *L'Apologétique de l'immanence.* (Pour persuader l'incrédule que cette inquiétude religieuse qu'il éprouve est probablement une grâce surnaturelle, il est nécessaire de recourir à l'histoire du peuple de Dieu et du Christianisme, aux prophéties et aux miracles. C'est par la pratique simultanée de l'apologétique interne et externe que peut se constituer l'apologétique intégrale, la seule qui soit rationnelle et vraiment efficace.) pp. 270-282. = **1er Déc.** — A. d'Alès. *L'origine de la profession de foi à la Trinité.* (Le résultat négatif des tentatives d'explication de la foi trinitaire est de mettre toujours en meilleure lumière que la confession du Père, du Fils et du Saint Esprit appartient au fond

le plus primitif du christianisme et nous vient de Jésus-Christ lui-même.) pp. 338-344. — M. Gossard. *Le mystère religieux et le mystère scientifique*. (Quels que soient les progrès de l'induction dans les sciences, quelque réduction qu'elle opère d'un fait dérivé considéré jusque-là comme primitif, en un fait antérieur, elle se trouvera toujours, pour expliquer les propriétés des corps qui sont la raison d'être des faits, en présence d'une inconnue irréductible.) pp. 344-357. = **15 Déc.** — A. D. Sertillanges. *L'Église avant l'Église*. (Le Christ apparaissant au milieu des siècles, sous la plénitude des temps, le passé se rattache à lui sous les auspices de l'espérance, de l'attente, des préparations. Le présent, c'est la possession, et l'avenir se retourne vers lui dans une attitude inverse, s'y rattachant par le souvenir, les développements de son œuvre, le progrès. Le Christ est ainsi tout à tous, quoique sous divers modes.) pp. 405-423.

* **REVUE THOMISTE. Sept.-Oct.** — S. Perret, O. P. *Le Magnificat*. (« Puisque le *Magnificat* n'est pas une composition de S. Luc, ni un psaume juif, ni un ancien hymne chrétien, il ne reste plus qu'à le prendre dans le sens de l'évangéliste, à le tenir pour un cantique qui a été réellement provoqué par les félicitations qu'adressa Élisabeth à Marie, lorsqu'elle reçut sa visite ».) pp. 565-590. — Th. Pègues, O. P. *La théorie du pouvoir dans saint Thomas*. (« Pour saint Thomas, le type idéal d'une constitution politique parmi les hommes, à parler d'une façon générale et sans vouloir préciser quant au détail de la pratique parmi les divers peuples, est une constitution monarchique, tempérée d'aristocratie, avec une part faite au peuple par voie d'élection. Si donc il est permis d'appeler cette constitution du nom de république, c'est, parmi les trois sortes de républiques, à la république royale que nous devrons la rattacher. ») pp. 591-616. — A. Audin, S. C. J. *Enseignement de la philosophie scolastique*. (Montre comment on pourrait disposer les diverses parties de la philosophie, de manière à procéder constamment du connu à l'inconnu; à placer avant les questions difficiles celles qui le sont moins; à donner enfin en Métaphysique plus de place à la méthode inductive.) pp. 617-628. **-Déc.** — R. P. Hedde, O. P. *Nécessité de la théologie spéculative ou scolastique*. (Loin d'opposer, comme on le fait parfois, la théologie positive et la théologie spéculative, il faut les associer, elles sont faites pour s'entr'aider. Sans la positive, la spéculative marcherait à vide; et sans la spéculative, la positive risquerait de s'égarer.) pp. 709-723. — C. Huit. *Les éléments platoniciens de la doctrine de saint Thomas*. (Analyse les éléments platoniciens dans les diverses parties de la philosophie thomiste : psychologie, théorie de la connaissance, cosmologie, théodicée.) pp. 724-766. — R. P. Cazes, O. P. *La Philosophie moderniste*. (L'évolution est, selon l'expression de l'Encyclique, le point capital du modernisme. Il n'y a pas une seule question religieuse, dogme, morale, culte, institutions, où elle n'entre à titre de raison explicative, primordiale.) pp. 767-785.

**RIVISTA DI FILOSOFIA. Juillet-Oct.** G. Marchesini. *La filosofia del « come se »*. (Compte-rendu de l'ouvrage de H. Vaihinger : *Die Philosophie des Als ob.*) pp. 465-471. — A. Zucca. *La lotte dell' Individuo.* (Comment la lutte pour la vie et les souffrances de l'individu s'expliquent par la nécessité de connaître les contrastes d'où résulte la synthèse harmonieuse de l'Être, et comment elles prennent fin par l'élargissement progressif de la pensée, qui finalement doit parvenir à la conscience parfaite de l'Être.) pp. 472-492. — G. Salvadori. *Il significato filosofico dell'evoluzione.* (« S'il est vrai que la doctrine de l'évolution n'a pas encore reçu son interprétation philosophique définitive, il n'est pas moins certain que l'unique solution possible, permettant d'éviter les insurmontables difficultés du matérialisme, du spiritualisme et du dualisme, se trouve dans l'hypothèse d'une réalité psycho-physique, dans laquelle les processus psychologiques et les processus mécaniques représentent simplement les deux aspects, les deux faces, les deux formes d'activité, interne et externe, d'un seul et même être. ») pp. 493-499. — M. Vecchi. *La Logica secondo le vedute di F. Enriquez.* (Analyse le chap. des *Problemi della Scienza,* dans lequel Enriquez expose ses théories logiques.) pp. 500-507. — A. Pagano. *Posività, giuridicità, eticità.* (La « giuridicità » est constituée par l'aspect logique du droit, la « positività » par son aspect normatif et pratique, l'« eticità » en exprime le fondement rationnel absolu.) pp. 508-516. = **Nov.-Déc.** — B. Donati. *Dottrina pitagorica e aristotelica della giustizia.* (Étude historique sur la doctrine d'Aristote, concernant la justice commutative, distributive, judiciaire, et ses rapports avec l'enseignement des Pythagoriciens (Archytas, Hippodamos). Fait ressortir son « incomparable valeur ».) pp. 599-671. — P. Rotta. *Ancora della Filosofia di Federico Paulsen.* (Étude critique, à propos de la traduction italienne de l'*Einleitung in die Philosophie* de Paulsen. Turin, Bocca, 1911.) pp. 672-698. — P. Raguisco. *La caratteristica della filosofia italiana.* (La caractéristique de la philosophie italienne doit être cherchée à ses origines dans ce naturalisme de la Renaissance dont l'effort fut de surmonter tout dualisme, toute opposition entre l'esprit et la matière.) pp. 699-705. — L. M. Billia. *Rompicapi del Parmenide e la tragedia del pensiero.* (Annonce une traduction italienne et un commentaire du *Parménide.*) pp. 706-712. — F. Belloni-Filippi. *Ancora del tema: « È il Buddhismo una religione o una filosofia? ».* (Contre Formichi, *Riv. di Fil.*, 1911, p. 217, fait ressortir le caractère religieux du Grand Véhicule.) pp. 713-718. — A. Faggi. *Un moralista dimenticato.* (Note sur un *Saggio di Etica razionale,* en 3 vol., paru en 1878 sous les initiales : P. G. S. D. B., et dont l'auteur est le médecin Pietro Giovanni Stefano Dalla Balla.) pp. 719-722.

* **RIVISTA DI FILOSOFIA NEO SCOLASTICA. 20 Oct.** — A. Gemelli. *Lo studio sperimentale del pensiero e della volontà* (2e art.). (Expériences de Bühler sur la pensée : résultats très importants, p. ex.

le fait de penser sans images. )pp. 494-504. — G. Mattiussi, S. J. *Essenza ed esistenza* (suite). (A la théorie de la distinction réelle de l'essence et de l'existence se rattache toute la métaphysique et de nombreuses questions théologiques; « nous sommes profondément persuadés que les preuves de l'existence de Dieu, les notions les plus importantes des attributs divins, celles d'infinité, de possibilité, de création, enferment en elles l'opinion thomiste ». Étude des preuves de l'existence de Dieu.) pp. 505-525. — B. Nardi. *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante* (suite). (Divers courants philosophiques de la seconde moitié du XIIIe siècle. « La cosmologie de Dante apparaît comme une fusion du « péripatétisme » d'Avicenne avec les idées cosmologiques de l'ancienne école augustinienne, fusion dont il reste des traces dans les écrits de la fin du XIIIe siècle ».) pp. 526-545. = **20 Déc.** — *Il successo di Enrico Bergson.* (Le succès de Bergson est incontestable; il dépasse le cercle des initiés et atteint le grand public. La jeunesse contemporaine — par réaction contre le matérialisme, — l'art, spécialement la musique, ont subi cette influence. La philosophie bergsonienne est même passée à l'étranger, on peut même s'étonner qu'elle y soit comprise. Les motifs du succès sont complexes : elles tiennent à la personnalité même de Bergson, qui influe sur sa philosophie. Bergson est : un mathématicien, un écossais et un mystique; de tout cela résulte son antiintellectualisme. Connaissant les mathématiques, Bergson combat leur intrusion en philosophie; celle-ci « n'est qu'un retour conscient et réflexe aux données de l'intuition ». Son intuitionnisme est pourtant plus raffiné que celui de l'école écossaise. De plus, il est mystique : il considère les choses comme une projection de son moi profond. La méthode bergsonienne est faite d'intuitionnisme et de procédé littéraire. — Les thèses les plus significatives sont celles de la liberté : l'acte libre est celui qui émane de notre moi profond et porte la marque de notre personne, aussi nous sommes rarement libres. Notre vie intellectuelle est artificielle; la connaissance serait le sentiment perpétuellement renouvelé de l'écoulement de l'univers. Tout le reste procède de là. Le mérite de Bergson a été de ruiner toutes les formes du matérialisme psychologique, mais il a discrédité l'intelligence au profit du sentiment.) pp. 614-630. — G. Mattiussi, S. J. *Essenza ed esistenza* (suite). (5. Distinction des créatures : chez les êtres corporels, c'est la matière (puissance) qui multiplie les formes (acte). 6. Perfections ajoutées à la substance : ici encore, la substance, en puissance à des actes seconds, les limite en les recevant. 7. Opérations : même cas. Partout, cela suppose distinction d'acte et de puissance, d'essence et d'existence. — Réflexions critiques sur un article de la *Rev. thom.* (janv.-fév. 1911) et sur l'article *Dieu* du *Dict. de théol.*) pp. 631-657. — A. Gemelli. *Lo studio sperimentale del pensiero e della volontà* (suite). (Expose les expériences et les conclusions proposées dans deux études de Michotte-Prüm et de Ach sur le choix volontaire; la première de ces études complète la seconde. Mais on ne peut encore déterminer la portée générale de pareilles expériences

sur ce sujet, car les travaux sont encore à leurs débuts.) pp. 658-669.

**SCIENTIA**. 4 — E. Rignano. *Dell'attenzione*. 1re partie : *Contrasto affettivo e unità di coscienza*. (Comment des tendances affectives, déclanchées et excitées par les sens à distance, peuvent toutefois rester comme « maintenues en suspens » ; c'est-à-dire, comment, tout en demeurant ainsi à l'état d'excitation, elles ne donnent lieu, pour un certain temps, à l'accomplissement effectif de ces « consummatory acts », qui n'auraient peut-être pas de résultats actuels, mais auxquels elles ne cessent néanmoins de donner encore une certaine « impulsion », comme le démontre l'exécution initiale ou à l'état naissant de ces actes? Exemple du fauve, dont l'odeur de la proie a tendu les muscles, et qui attend que sa victime soit à sa portée avant de bondir sur elle. Cela ne peut venir que de l'opposition d'une affectivité contraire, qui empêche la première de consommer son acte. Un tel contraste donne lieu à cet état de tendance affective « maintenue en suspens », qui constitue précisément l'état d'attention. L'état d'attention n'est donc pas formé par *une affectivité unique*, mais par *une affectivité double* et par un antagonisme affectif correspondant. L'état d'attention est une condition suffisante, mais non *nécessaire* de la conscience.) pp. 326-351. — G. Milhaud. *Cournot et le pragmatisme scientifique contemporain*. (Si le langage de Cournot est bien fait pour fournir à certain pragmatisme des arguments sérieux, si nous le voyons insister fréquemment sur les conditions d'ordre et de fécondité donnant seules leur valeur aux idées, sauf de très rares exceptions, Cournot fait toujours effort pour déposer le pragmatisme, et chercher dans l'ordre même, dans l'harmonie des idées, dans leur fécondité, des raisons d'affirmer une réalité objective sans laquelle ces heureuses connexions ne seraient pas explicables.) pp. 370-380.

* **SCUOLA CATTOLICA (LA)**. Oct. — P. Ilario Rinieri. *La Donna del Protoevangelo* (à suivre). (Il s'agit du fameux passage : *ipsa conteret caput tuum, Gen.* III, 15, texte de la Vulgate. Le P. Rinieri, après avoir constaté que « presque tous les auteurs soutiennent de nos jours que le sujet de la victoire est et doit être *ipse* » et non pas *ipsa*, reprend la discussion et essaie de prouver qu'on peut et doit traduire *ipsa* à s'en tenir aux simples indications de la grammaire hébraïque.) pp. 160-169. = **Novembre**. — G. Perin. *Una dossologia Paolina*. (Défense de la valeur théologique et dogmatiquue du texte si discuté de l'Épître aux Romains, IX, 5.) pp. 305-319. — A. Cellini. *Il disegno messianico di Gesù in ordine agli Ebrei, ai Samaritani e ai Gentili* (suite, à suivre). (2e Partie. Les faits évangéliques prouvent que Jésus, bien loin d'exclure les Samaritains du plan messianique, les y mettait à leur place après les Juifs et avant les Gentils.) pp. 320-338. — Ilario Rinieri. *La Donna del Protoevangelo* (suite et fin). (Le pronom *ipsa*, *Gen.* III, 15 est demandé par le contexte et a été accepté par tous les Pères qui se sont servis de la Vulgate.) pp. 358-365. — G. Piova-

NO. *La scuola lamennesiana* (suite, à suivre). (Troisième partie. L'action nationale de *L'Avenir* pour la libération des catholiques en France, son action internationale pour l'indépendance de l'Irlande, de la Belgique et de la Pologne.) pp. 366-395. = **Décembre.** — A. CELLINI. *Il disegno messianico di Gesù in ordine agli Ebrei, ai Samaritani e ai Gentili* (suite, à suivre). (Le ch. IVe de saint Jean rend manifestement témoignage au dessein miséricordieux de Jésus vis-à-vis des Samaritains. Réfutation des objections.) pp. 497-512.

**TEYLER'S THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 4.** — A. BRUINING. *Lutheranisme, Roomsch-Katholicisme en Zwinglio-Calvinisme in hunne onderlinge verhouding in de 16e eeuw:* (« Dans ses grandes lignes, le système de Calvin se rattache à celui de Zwingle, sans cependant en être une simple élaboration, ni surtout une élaboration conséquente et sans mélange. Indubitablement Calvin y mêle des éléments et lui donne des tournures, par lesquels il se rapproche beaucoup de Luther ».) pp. 447-476. — D. VÖLTER. *Die eschatologische Rede Jesu und ihre Bedeutung für die Frage nach der Abfassungszeit unseres zweiten und dritten Evangeliums.* (Prétend établir contre Harnack, par l'examen de *Marc*, XIII et *Luc*, XXI, que ces deux évangélistes ont écrit non avant, mais après la chute de Jérusalem.) pp. 521-530..

* **THEOLOGIE UND GLAUBE. 8.** — M. MEINERTZ. *Die Existenz Jesu* (fin). (Examen de la critique faite par Drews des témoignages païens ou chrétiens en faveur de l'existence de Jésus.) pp. 617-633. — A. RADEMACHER. *Die Religionspsychologie, ihre Entstehungsgeschichte, Methode und Bewertung.* (Les anciens ont connu une certaine psychologie religieuse. Les recherches dans ce domaine ont commencé en Amérique (Stanley, Hall, William James, etc.). — La méthode est, de façon générale, la même que celle de toute psychologie. La matière provient de l'expérience personnelle et de l'observation des autres. Dans ce dernier cas, il y a une double méthode : observer les manifestations religieuses ordinaires (Starbuck), ou les cas extraordinaires (James). — On peut définir la psychologie religieuse : « cette science qui, comme partie spéciale de la psychologie empirique a pour rôle de décrire les manifestations de la conscience religieuse qui se manifestent dans la vie des individus et des peuples, de les ordonner et de les comparer entre elles et avec le reste à l'apologétique, à l'enseignement de la religion.) pp. 633-647. = **9.** — B. STAKEMEIER, O. S. B. *Versuch eines Vergleiches zwischen dem babylonisch-assyrischen und den hebräischen Kontraktwesen.* (I. Les principes qui sont à la base du contrat et ses formalités extérieures : les Hébreux sont dans un état de civilisation inférieure à celui des Babyloniens. — 2. Différentes formes de contrat, chez les deux peuples.) pp. 705-725. — P. JEDZINK. *Evangelium und Wirtschaft.* (L'Évangile enseigne à l'homme à n'être pas l'esclave de l'argent; les riches, selon lui, sont dépositaires de leur richesse, ils doivent la

faire fructifier fidèlement et la faire servir au bien général. La vie économique et l'Évangile se rencontrent, mais, s'ils marchent un moment de concert, l'Évangile ne s'arrête pas là : son but est dans les sphères supérieures.) pp. 726-741. = **10**. — H. GRIMME. *Die jüdische Kolonie von Elephantine in neuer Beleuchtung.* (Les dernières publications de documents provenant d'Éléphantine ont modifié les idées qu'on se faisait à son sujet. S'il est confirmé qu'elle était une colonie militaire, on n'admet plus qu'elle était habitée par des Juifs orthodoxes.) pp. 793-800. — K. ROMEIS, O. F. M. *S. Augustins Bibelstudium und Stellung zur Bibellesung.* (Toute sa vie S. Augustin a étudié la Bible. Il l'appréciait surtout au point de vue édifiant et regardait cette étude comme un des devoirs principaux du prêtre en vue des âmes. S'il dit que sa lecture n'est pas nécessaire aux laïques, il l'entend d'une lecture purement scientifique, et en ce sens que toute la vie chrétienne n'est pas renfermée en cela, qu'elle suppose au contraire des vertus.) pp. 800-811. — F. SAVICKI. *Die irrationale Wurzel des Glaubens.* (S'il est faux, comme l'ont prétendu les protestants et les modernistes, que la foi soit absolument irrationnelle, il n'en est pas moins vrai que des motifs irrationnels puissants sont à la base de la foi.) pp. 811-821.

*** THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 4.** — P. RIESSLER. *Das Alte Testament und die babylonische Keilschrift.* (Dans les chap. 2-11 de la *Genèse,* on trouve des indications suffisantes pour pouvoir affirmer que les livres de l'A. T. ont été d'abord écrits en caractères babyloniens.) pp. 493-504. — G. KRESSER. « *Praecedam vos in Galileam* » *in den Berichten der Palästinapilger.* (Les anciens « Itinéraires » des pèlerins de Palestine suggèrent qu'il faut entendre par ce texte non pas la province de Galilée, mais une colline au-dessus de la vallée de Josaphat, à droite du mont des Oliviers. Cette explication facilite la concordance des Évangélistes.) pp. 505-524. — J. GSPANN. *Der Mensch als Abbild des dreieinigen Gottes.* (Similitudes de la Trinité dans l'homme, soit au point de vue naturel, soit au point de vue surnaturel.) pp. 525-535. — M. GRABMANN. *Mitteilungen über scholastiche Funde in der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand.* (Manuscrits contenant des œuvres de Irnerius, Abélard, Haymon de Faversham, Siger de Brabant, saint Thomas d'Aquin, Hugues de Strasbourg, O. P.) pp. 536-550. — L. GAUGUSCH. *Leben und Wirken des Bruder Bertholds von Regensburg.* (Biographie du célèbre franciscain. Influence de sa prédication; son genre, la culture qu'elle suppose.) pp. 551-568. — BELSER. *Das Johannesevangelium und seine neueste Beurteilung* (fin). (Explication de *Jean,* I, 14-II, 12.) pp. 568-614.

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 3.** — B. DUHM. *Anmerkungen zu den zwölf Propheten, III* (fin). (VII, sur les chapitres I-VIII de Zacharie; VIII, Abdias; IX, Malachie; X, Joël; XI, Habakuk; XII, sur le Deutéro-Zacharie, c'est-à-dire Zacharie IX-XI et XIII, 7-9; XIII, sur le Trito-Zacharie, c'est-à-dire Zacharie

XII, XIII, 1-6, XIV; XIV, Jonas.) pp. 161-204. — K. Albrecht. שֶׁ *in der Mischna.* (Emploi de שֶׁ : I. comme pronom relatif; II. comme conjonction.) pp. 205-217. — W. Lüdtke. *Beiträge zu slawischen Apokryphen.* (1° Sur Ahikar; 2° sur l'Apocalypse de Baruch; 3° l'Ascension d'Isaïe; 4° un apocryphe de Daniel; 5° le catalogue dit d'Anastasios.) pp. 218-335. = 4. — O. Fischer. *Die Chronologie des Priesterkodex und ihre Umgestaltungen.* (Si, d'après les LXX et le Livre des Jubilés, on maintient un deuxième Kaïnan dans la liste des anciens patriarches, si celui-ci engendre à trente ans, et que l'on compte pour des années les jours de la création, on trouve, pour la période qui s'écoule depuis l'origine jusqu'au départ d'Abraham de Haran, c'est-à-dire pour le premier âge du monde, une durée de 2.058 ans $= \frac{12}{2} \times 7 \times 7 \times 7$, ou $42 \times 49$. Les recherches sur la chronologie du Pentateuque samaritain aboutissent à des résultats analogues. Il semble que le Code Sacerdotal prenne 42 ans comme temps moyen d'une génération, et que toute sa chronologie soit fondée sur le nombre sept et ses multiples. Huit tables comparatives.) pp. 241-255. — S. Daiches. *Exegetische Bemerkungen.* (1° Sur Sam. I, 18 a : les mots énigmatiques ללמד, etc., qui ne cadrent pas avec le contexte, doivent être, comme c'est le cas pour plusieurs titres de psaumes, le titre d'un chant connu sur l'air duquel doit se chanter le poème de David; 2° dans le passage II Sam. VI, 13, il s'agit de sacrifices offerts après chaque intervalle de six pas; cela avait une signification mystique; 3° dans II Sam. XXIV, 11, il faut traduire : *Et David se leva de bon matin*, pour écouter Gad, qui était, non un prophète proprement dit, mais un Voyant officiel, pareil aux bâru de Babylone, et recevait les communications d'en haut au lever du soleil.) pp. 256-260. — B. Halper. *The notions of buying and selling in Semitic languages.* (Les deux idées d'acheter et de vendre exprimées par les mêmes mots arabes, lorsque, avant l'usage du numéraire les marchés consistaient en purs échanges de denrées. A ce propos, recherches sur le sens du mot hébreu מוּר et de ses formes dérivées, dans certains passages des Psaumes et des Proverbes.) pp. 261-266. — P. Schwen. *Die syrische Wiedergabe der neutestamentlichen Eigennamen.* (Revue complète des formes des noms propres dans les vieilles versions syriaques. Une colonne contient les formes grecques, une autre celles de la Peschittha, et, au besoin, des versions curétonienne et sinaïtique.) pp. 267-304. — Th. Kluge. *Die Schriften des Alten Testaments und ihre georgischen Uebersetzungen*, pp. 304-307. — P. Thomsen. *Ein Fragment einer Minuskelhandschrift mit hexaplarischen Notizen.* (Notice sur un fragment du II Paral. XXXII, 1 b-15; XXXIII, 11-XXXIV, 1, comme contribution à la préparation d'un catalogue des manuscrits des Septante.) pp. 308-309. — C. Steuernagel. *Zum Passa-Massothfest*, p. 310. — Tacke, Margolis, Cheyne, *Miszellen*, pp. 311-315.

* **ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE.** 4. — E. Dorsch, S. J. *St. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte.* (2e art.). (S. Augustin n'a pas mis en doute

la vérité historique des récits bibliques. Si, dans les ouvrages qui suivent immédiatement sa conversion, composés sous l'influence de S. Ambroise, il recourt très facilement à l'allégorie pour échapper aux difficultés du texte, ce n'est pas qu'il veuille sacrifier la réalité du fait. Comme S. Augustin, S. Jérôme se refuse d'admettre aucune erreur dans la Bible. Pas plus que S. Augustin, en recourant à l'allégorie, il n'abandonne le sens historique des récits. Examen des difficultés provenant de certaines épîtres de S. Jérôme.) pp. 601-661. — H. Wiesmann, S. J. *Der zweite Teil des Buches der Weisheit.* (fin). (Traduction allemande et brèves explications de *Sap.*, XVI, 5 à XIX, 22.) pp. 662-673. — C. Kneller, S. J. *Cyprian und die römische Kirche.* (Montre, d'après un passage de l'épître 59, n. 14, Hartel 683, que, pour S. Cyprien, le principe de l'unité n'est pas seulement la *personne* de S. Pierre, mais l'Église fondée par lui.) pp. 674-689.

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT.** 4. — W. Brandt. *Ein talmudisches Zeugnis von dem Taüfer Johannes?* (Le Hanan dont il est question dans le Talmud babylonien Taanit, fol. 23 b. n'est pas le Baptiste.) pp. 289-295. — M. Goguel. *Le rejet de Jésus à Nazareth.* (D'après la source des Synoptiques cet épisode se présente ainsi: ses compatriotes demandent à Jésus, pour croire en lui, des miracles. Il n'en peut accomplir parce qu'ils ne croient pas. Jean IV, 43-45, 48, connaissait et a utilisé cette source des Synoptiques.) pp. 321-324. — Fr. Dibelius. *Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums.* (Luc qui vivait à Antioche, dès le temps de la première prédication du christianisme, tient ces faits et sans doute aussi quelques-uns de ceux qui lui sont communs avec Marc de la bouche des disciples qui, chassés de Jérusalem à la suite de la mort d'Étienne, vinrent annoncer l'Évangile dans la capitale de la Syrie. Luc plus que Marc mériterait d'être mis au premier plan parmi les évangélistes.) pp. 325-343. — Th. Kluge. *Die georgischen Uebersetzungen des « Neuen Testaments ».* (Donne la liste des éditions et manuscrits géorgiens du N. T. connus jusqu'à ce jour.) pp. 344-350.

*Le Gérant :* G. Stoffel.

*Superiorum permissu.* | *De licentia Ordinarii.*

Imp. Desclée, De Brouwer, et Cie, 41, rue du Metz, Lille

# Ouvrages envoyés a la Rédaction

H. Denziger. **Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.** Ed. 11ª quam paravit Cl. Bannwart, S. J.. Fribourg en B., B. Herder, 1911. In-8°, XXVII-628 p. — 6 fr. 25.

C. Kirch, S. J. **Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae.** *Ibid.*. In-8°, XXX-636 p. — 10 fr.

M. J. Rouët de Journel. S. J. **Enchiridion Patristicum.** *Ibid.*, In-8°. XXIV-888 p. — 12 fr. 50.

Les éditions de l'*Enchiridion* de Denziger mis au point par le P. Bannwart se succèdent avec une rapidité qui marque sa valeur utile. La onzième n'apporte pas grand changement à la précédente. On y trouvera cependant quelques additions : les dernières décisions de la Commission biblique, le décret de Pie X sur la première Communion et le serment antimoderniste. D'autres documents plus anciens ont été ajoutés, mais afin de ne pas changer à nouveau la numérotation de son ouvrage, l'auteur les a donnés en appendice.

S'il a fait des additions, il eût pu, je crois, sans inconvénient, faire quelques suppressions. Pourquoi, par exemple, maintenir (p. 144 et s.) les décisions de Kiersy et de Valence qui se contredisent? La note ajoutée (p. 145) pour expliquer cette divergence ressemble fort à de l'histoire *ad usum Delphini*.

— On ne peut que louer l'initiative du P. Kirch qui a réuni en un volume, composé sur le type du précédent, une série de textes intéressant l'histoire ancienne de l'Église. Il y a grand avantage à mettre l'étudiant en contact avec les sources et à lui permettre ainsi d'étudier de façon plus personnelle et plus approfondie les questions controversées. C'est ce à quoi l'auteur a visé. On pourrait discuter pour savoir si tel document devait être inséré de préférence à tel autre, mais puisqu'il fallait faire un choix, on peut accepter les raisons qui ont guidé dans le cas présent. D'ailleurs les divers types de documents sont représentés : historiens ecclésiastiques et païens, textes de conciles, lettres, actes des martyrs, épitaphes, etc. Ils se rapportent soit à l'histoire générale, soit à l'histoire des institutions, soit enfin à l'histoire du dogme.

— Un troisième *Enchiridion* vient de paraître. Il est consacré aux Pères et écrivains ecclésiastiques considérés surtout au point de vue doctrinal. L'auteur a eu pour but dans ce travail de fournir aux étudiants des citations moins maigres que celles des manuels de théologie : il vise à établir plus largement la preuve dite de tradition. Ici encore, comme dans le cas précédent et pour les mêmes motifs, on ne peut que louer l'intention. Pourtant, il faut le remarquer aussi, la réalisation était plus difficile. Faire des coupures dans un traité doctrinal, c'est une œuvre pleine de risques, car on s'expose à ne donner l'idée de l'auteur que sous une forme amoindrie, quand elle n'est pas faussée.

Le rédacteur du présent *Enchiridion* a-t-il échappé à ce péril, est-il parvenu à faire œuvre tout à fait objective? Je n'oserais l'affirmer, après le contrôle que j'ai fait de quelques extraits, du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* de S. Augustin, par exemple, et de ceux empruntés à S. Prosper. Pourquoi dans le premier cas ne pas citer I, 2, 15-16 plus importants pour l'idée générale de S. Augustin que ce qui précède ; pourquoi dans S. Prosper se borner à tel ou tel traité de préférence à d'autres qui rendraient peut-être une autre note?

D'ailleurs tant que les citations partielles ne seront pas reliées par une analyse continue du livre auquel on les a empruntées, il n'y a plus de contexte et le sens des passages cités peut difficilement être établi de façon exacte. Il est vrai qu'avec de telles exigences on arrive à mettre en doute la valeur de l'argument lui-même dit de tradition, du moins tel qu'il est communément présenté. Mais ceci soulève trop de questions pour l'instant.

F.-J. Hurtaud. **La Vocation au Sacerdoce.** Paris, J. Gabalda, 1911. In-12. 453 p. — 4 fr.

Personne, parmi les théologiens, ne conteste que, pour aspirer au sacerdoce, il soit nécessaire d'y être appelé par Dieu, ni, conséquemment, qu'avant de se présenter à l'imposition des mains et recevoir l'investiture officielle, il faille s'assurer de l'appel de Dieu. Éternellement, Dieu a déterminé ceux qu'Il réservait pour le ministère de l'autel. Mais à quels signes reconnaître la manifestation temporelle de ce décret divin éternel? Jusqu'ici l'on pensait que l'Esprit de Dieu livrait le secret du Père dans *l'appelé lui-même* en orientant sa *volonté* vers le sacerdoce, et en développant en lui toutes les aptitudes requises à cet effet. Or il paraît — c'est M. Lahitton qui l'a annoncé aux théologiens avec un certain fracas — que cette antique et commune opinion est une grosse et pernicieuse erreur, du pur subjectivisme, et, malgré sa vénérable antiquité, une manière de modernisme. « La vocation sacerdotale, dit-il, n'existe dans un sujet » qu'après qu'elle y a été apportée du dehors par l'appel légitime des Pasteurs de l'Église ». *Du*

*dehors*, quelle trouvaille, et comme, tout de suite, ce mot caractérise bien le système! Il est la condamnation pure et simple de la *vocation intérieure*, de celle qu'on a toujours considérée comme la vraie vocation, et rejette à l'arrière-plan, comme inutiles et dangereux, tous ses éléments constitutifs, tels que l'attrait, les aptitudes, les dispositions.

Il faut savoir gré au R. P. Hurtaud d'avoir entrepris de remettre au point la question, et, ce qui vaut mieux, d'y avoir pleinement réussi. Sous sa plume à la fois claire et incisive, les mots reprennent vite leur sens théologique qu'ils semblaient avoir perdu dans les livres délayés de M. Lahitton. Les idées à leur tour s'éclaircissent, et s'enchaînent les unes aux autres irrésistiblement. Je n'ai pas la prétention de résumer ici un ouvrage qu'il faut lire entièrement pour se laisser pénétrer par la saveur de saine théologie qui s'en dégage. Mais je voudrais tout au moins signaler l'idée centrale que ne paraissent pas avoir toujours bien suivie ceux qui s'en sont occupés, soit pour la combattre, soit pour l'approuver. La voici. Il ne saurait y avoir de vocation dans *l'appelé*, s'il n'y a pas en lui de vouloir, ou de désir formel du sacerdoce. C'est là l'élément *spécifique* de la vocation sacerdotale. D'autre part, — l'analyse psychologique le démontre, — un pareil vouloir ne peut exister qu'à certaines conditions indispensables, comme de connaître *objectivement* en quoi consiste le sacerdoce, et de posséder *subjectivement* les aptitudes intellectuelles et les dispositions morales nécessaires à la réalisation de ce vouloir. Or, qui oserait soutenir que ce *vouloir* et ces *aptitudes* ne sont pas, dans *l'appelé*, des grâces de Dieu et comme la manifestation temporelle et sensible de son décret éternel et immanent? Ainsi envisagée, la vocation intérieure est donc bien *réelle*, et elle est *reconnaissable* à des signes certains.

S'ensuit-il qu'elle donne à l'appelé un *droit* au sacerdoce? Non pas, et tout le monde est d'accord pour reconnaître, au contraire, que la vocation sacerdotale est *gratuite*. Mais sa gratuité ne s'oppose pas à sa réalité, et de ce qu'elle n'est pas un *droit* au sacerdoce, il ne s'ensuit pas que les représentants officiels de l'Église n'aient pas le *devoir* d'en tenir rigoureusement compte. La *vocation intérieure* appelle la *vocation extérieure* Mais il serait dangereux de soutenir, avec M. Lahitton, que celle-ci *donne* celle-là, la *crée*, et la *remplace*. A l'Église de *juger* de la réalité d'une vocation sacerdotale par les dispositions de l'appelé. « Mais si ces dispositions ne signi- » fient *officiellement* la vocation divine que par l'appel de l'évêque, il faut dire aussi que l'appel » de l'évêque, sans ces dispositions qu'il suppose, ne signifie pas *réellement* la vocation divine ». Aussi bien, continue le P. Hurtaud, « ne dirons-nous point avec M. Lahitton qu'un candidat « appelé par l'Évêque peut et doit se dire toujours qu'il est appelé de Dieu ». Non! si l'évêque » s'est trompé sur les dispositions du sujet, — et l'on accorde qu'il n'est pas infaillible; — si, » ce qui est plus rare et plus grave, il a voulu se tromper, — et on l'admet comme possible, — un » candidat ainsi appelé par le pasteur, même légitime, n'est pas *réellement* appelé par Dieu » Mais, en vertu de la *chose jugée*, il sera considéré comme appelé par Dieu, si l'on n'a pas » conscience de l'erreur commise. » L'appel canonique n'est donc de soi qu'une consécration *officielle* d'une vocation intérieure préexistante. Par lui, nous passons de l'ordre moral à l'ordre légal. Et de ce que ces deux ordres sont appelés à s'harmoniser, il ne s'ensuit pas qu'on doive les confondre, et encore moins les identifier.

Telle est, ramenée à ses traits essentiels, la thèse défendue par le R. P. Hurtaud. Elle aurait dû attirer davantage l'attention des théologiens. Ceux qui ont daigné s'en occuper se sont contentés d'ergoter autour, en voulant ramener la question à une querelle de mots. Il y a autre chose. Est-ce parce qu'il s'en est aperçu que M. Lahitton, toujours si prompt à la riposte, n'a pas répondu? Au fait, on ne voit pas bien ce qu'il pourrait répondre. Nous attendrons.

M. S. GILLET, O. P.

Mgr J.-A. CHOLLET. **Les Enfants : Questions du temps présent.** Paris, Lethielleux, s. d. (1911). In-12, 200 pages. — 2 fr.

Les enfants sont-ils responsables? A qui appartient l'enfant? Telles sont les deux principales questions auxquelles répond Mgr Chollet dans cet ouvrage. Ces deux chapitres sont suivis d'une *Lettre pastorale sur l'âge d'admission des enfants à la première communion*, d'un Mandement, et d'une lettre-circulaire au clergé de Verdun. Mgr Chollet, après avoir rappelé les principes de théologie morale relatifs à la responsabilité, en fait l'application à l'enfant. Voici sa conclusion. « La responsabilité de l'enfant commence, pour certaines fautes, vers l'âge de sept ans; elle » est entière à l'âge de la communion solennelle. Il faut placer entre ces deux âges, l'appari- » tion des responsabilités successives qui concernent les préceptes de la loi positive, en particulier » la défense de livres mauvais, et ceux de la loi naturelle et divine, en particulier la prohibition » de l'école mauvaise. C'est au confesseur à suivre l'évolution de la moralité de l'enfant, à la » provoquer et à la diriger... et quand ses efforts sont vains, à s'armer des sévérités néces- » saires. » (pp. 53-54). Le chapitre consacré à l'étude des droits réciproques des parents, de l'Église et de l'État en matière d'enseignement est, sinon le plus neuf, du moins le plus clair. Les conclusions comme les principes rappelés par l'auteur y sont mis en pleine valeur. Il faut remercier Mgr Chollet d'avoir su s'arracher aux préoccupations absorbantes de l'administration de son diocese pour mettre son talent et sa plume au service des questions actuelles les plus graves et les plus irritantes, et d'avoir attiré sur elles l'attention des esprits réfléchis. Ceux-ci trouveront dans son travail ample matière à réflexion, et peut-être à discussion. Même s'ils ne partagent pas toutes les idées de l'auteur, ils devront lui savoir gré de sa franchise et de sa fermeté en un temps où il paraît si difficile à chacun, sur des questions aussi délicates et brûlantes d'actualité, de prendre ses responsabilités.

M. S. GILLET, O. P.

M. A. JANVIER. **Exposition de la morale catholique. Morale spéciale. I. La Foi.** Carême 1911. Paris, Lethielleux, s. d. (1911). In-8° de 440 p. — 4 fr.

Le nouveau volume de conférences que publie M. le chanoine Janvier est consacré à l'étude de la foi dans son objet et les principaux actes qu'elle exige du fidèle. Objet de la foi, caractère raisonnable de la foi, raisons de croire au fait de la révélation, rapports des formules dogmatiques avec l'objet de la foi, stabilité et progrès du dogme, le docteur infaillible de la foi, tels sont les sujets traités dans les six premières conférences. Dans la retraite pascale, l'éminent orateur analyse la nature de l'acte de foi, la nécessité de faire des actes intérieurs de foi, les qualités de l'acte de foi, l'obligation de confesser sa foi, les faits divins qui confirment notre foi au mystère de la Passion, montre ce qu'il faut croire dans le mystère de l'Eucharistie.

L'ouvrage de M. le chanoine Janvier ne le cède en rien à ses devanciers. On y retrouve cette sûreté doctrinale parfaite, cette extrême lucidité d'exposition, cette fidélité scrupuleuse à la pensée de saint Thomas d'Aquin. Ajoutons que la solidité du fond n'entrave point les mouvements d'une éloquence au souffle profondément apostolique et chrétien.

R. P. Thomas a Vallgornera. O. P. **Mystica theologia divi Thomæ**. Ed. 3ª curante Fr. J. J. Berthier. O. P. Turin, P. Marietti. 1911. 2 vol. in-8°, xxxi-608, 558 pages. — 12 fr.

L'ouvrage du théologien espagnol Thomas de Vallgornera (+ 1670) compte parmi les meilleurs traités de mystique. Il se fait remarquer par la solidité de la doctrine, empruntée presque complètement à S. Thomas d'Aquin, la variété des questions qu'il aborde, l'ampleur de l'exposition et la clarté de la rédaction. Cette réimpression, due au T. R. Père Berthier, O. P., qui avait déjà publié à nouveau cet ouvrage en 1890, sera utile à tous les directeurs d'âmes, à tous les prêtres.

Eusèbe. **Histoire ecclésiastique**. Livres v-viii, texte grec et traduction française par S. Grapin. Paris, A. Picard, 1912. In-12, 561 p. — 5 fr.

M. Grapin vient de donner le second volume de la traduction d'Eusèbe ; un troisième et dernier, contenant l'introduction et les tables, le suivra prochainement. On sait que le texte grec publié en face de la traduction française est celui de l'édition critique donnée en 1903 par Schwartz, dans la collection de l'Académie des Sciences de Berlin. L'auteur a visé à donner une traduction « aussi littérale que possible ». Il y a inséré les titres des chapitres que, suivant l'usage ancien, Eusèbe avait placés en tête de chaque livre. Un appendice comprend des notes critiques, philologiques, historiques qui aident à l'intelligence du texte ; sous une forme condensée, elles contiennent d'utiles renseignements.

A. Dufourcq. **Histoire de l'Église du IIIe et XIe siècle. II. Le Christianisme et les Barbares.** *(L'avenir du Christianisme, 1re P. : Le Passé chrétien, V.)* 3e édition refondue. Paris, Bloud, 1911. In-16, 351 p. — 3 fr. 50.

J'ai déjà signalé à plusieurs reprises et loué, comme il convenait, l'œuvre à laquelle M. Dufourcq vient d'ajouter un nouveau volume. Celui-ci traite du moyen âge, plus exactement du christianisme et des Barbares durant la période qui va du Ve au XIe siècle. L'auteur y passe en revue l'œuvre de la papauté, des évêques, des moines ; il retrace les travaux des missionnaires au milieu des foules demeurées idolâtres, montre l'organisation des paroisses rurales, du culte, spécialement de celui des martyrs, le développement des pèlerinages et de la vénération des reliques. L'œuvre de Charlemagne est longuement étudiée. On trouvera également, pour chacune des périodes, l'exposé des doctrines de la pensée chrétienne. Sur ce point quelques inexactitudes ont échappé à l'auteur. J'en signale une, ici, qui est particulièrement choquante : il affirme (p. 239, note), que Ratramne nie la conversion dans l'Eucharistie. Cet écrivain n'est pas un pur symboliste et, chez lui, *spirituel* ne s'oppose pas à *réel*. Il suffit de lire attentivement son ouvrage pour se rendre compte de sa vraie doctrine.

L. David et P. Lorette. **Histoire de l'Église**. Paris. Bloud. 1910. In-12. xiii-285 pages. — 3 fr.

Ce n'est pas une tâche aisée de rédiger un manuel d'histoire de l'Église, à l'usage des élèves de l'enseignement secondaire, et je n'oserais pas dire que MM. David et Lorette y ont pleinement réussi ; mais, du moins, leur travail est en progrès sensible sur ce que nous avions jusqu'ici. Bien au courant des questions, les auteurs exposent largement les points principaux de cette histoire, se gardant de tomber dans une sécheresse rebutante. A l'occasion, ils ont fait des citations bien choisies, qui mettent de la variété dans le récit, et ajoutent à l'autorité de leur rédaction personnelle. Ajoutons, ce qui n'est pas chose négligeable, que l'ouvrage, relié en toile, se présente sous un aspect soigné.

J. Guiraud. **Histoire partiale, Histoire vraie**. I. Des origines à Jeanne d'Arc. Paris G. Beauchesne, 1911. In-12, xxiv-410 p. — 3 fr. 50.

M. Guiraud était tout indiqué pour réaliser l'œuvre dont il publie le premier volume. Professeur d'histoire à l'Université de Besançon, auteur d'ouvrages qui font autorité, catholique fervent, il pouvait juger avec compétence les productions historiques que l'État veut imposer aux enfants des écoles et que les évêques interdisent.

Une Introduction montre les défauts généraux qui vicient ces travaux d'une rédaction hâtive, parfois même inintelligente. Les auteurs font preuve d'ignorance des vraies méthodes historiques, d'une partialité révoltante ; ils portent contre l'Église des jugements haineux et manifestent une adoration fétichiste envers la Révolution et la Troisième République. Chacun des trente chapitres qui suivent a pour but de mettre au point, selon l'« histoire vraie », les affirmations d'une « histoire partiale », sur autant de questions séparées se plaçant, chronologiquement, des origines à Jeanne d'Arc. Toutes ces études mériteraient une mention; qu'il suffise de noter spécialement celles qui ont trait à l'instruction et à l'état économique du moyen âge, aux Croisades et à l'Inquisition. Quelques affirmations de détail pourraient être contestées, mais cela n'atteint pas la valeur de l'ensemble. C'est un livre à répandre.

A. Delplanque. **Fénelon et ses Amis**. Paris, J. Gabalda, 1910. In-12, IV-332 p. — 3 fr. 50.

« On m'a conseillé, dit l'auteur, de détacher de l'ouvrage *Fénelon et la doctrine de l'amour pur*, certaines parties plus accessibles et d'un intérêt plus général, de quoi faire un livre sur Fénelon intime et l'amitié chez Fénelon ». On ne peut que se réjouir de voir réalisé ce dessein car il en est résulté un délicieux petit livre où nous voyons un Fénelon sans apprêt, fidèle à ses amis, directeur tour à tour austère et tendre, écrivain charmant, qui ne craint pas à l'occasion le badinage et la douce plaisanterie.

L. Fonck. **Le travail scientifique. École pratique.** Adapté de l'allemand par J. Bourg et A. Decisier. Paris, G. Beauchesne, 1911. In-16, 223 p. — 2 fr. 50.

L'ouvrage du P. Fonck a été bien accueilli dès son apparition (1908). Incontestablement il rendra des services aux débutants en leur donnant, de façon précise, les renseignements théoriques et pratiques dont ils ont besoin pour choisir et mener à bien un travail scientifique. L'adaptation française est encore en progrès sur l'original allemand et plus conforme aux besoins du milieu auquel il est destiné.

Toutefois, il est bon de le rappeler, cet ouvrage, quoique très utile, ne dispensera pas d'étudier les manuels de méthodologie propres à chaque science.

P. V. Charland, O. P. **Madame saincte Anne et son culte au moyen âge.** Tome I. Paris, A. Picard, 1911. In-8°, 350 p. — 8 fr.

Depuis longtemps déjà, le Père V. Charland étudie le culte de « Madame saincte Anne », la patronne vénérée des Canadiens. Il recueille le résultat de ses recherches dans le présent ouvrage, dont le premier volume, seul, a paru.

L'annonce d'un travail aussi considérable sur un pareil sujet, et limité à l'époque du moyen âge, surprend d'abord. On s'étonnera moins après l'avoir parcouru. L'auteur a réuni, semble-t-il, tout ce qu'on possède actuellement en la matière, et il l'a recueilli à travers des publications multiples ou même des inédits : son ouvrage est vraiment une *somme* sur le culte de sainte Anne.

Après un chapitre préliminaire traitant du culte et de la liturgie en général, du mode suivant lequel dévotions et culte se sont propagés dans l'Église, le premier volume étudie « Madame saincte Anne et son culte en Orient ». L'auteur passe en revue successivement les monuments littéraires, prose et hymnes, puis les documents liturgiques : ménées, synaxaires, etc. Le travail témoigne d'une érudition considérable et de bon aloi. Quelques principes d'interprétation seraient contestables, ou du moins devraient être mis au point. Le tout est rédigé avec une verve familière qui excite l'attention, mais nuit parfois à la clarté. Avec plus de sobriété, on eût pu éviter bien des longueurs inutiles et mettre davantage en relief les mérites réels de cet ouvrage.

F.-A. Vuillermet. **Le suicide d'une Race.** Paris, Lethielleux, s. d. [1912]. In-12, 440 p. — 3 fr. 50.

Voici un livre courageux et, il faut le dire de suite, bienfaisant malgré l'angoissante douleur dont on est saisi à sa lecture. Il procède d'une haute et patriotique inspiration, mieux encore d'un sens juste de l'apostolat qui ne peut plus garder le silence sur une des plaies les plus graves dont souffre notre pays de France et qu'il faut à tout prix panser. « La France se meurt, et elle s'en va vers le tombeau, comme s'en vont tous ceux que dévore la terrible phtisie. » Le mal qui la ronge, c'est le fléau de la dépopulation « Plus de cercueils que de berceaux ! » La stérilité volontaire tarit peu à peu les sources de la patrie, et les perspectives les plus sombres s'ouvrent aux regards perspicaces, des économistes, des sociologues, des chrétiens surtout qui n'ont pas perdu le sens des grands devoirs de la paternité et de la maternité.

Trois parties dans ce livre douloureux : I. *Le fait et ses conséquences.* — II. *Les Causes.* — III. *Les Remèdes.* — *Le Fait*, qui l'ignore ? Il faut pourtant le décrire, tant nous sommes aveugles, tant nos intérêts et nos passions nous empêchent d'en voir la gravité. M. Vuillermet s'y emploie courageusement, sans rien cacher de sa terrible brutalité. N'ayez pas peur de lire ces pages et de constater « la glissade vers l'abîme ». Puis, suivez l'auteur dans l'étude qu'il fait des *Causes :* l'intempérance, la désorganisation de la famille, la peur de l'enfant, l'influence des doctrines perverses. Vous y apprendrez bien des choses que vous ignoriez peut-être, que vous devez connaître. Tous peuvent trouver là de quoi préciser en eux le sentiment des justes responsabilités, afin de l'éveiller chez ceux qui l'ont perdu. — Mais lisez et méditez les *Remèdes.* Que de leçons éminemment pratiques, humaines et chrétiennes, vous trouverez dans ces chapi-

tres ! Nous ne les dégagerons pas ici, car nous ne voulons pas dispenser le lecteur de recourir à l'ouvrage lui-même.

D'aucuns critiqueront peut-être l'auteur d'avoir osé étaler ainsi nos misères. Ils auraient grand tort. Ce livre doit être lu sans préjugés, dans le calme et la méditation que réclament les grandes causes. Tant pis pour ceux qu'une fausse pruderie arrêterait au seuil de ces pages ; les esprits sérieux et réfléchis remercieront M. Vuillermet d'avoir dénoncé le mal, d'en avoir indiqué les causes et les remèdes. Et s'ils sont attristés, — ils doivent l'être, — de la gravité du fléau, qu'ils aillent jusqu'au bout du volume, jusqu'à la dernière page, où ils entendront le cri de l'espoir, l'appel émouvant de notre France bien-aimée. L'apôtre ne met à nu nos blessures que pour leur appliquer le baume qui doit les guérir. Il ne se résigne à faire souffrir le malade que parce qu'il a la conviction de lui être utile. Écoutons, tous, le cri de la patrie : « *Donnez-moi des enfants, ou je meurs.* » — Oui, « si tous, prêtres, législateurs, hommes d'œuvres, pères de famille, nous faisons tout notre devoir, nos fiers ancêtres n'auront pas à rougir de nous et nous pourrons nous présenter devant la postérité le front haut. »

J'ai dit que c'était là un livre courageux, j'ajoute : c'est une bonne et bienfaisante action. Lisez et faites lire. M. BARGE, O. P.

R. P. CESLAS RUTTEN, O. P. **Petit Manuel d'Études sociales.** Gand, imprimerie Het Volk, 16, rue du Lac. In 8° carré. 151 pages. — 2 fr.

Nul mieux que le R. P. Rutten n'était désigné pour offrir aux jeunes gens ce guide précieux qui s'intitule modestement *Petit Manuel d'études sociales.* Il comprend trois parties : I. Les études nécessaires pour tous. II. Les études nécessaires aux spécialistes. III. Conseils aux jeunes laïques et au jeune clergé. — Nous ne connaissons pas de Vade-mecum plus pratique et plus complet de l'homme d'action. Les jeunes gens et les jeunes prêtres qui veulent s'initier aux études et aux œuvres sociales ne trouveront nulle part aiguilleur plus sûr, plus averti, plus judicieux. L'autorité et la compétence de l'auteur, Docteur en sciences sociales et politiques, Secrétaire général des Unions professionnelles chrétiennes de Belgique, donnent à son travail une valeur supérieure. Ce sont là conseils d'un homme du *métier*, d'un spécialiste qui a fait ses preuves. On ne saurait convier la jeunesse à entendre leçons plus profitables et plus actuelles. C'est aux séminaristes, aux étudiants de nos facultés, aux membres des cercles d'études que ce petit livre doit être spécialement recommandé. Il mérite la plus large diffusion chez les jeunes de ce temps qui veulent briser l'individualisme égoïste et vivre un peu pour les autres. M. B.

C. CHESNELONG. **Discours. La liberté de l'enseignement.** Paris, Bloud. 1910. In-8°, 632 pages. — 6 fr.

Ce volume comprend les discours parlementaires de Charles Chesnelong sur l'Enseignement, de 1867 à 1897. Ils ont été classés d'après le sujet dont ils traitent : enseignement primaire, enseignement des jeunes filles, enseignement supérieur, interpellations diverses.

En parcourant ces pages nourries de doctrine et animées par l'éloquence, le lecteur, sans doute, revivra les luttes passées, mais de plus trouvera là des arguments utilisables dans les discussions actuelles. C'est donc, malgré les apparences, un livre d'actualité.

J. MARIE. **Petit lexique hébreu-français comprenant les mots hébreux les plus usuels.** Paris, J. Gabalda, 1912. In-8°, III-44 pages.

B. WISNER BACON. **Jesus the Son of God or Primitive christology.** Londres, H. Frowde, 1911. In-8°, 101 pages. — 6 sh.

E. RIGNANO. **De l'Attention. I. Contraste affectif et unité de conscience.** (Extrait de « *Scientia* », X (1911), pp. 165-190. Bologne, N. Zanichelli, 1911. In-8°.

J. HILD. **Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus.** Fribourg (Bade), Herder, 1911. In-8°, XX-188 pages.— 3 m. 60.

H. HEIMSOETH. **Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz.** Première partie. Giessen, A. Töpelmann, 1912. In-8°, 192 pages (*Philosophische Arbeiten. VI, 1.*) — 5 mk. 50.

R. AIGRAIN. **Quarante-neuf Lettres de Saint Isidore de Péluse.** Edition critique de l'ancienne version latine contenue dans deux manuscrits du Concile d'Éphèse. Paris, Alph. Picard, 1911. Grand in-8°, 95 pages.

Ant. JIRKU. **Die Daemonen und ihre Abwehr im Alten Testament.** Leipzig, A. Deichert, 1912. In-8°, VIII-100 pages. — 2 mk. 40.

W. ELERT. **Die Religiositaet des Petrus.** Ein religionspsychologischer Versuch. Ibidem, 1911. In-8°, 82 pages. — 1 mk. 50.

P. O. Moe. **Paulus und die evangelische Geschichte.** Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der Evangelien. Ibidem, 1912. In-8°, x-222 pages. — 4 mk. 50.

A. Largent. **Le Cardinal B.-M. Langénieux, Archevêque de Reims. Sa Vie et ses Œuvres.** Paris, J. Gabalda, 1911. In-8°. vi-376 pages. — 6 fr.

L. Salvatorelli. **Il Significato di « Nazareno ».** Extrait de *La Cultura Contemporanea*, t. III (1911). Rome. libreria editrice romana, 1911. In-8°. 40 pages. — 1 fr. 50.

Fr. Wenck. **Spirito e Spiriti nel Nuovo Testamento.** Ibidem, 1911. In-8°. 28 pages, 0 fr. 75.

E. Rignano. **Upon the Inheritance of Acquired Characters. A Hypothesis of Heredity, development and Assimilation.** Authorized english translation by B. C. H. Harvey. Chicago, the Open Court Publ. C°, 1911. In-8°, 413 pages. — 12 sh. 6.

R. P. Boulay. **Prêtre et Pasteur ou Grandeurs et Obligations du Prêtre.** Extraits des ouvrages du B. Jean Eudes. Paris, P. Lethielleux, s. d. (1911). In-12, xii-552 pages. — 3 fr. 50.

H. Berr. **La synthèse en Histoire.** Essai critique et théorique. Paris, F. Alcan, 1911. In-8°, xvi-272 pages, de la « *Bibl. de phil. contemporaine* ». — 5 fr.

H. Engert. **Teleologie und Kausalität. Ein Grundproblem der Geschichtsphilosophie.** Heidelberg, C. Winter, 1911. In-8°, 50 pages. — 1 mk. 40.

W. Kinkel. **Idealismus und Realismus.** Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1911. In-16, 112 pages de la Coll. « *Wege zur Philosophie* », 3. — 1 mk. 50.

P. Natorp. **Philosophie. Ihr Problem und ihre Problem. Einführung in den kritischen Idealismus.** Ibidem, 1911. In-16, 172 pages, de la même coll., 1. — 2 mk. 40.

G. W. Fr. Hegel. **Grundlinien der Philosophie des Rechts.** Hrsg. von G. Lasson. Leipzig, F. Meiner, 1911. In-8°, xcv-380 pages, de la « *Philosophische Bibliothek* », 124. — 5 mk. 40.

P. Deussen. **Jakob Boehme. Ueber sein Leben und seine Philosophie.** 2e édition. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911. In-8°, iv-50 pages. — 1 mk. 50.

J. Guttmann. **Kants Begriff der objektiven Erkenntnis.** Breslau, M. et H. Marcus, 1911, In-8°, 276 pages. — 8 mk. 60.

A. Wernicke. **Kants kritischer Werdegang als Einführung in die Kritik der reinen Vernunft.** Braunschweig, J. H. Meyer, 1911. In 8°, viii-114 pages.

G. Gentile. **Bernardino Teletio con Appendice bibliografica.** Bari, J. Laterza, 1911. In-16, 150 pages. — 2 fr. 50.

G. Bertoni. **Il canzoniere provenzale di Bernart Amoros.** Fribourg (Suisse). O. Gschwend, 1911. 2 vol. in-8°, xxxi-489 et 181 pages, des « *Collectanea Friburgensia* », nouv. série, XI et XII. 12 fr. 50 et 5 fr.

G. Del Vecchio. **Il fenomeno della Guerra e l'idea della Pace.** 2e édition. Turin, Bocca, 1911, In-8°, 100 pages. — 3 fr.

Ch. Sentroul. **Kant und Aristoteles.** Ins Deutsche übertragen von L. Heinrichs. Kempten et Munich, G. Kösel. In-8°, xvi-368 pages. — 6 mk.

S. Ritter. **Un umanista teologo : Jacobo Sadoleto (1477-1547).** Rome, Fr. Ferrari, 1912. In-8°, viii-184 pages. — 4 fr.

REINHOLD. **Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Iena**, gelieferten Elementar-Philosophie von G. E. SCHULZE. Besorgt von A. LIEBERT. Berlin, Reuther et Reichard, 1911. In-8°, XVIII-351 pages, des « *Neudrucke seltener philosophischer Werke* », hrsg von der Kantgesellschaft, I. — 5 mk.

NORMAN ANGELL. **Die Grosse Täuschung**. Eine studie über das Verhältnis zwischen Militärmacht und Wohlstand der Völker. Aus dem Englischen übersetzt. 3e mille. Leipzig, Dieterich. 1910. In-8°, XVI-297 pages.

NORMAN ANGELL. **La grande Illusion**. (Traduction française du précédent). Paris. Hachette, 1910. In-16, XX-331 pages.

V. CATHREIN, S. J. **Philosophia moralis in usum scholarum.** 8e éd. Fribourg (Bade), B. Herder, 1911. In 8°, XVIII-520 pages. — 6 fr.

B. BOEDDER, S. J. **Theologia naturalis sive Philosophia de Deo in usum scholarum.** 3e éd. Ibidem. 1911. In-8° XIV-415 pages. — 5 fr. 25.

A. L. M. NICOLAS. **Le Chéïkhisme. Fasc. III. La Doctrine.** Extrait de la *Revue du Monde Musulman*. Paris, E. Leroux, 1911. In-8°, 70 pages.

ID. **Essai sur le Chéïkhisme. IV : La Science de Dieu.** Paris, P. Geuthner, 1911. In-16, LII-97 pages.

ID. **Seyyèd Ali Mohammed, dit le Bab. Le Béyan Persan.** Traduit du Persan. Tome Ier. Ibidem, 1911. In-16, XXXII-148 pages.

ABBÉ J. FONTAINE. **Le Modernisme Social. Décadence ou Régénération.** Paris, P. Lethielleux (1911). In-8°, XII-488 pages.

L. BOTTI. **L'Infinito.** Gênes, A. F. Formíggini. 1912. Gr. in-8°; 531 pages, de la « *Biblioteca di Filosofia e di Pedagogia* ». — 6 fr.

L. G. LÉVY. **Maïmonide.** Paris, F. Alcan, 1911. In-8°, 285 pages, de la Coll. « *Les grands Philosophes* ». — 5 fr.

L. DUGAS. **L'Éducation du caractère.** Ibidem. 1912. In-8°, XI-258 pages, de la « *Bibl. de Phil. contemporaine* ». — 5 fr.

J. NOVICOW. **La Morale et l'Intérêt dans les rapports individuels et internationaux.** Ibidem, 1912. In-8°, 241 pages, de la même coll. — 5 fr.

J. GAY. **Le Mouvement démocratique et les catholiques français de 1830 à 1880.** Paris, Bloud, 1901. In-16, 64 pages de la coll. « *Science et Religion* ». — 0 fr. 60.

DOM J. BAUDOT, O. S. B. **Le Missel Romain. Ses origines, son histoire.** Ibidem. 1912. In-16, 128 pages, de la même coll. — 1 fr. 20

ABBÉ CRISTIANI. **Prescience divine et Liberté humaine.** Ibidem, 1911. In-16. 72 pages, de la même coll, — 0 fr. 60.

DR. LAVRAND. **Hystérie et Sainteté.** Ibidem, 1911. In-16, 127 pages, de la m. coll. 1 fr. 20.

S. VINCENT DE PAUL. **Lettres choisies pnbliées par** P. COSTE. Ibidem, 1911. In-16, 64 pages, de la m. coll, — 0 fr. 60.

MASCARON. **Sermons inédits publiés par** E. GRISELLE. Ibidem. 1911. In-16. 61 pages. de la m. coll. — 0 fr. 60.

Mlle JULES SIMON. **La Vie de l'ouvrière.** Préface de M. Étienne LAMY. Ibidem, 1911. In-16, 64 pages. — 0 fr. 60.

F. CHARPENTIER. **Jacques Cathelineau, le Saint de l'Anjou.** Ibidem, 1911. In-16, 63 pages, de la même coll. — 0 fr. 60.

Ch. de KIRWAN. **Bible et Science. Terre et Ciel.** Ibidem, 1911. In-16, 64 pages, de la même coll. — 0 fr. 60.

E.-B. ALLO, O. P. **La Paix dans la Vérité. Étude sur la Personnalité de Saint Thomas d'Aquin.** Ibidem, 1911. In-16, 63 pages, de la même coll. — 0 fr. 60.

J.-M. VERWEYEN. **Philosophie und Theologie im Mittelalter. Die historischen Voraussetzungen des Anti-Modernismus.** Bonn, Fr. Cohen, 1911. In-8°. 136 pages. — 2 mk. 50.

CORNELII A LAPIDE, S. J. **Commentaria in omnes sancti Pauli Epistolas.** Tome II. Turin, P. Marietti, 1911. In-8°, 608 pages.

G. AMENDOLA. **Maine de Biran.** 4 Conférences. Florence, Casa editrice italiana, 1911, In-16, 127 pages. — 0 fr. 95.

K. SCHULTE. **Das Verhältnis von Notkers Nuptiae Philologiae et Mercurii zum Kommentar des Remigius Antissiodorensis.** Münster i. W., Aschendorff, 1911. In-8°, 120 pages, de « *Forschungen und Funde* », hrsg. von FR. JOSTES, III. 2. — 3 mk.

O. RENZ. **Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin.** Ibidem, 1911. In-8°, 240 pages, des « *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters* » X, 1, 2. — 7 mk. 75.

J. FISCHER. **Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury.** Ibidem, 1911. In-8°, 86 pages, de la même coll., X. 3. — 3 mk.

J. GUTTMANN. **Die Philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli.** Ibidem, 1911. In-8°, 70 pages, de la même coll., X, 4. — 2 mk. 50.

H. BAUER. **Die Psychologie Alhazens auf Grund von Alhazens Optik.** Ibidem, 1911. In-8°, VIII-73 pages, de la même coll., X, 5. — 2 mk. 75.

B. A. BAKER. **Vers la Maison de Lumière. Histoire d'une conversion.** Traduit de l'anglais par un Bénédictin de Solesmes. Préface de DOM CABROL. Paris, Gabalda, 1912. In-16, XXIV-297 pages. — 3 fr. 50.

J. HERGENRÖTHER (CARD.) **Handbuch der Allgemeinen Kirchengeschichte.** Neu bearbeites von J. P. KIRSCH. 5e édition. Tome I. Fribourg (Bade), B. Herder, 1911. Gr. in-8°. XIV-748 pages, de la « *Theologische Bibliothek* ». — 11 mk. 40.

B. BARTMANN. **Lehrbuch der Dogmatik.** 2e édition, Ibidem, 1911. Gr. in-8°, XX-861 pages, de la même coll. — 14 mk.

J. CREUSEN, S. J. **Tabulae Fontium Traditionis christianae (ad annum 1563).** Ibidem, 1911. Gr. in-8°, 8 tabl.

E. LASK. **Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre.** Tubingue, J. C. B. Mohr, 1911. Gr. in-8°, VIII-276 pages. — 6 mk.

A. DETILLIEUX. **Essai d'Apologétique intégrale. La Religion expliquée à un incrédule** instruit par plusieurs théologiens. Tome I. Bruxelles, libr. de l'Action catholique, 21, rue de l'Industrie, 1912. In-8°, 500 pages. — 4 fr.

E. ROUPAIN. **Leçons et Lectures d'Apologétique. La vraie Religion.** Paris et Tournai, Casterman, 1912. Gr. in-8°, 672 pages. — 6 fr.

Imprimé par Desclée, De Brouwer & Cie, 41, rue du Metz, Lille. — 9.532.

# La Sanction Morale

## dans la Philosophie de Saint Thomas

« Partout où s'établit un ordre de finalité bien réglé, il est nécessaire que l'ordre institué conduise à la fin et que s'écarter de cet ordre, ce soit aussi s'écarter de la fin. Car ce qui est en raison d'une fin reçoit sa nécessité de cette fin, de telle sorte que cela doit être posé, si l'on veut que la fin s'obtienne, et que cela posé en effet hors de tout empêchement, la fin s'ensuive. Or Dieu a imposé aux actes des hommes un certain ordre, à l'égard de leur fin heureuse. Il faut donc que si cet ordre a été bien établi, ceux qui y marchent obtiennent la fin heureuse, ce qui est être récompensé, et que ceux qui s'en écartent par le péché soient exclus de la fin heureuse, ce qui est être puni[1]. »

Dans ce texte, saint Thomas marque de la façon la plus nette sa position à l'égard des sanctions morales.

Ce n'est pas que ce mot *sanction* trouve un équivalent dans sa langue; mais l'idée se développe en ses écrits avec une largeur et une précision qui nulle part davantage ne se font voir.

Dès le début du texte cité, les attaches de la notion à envisager avec le principe tout premier de la morale thomiste se révèlent.

Aux yeux de saint Thomas, la morale est pour l'homme l'art d'arriver à sa fin. Cette fin, c'est le *bien*, c'est-à-dire, individuellement et collectivement, l'achèvement de l'homme. Le *bien moral*, ce sera donc, avec l'acceptation de cette fin, la fidélité aux moyens qui y confèrent. Le bonheur ou le malheur en sortiront, sous le nom de sanction, suivant que le bien sera obtenu et éprouvé, perfection épanouie en joie, ou au contraire manqué, avilissant et torturant par son absence.

On voit l'homogénéité de ces données, dont le lien correct est la force des solutions, dont la dislocation crée toutes les difficultés qu'on y oppose.

---

1. *III Contra Gentes*, c. CXL, nº 2.

Du moment que la vertu est le moyen du bonheur, elle doit le produire. Du moment que le vice est le refus du moyen, il doit écarter du résultat.

Ceux qui combattent les sanctions, ou bien se font une tout autre idée de la morale, et alors la discussion avec eux se reporterait sur ce point plus fondamental; ou bien ceux-là devraient prétendre que le moyen et la fin, en matière de destinée, ne sont plus dans une dépendance causale; qu'on peut aller à Londres en marchant sur Berlin; qu'on peut n'aboutir nulle part, tout en prenant une route authentique; que même on doit le vouloir, et que c'est une vertu de se désintéresser du voyage, pourvu qu'on aille à bonne allure, au milieu du chemin éternel.

Mais ces suppositions sont insoutenables. Il n'est pas vrai que le moyen et la fin puissent ainsi se disjoindre, soit dans notre intention, soit en réalité. Car la réalité est œuvre d'un Dieu sage, et notre intention a pour loi de s'unir à cette sagesse.

Ces deux notions suffisent ici à décider de tout. Il faut seulement y regarder d'assez près pour ne pas conclure hors de la dépendance des prémisses.

On sait que saint Thomas adopte, en son point de départ, la position morale d'Aristote[1]. L'homme est fait, comme toute chose, pour un certain développement que sa nature détermine; que sa volonté, si elle est droite, doit rechercher; que son effort, aidé de son milieu, est chargé de réaliser, et que le bonheur couronne, le bonheur n'étant que la perfection ressentie et goûtée en chaque fonction, et par suite en leur ensemble; la *fleur du bien*.

Là où Aristote trouve la pierre d'achoppement de son système, c'est quand il s'agit de garantir à la vertu le résultat de ses recherches. Cette phrase de notre auteur : « Il faut que si l'ordre humain a été bien établi, ceux qui y marchent obtiennent la fin heureuse », Aristote eût voulu la prononcer; mais la réalité s'y opposait, et le grand observateur, en dépit de l'optimisme grec, devait avouer plus ou moins ouvertement que l'ordre humain ne paraît pas *bien établi;* qu'il est livré au hasard pour une part énorme, et que le *triomphe de l'impie, l'oppression du juste*, étonnement de l'âme religieuse, sont un scandale universel.

1. Cf. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, livre VI, ch. IV.

Mais l'optimisme chrétien est plus robuste encore que celui d'Aristote, il se sait mieux fondé, et la philosophie de nos auteurs s'en inspire.

Il n'est pas nécessaire d'invoquer la révélation pour croire en un Dieu juste, sage, saint, prévoyant organisateur de la vie humaine Pas davantage pour croire à l'autre vie, dont, à vrai dire, les exigences de la moralité sont un des plus puissants arguments. Or, dans cette double supposition, la rencontre de la vertu et du bonheur devient *premièrement* une nécessité non plus seulement humaine, mais divine; *deuxièmement*, une possibilité qui relève et transforme les garanties précaires de cette vie.

C'est appuyée sur ces fondements que la thèse thomiste des sanctions s'élabore. Mais on n'oubliera point que les sanctions dont on parle sont tout de même non une *récompense* extérieure à l'effort et étrangère au devoir; mais un aboutissement naturel, un achèvement, que garantit seulement une intervention qui n'est pas, elle non plus, une hétéronomie a-morale; mais une synthèse de l'homme avec sa plus profonde Condition; une entrée plus intime en cette Vie, en qui déjà nous avons vie; un Nous-Même qui s'ajoute à nous-même.

Il fallait ces explications anticipées pour bien comprendre le développement qui va suivre.

*
* *

On a donc dit que d'une façon générale, la moralité n'est que l'attitude correcte de l'homme en marche vers sa béatitude. L'acte bon, c'est celui qui est propre à relier la tendance au bonheur avec le bonheur. L'acte mauvais, ou peccamineux, c'est celui qui dévie, et ne saurait donc aboutir.

Le bon moyen d'être heureux, c'est la vertu même.

Il faut seulement considérer à quelles conditions tel moyen de béatitude pourra être jugé véritablement bon. Il le sera s'il est conforme à la raison, juge des actes, sous le contrôle de la Raison éternelle, dont la conscience est le reflet[1]. L'acte qui, aux yeux de la raison, peut promouvoir la vie humaine individuelle et collective, la mener à ses fins progressives, l'orienter vers l'achèvement, cet acte est vertueux; l'acte qui diminue la vie,

1. *Sum. Theol.*, Ia IIæ, Q. XXI, art. 1.

qui l'engage, aux yeux de la raison, sur une pente régressive, et compromet l'idéal créateur, cet acte-là est peccamineux.

A supposer que l'acte soit vertueux, comme tendant à réaliser le bonheur, que faudra-t-il pour qu'il le réalise en effet? Il faudra que l'ordre soit *bien établi*, c'est-à-dire premièrement que le moyen et la fin soient réunis par un chemin authentique, et deuxièmement, que ce chemin ne soit pas encombré par des obstacles qu'il ne serait pas au pouvoir de la moralité elle-même de lever. A ces deux conditions, la sanction de la moralité se procurerait d'elle-même. Entre l'effort vertueux et ses effets de béatitude, le lien serait infrangible, comme entre une cause déterminée et son effet propre.

Mais voilà! les hasards sont légion, qui s'interposent entre le bien recherché et le bien obtenu. Entre la coupe et les lèvres, il y a place pour une infinité de malheurs. Hasards de la naissance, hasards provenant du milieu naturel ou humain, hasards de la vie intérieure elle-même, tout conspire à briser l'harmonie entre les actes et leurs effets connaturels, tels que la raison les escompte[1].

Il est bien vrai que ce qui ne profite pas à l'agent moral, sous la forme d'un aboutissement personnel, peut profiter à d'autres, peut profiter à l'avenir. On a beaucoup prôné ce résultat collectif des efforts individuels vertueux. Certes, il ne faudrait pas en faire fi. Celui-là ne serait pas vertueux vraiment qui ne subordonnerait pas son action à la prospérité du groupe.

Mais il est évident qu'on ne fait ainsi que reculer la difficulté. Car les résultats collectifs ne sont pas plus garantis que les autres. Les hasards les atteignent et les traitent sans respect.

De plus, la moralité étant chose personnelle, doit avoir ses effets personnels. Que ceux-ci se reversent sur d'autres de façon à s'y élargir, donnant ainsi satisfaction à la solidarité qui nous lie, c'est une nécessité morale. Mais une autre nécessité, c'est que l'individu, but dernier de l'action collective, comme il en est le principe, ne soit pas sacrifié. Le désir de bonheur qui est

1. On doit appeler hasards, à l'égard de ce problème, tout ce qui viendra troubler, faute d'être en concordance avec lui, le déterminisme engagé par l'action morale. Des volontés délibérées, mais indépendantes ou hostiles, pourront fort bien jouer ce rôle. On sait que le hasard, pour saint Thomas comme pour Cournot, consiste en des rencontres de séries non liées. Cf. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, tome II, livre IV, ch. III.

en lui n'est pas seulement relatif à lui; il s'étend à tout ce qui ne fait qu'un, solidairement, avec lui-même, en y comprenant Dieu; mais il n'est pas non plus exclusif de soi, et si l'ordre est *bien établi*, il doit avoir satisfaction sur ce terrain propre. Qu'un seul homme vertueux succombe définitivement au malheur, c'est un mal absolu, quoique partiel, et c'est un mal irrémédiable. Un bonheur de l'humanité entière, présente ou future, ne le corrigerait pas; car l'humanité s'intègre de tous les individus de tous les temps, et elle éprouve le bien ou le mal de tous [1].

L'ordre établi en vue de relier la vertu et le bonheur reste donc convaincu d'insuffisance.

Cette situation est-elle définitive ou transitoire; représente-t-elle une vue totale ou une vue fragmentaire de la destinée, c'est la question. Le philosophe païen ou paganisant la considère comme totale, et il en prend son parti ou il s'en offense, selon son humeur. Le philosophe chrétien proteste, regarde la destinée de plus haut et plus en large, et conclut que la réalité portant Dieu; que la vie humaine se continuant au delà de l'expérience, il devient possible, comme il est dû, que les actes bons soient une graine de bonheur, et leurs contraires, du contraire.

Précisément, cette comparaison de la graine éclaire le cas. La graine n'engendre pas immédiatement la plante; elle la *vaut;* elle la contient en droit et en espoir. De même, en philosophie chrétienne, le *mérite* attribué aux œuvres signifiera qu'ils sont comme un équivalent de bonheur, un papier-monnaie dont la valeur est assurée par des secrets d'organisation dont les banques de la vie n'offrent pas le bénéfice. C'est sous les auspices du mérite, que la vertu arrivera à rejoindre le bonheur et comme à coïncider avec lui [2]. Or, cela même est la sanction. Celle-ci sera donc assurée, autant qu'elle a été attendue, escomptée, ayant fourni la raison des actes.

Reste à savoir si l'on est fondé à compter sur une organisation de ce genre.

Si nous ne le pouvions pas, il serait trop facile de montrer,

---

1. Cf. *Summa Theol.*, Ia IIæ, Q. LXXXVII, art. 8; Q. IV *de Malo*, art. 8, cum resp. ad arg.

2. Meritum est quasi quoddam iter in finem beatitudinis. (*In II Sent.*, D. XXXV, Q. I, art. 3, ad 4m.

pour peu qu'on voulût développer ce qu'on disait tout à l'heure des hasards, combien est trompeuse toute idée de sanction adéquate, et combien le mérite est alors une valeur d'assignat.

Les sanctions *naturelles* — on entend par là celles qui nous viennent de la nature — ne sont que des chocs en retour, dépourvus de tout caractère moral. Ce n'est pas le volontaire comme tel, qui les actionne. *L'intention* et *l'élection* leur échappent. Là est pourtant le fondement de la moralité. Si de telles sanctions arrivent à compter, ce sera entre les mains de quelque agent volontaire, en état de les égaler à leur rôle[1].

Les sanctions sociales peuvent avoir une efficacité partielle, et directe, en tant qu'appartenant à l'ordre du volontaire, mieux préparées, par conséquent, à entrer en concordance avec le volontaire qu'il s'agit de sanctionner. Mais leur imperfection éclate. Le milieu social réagit selon des lois assez semblables à celles de la nature. Il vise surtout le fait. La moralité comme telle lui est de peu, ou lui est inaccessible. L'hypocrisie lui fait transposer le mal en bien, et ses propres illusions le bien en mal. Pour que les sanctions sociales en soient vraiment, il faudra, comme tout à l'heure, qu'elles soient enveloppées par une influence qui les redresse et les empêche de manquer leur but. C'est ce que l'idée du *jugement dernier*, en religion, a pour mission de fournir[2].

Quant aux sanctions de conscience, elles prévalent en ceci qu'elles atteignent la moralité en son centre; qu'elles connaissent l'*intention*, le choix vertueux ou pervers, et qu'elles peuvent donc en faire état. Mais ce serait une grande illusion de croire que ces sanctions peuvent s'égaler d'elles-mêmes aux mérites. Notre milieu intérieur, qui en fournit les joies et les peines, est livré lui-même à l'accident. Le *microcosme* reproduit en petit l'organisation imparfaite du *cosmos*. Les raisons sont les mêmes, au fond, pour lesquelles sanctions naturelles, sanctions sociales et sanctions de conscience sont relativement dérisoires.

D'ailleurs, ces dernières sanctions sont accessibles plus que les autres à l'arbitraire de l'agent moral.

Une de nos culpabilités consiste à étouffer en nous le remords, c'est-à-dire à empêcher les sanctions de fonctionner. A l'inverse, la tension vertueuse peut amener la conscience à un état de

1. *Sum. Theol.*, Q. XXII, art. 2, ad 4m.
2. *Sum. Theol.*, *Supplementum*, Q. LXXXVIII, art. 1.

sensibilité douloureux. *Boire l'iniquité comme de l'eau* ou se torturer d'exigences inassouvies parce que précisément elles sont sublimes : ce sont les deux extrêmes du mérite, et ce sont les deux extrêmes retournés des sanctions de conscience.

Ici encore, il faut, pour serrer le lien entre l'action morale et ses résultats normaux, des conditions que l'expérience ne fournit point, et qui devront s'emprunter à une transcendance.

En résumé, dans l'ordre physique et dans tout ce qui en participe, comme l'ordre psychologique et l'ordre social, les effets heureux ou nocifs relatifs à chaque agent correspondent, pour une part, au mode d'activité de cet agent; mais avec une foule d'accidents perturbateurs. Dans l'ordre volontaire, on ne pourrait espérer éviter l'accident et faire correspondre les effets aux causes que s'il y avait un lien *volontaire* aussi entre les résultats de l'action morale et la forme de cette action. Or, il est clair que toute volonté créée est impuissante à assurer un tel lien, dont la rigidité dépend de la trame universelle.

L'action morale n'est qu'une partie de notre propre action, et une partie beaucoup moindre des actions générales qui nous conditionnent. C'est chimère d'espérer, comme résultante de ces actions et de notre action morale, une justice quelque peu suivie. Il faudrait pour cela que la moralité fût maîtresse, et nous sommes roulés. Sur la mer, il ne suffit pas de bien gouverner pour aller au port : il y a la tempête; il ne suffit pas de mal gouverner pour sombrer : il y a les vents heureux. Ainsi les accidents cosmiques, sociaux ou intérieurs déjouent tous les calculs de justice.

Le lien qu'on requiert entre les résultats de l'action morale et sa forme doit donc être demandé, s'il est demandé à quelqu'un, à une puissance capable de ramener à l'unité de plan et de soumettre à l'ordre moral tout ce que porte le milieu universel où la moralité se déploie, c'est-à-dire à la Volonté créatrice elle-même, qui, en son temps et par ses moyens, assurera la sanction de l'ordre[1].

On raisonne donc ainsi :

Dans la nature, il n'y a pas d'action sans réaction. Tout ce qui s'insurge contre un être constitué pâtit de lui; tout ce qui

1. *III Contra Gentes*, c. CXL, § 3.

le favorise tend à s'en attirer les faveurs. C'est une loi protectrice des êtres. Cette loi se retrouve chez les vivants, où la vindicte et les retours bienveillants sont spontanés. Elle ne se voit pas moins dans la vie humaine. Nous trouvons juste que celui qui a fait du bien éprouve du bien; que celui qui a attaqué soit *remis à l'ordre.*

C'est à l'ordre, en effet, que tend la loi de réaction invoquée. A titre immédiat, elle n'exprime que l'instinct de conservation; mais il y a aussi un instinct de conservation des ensembles. Un ensemble est, d'une certaine façon, un être. Cet être se défend. S'il s'agit de l'unité intérieure que nous formons, la conscience, qui y préside, réagit par le remords et la joie vertueuse. S'il s'agit d'un corps social, l'autorité, qui représente l'unité du groupe, pourvoit aux réactions nécessaires sous la forme de pénalités ou de faveurs. S'il s'agit de l'universalité des êtres, où la moralité nous engage, il y aura encore des réactions partielles, parce que l'ordre universel enveloppe les ordres particuliers sans les supprimer; mais pour conclure et envelopper aussi, en les redressant au besoin, les réactions particulières, le chef de l'ordre, Dieu, aura le grand rôle[1].

« Il faut considérer que celui qui vit en société est d'une certaine manière partie et membre de la société entière. Celui donc qui agit en bien ou en mal à l'égard d'un autre engagé dans la société, atteint du même coup la société. Ainsi celui qui lèse la main lèse le corps. Quand donc quelqu'un agit en bien ou en mal à l'égard d'un particulier, sa responsabilité est double; car il mérite un retour premièrement du particulier qu'il aide ou offense, deuxièmement de la communauté entière. Que s'il oriente son acte directement en faveur ou à l'encontre du groupe, il lui est dû rétribution premièrement et principalement de la part du groupe, secondairement de la part de tous les composants. Enfin, si quelqu'un se lèse soi-même ou développe son bien propre, il lui est dû aussi rétribution en tant que cela importe au bien commun, lui-même étant valeur sociale[2]. »

Il faut remarquer d'ailleurs que plus un corps social est organisé, moins l'individu a de raison de se faire justice lui-même ou de défendre le groupe de son autorité privée. A la limite, sous le gouvernement divin pris en sa généralité, il ne le doit

1. *Sum. Theol.*, Ia IIæ, Q. LXXXVII, art. 1.
2. *Sum. Theol.*, Ia IIæ, Q. XXI, art. 3.

plus du tout, si ce n'est par délégation. « *A moi la vindicte; à moi la rétribution* », est-il dit au Deutéronome[1].

De plus, à l'égard de la communauté elle-même, il faut noter que plus elle est une, plus il appartient au chef de la représenter. A la limite, toute unité relative se voyant enveloppée par l'unité absolue que Dieu relie, la rétribution sera œuvre divine[2].

Enfin il faut se souvenir que parmi les particuliers à l'égard desquels l'action est possible, il y a le chef lui-même. Quand ce chef est Dieu, fin suprême de toute l'activité créée, il y a sinon profit ou détriment, du moins honneur ou injure de la part de qui agit à son égard bien ou mal. Cela aussi appelle sanction, au nom de l'ordre éternel qui est le bien commun de tout l'être, et cette sanction doit venir de Celui qui n'a plus de supérieur, être ou groupe[3].

D'autres raisons encore contribuent à requérir la qualité divine des sanctions.

En effet, Dieu en tant que fondement dernier de l'idéal moral et de l'obligation qu'il comporte est appelé législateur. Or il appartient au législateur de défendre sa loi et de porter à son observation, puisque aussi bien il ne l'a établie qu'à cause des utilités qu'elle présente. L'ayant ainsi établie, peut-il s'en désintéresser? Au lieu d'une loi, ne serait-ce qu'un vœu platonique, dont le Créateur regarderait d'un œil indifférent l'accomplissement ou la transgression?

Or les sanctions assurées favorisent la loi. Cela dans le sujet même, puisque l'impunité le corrompt et que l'indifférence à ses efforts le décourage. Cela aussi dans le milieu humain, en raison de la puissance de l'exemple et de la contagion du scandale.

Une crainte servile ne serait pas vertueuse par elle-même; ni davantage une espérance égoïste. Saint Thomas cite et approuve ces vers d'Horace :

> Oderunt peccare mali formidine pœnæ;
> Oderunt peccare boni virtutis amore[4].

Saint Augustin avait dit de son côté : « Celui qui agit uni-

1. *Deut.* XXXII, 35. Cf. *Sum. Theol.*, IIa IIæ, Q. CVIII, art. 1, arg. 1.
2. *Sum. Theol.*, Ia IIæ, Q. XXI, art. 4 fin; cf. Ia Pars, Q. CIII, art. 3.
3. III *Sent.*, Dist. I, Q. I, art. 2, ad 4m; *Sum. Theol.*, Ia IIæ, Q. XXI, art. 4, init.
4. Q. I *de Malo*, art. 5, ad 11m.

quement en raison des récompenses et des peines peut encore faire le bien; il ne le fait pas bien[1]. » Mais rien n'oblige l'agent moral à se rendre ainsi inférieur aux intentions providentielles. Si Dieu est son pédagogue, il l'est aussi avec Dieu. Son rôle est de considérer la crainte et l'espoir comme des moyens au service de sa raison, et de les relever ainsi en les jetant dans le courant de la vie morale.

D'ailleurs, il arrive que celui qui commence par la crainte ou le désir égoïste, s'habituant à bien faire, fasse bien ensuite par une volonté vertueuse. Dans ce sens il est dit que *la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse*[2].

A ce desideratum, les sanctions relatives mentionnées donnent une satisfaction telle quelle; mais puisqu'elles sont relatives, elles sont insuffisantes à procurer le bien qu'elles recherchent. Le méchant pouvant espérer détourner le coup des sanctions immédiates et l'homme vertueux risquant d'être dupe, il pourrait arriver qu'en laissant d'un côté le découragement faire son œuvre, on favorisât de l'autre d'odieux calculs. Conçoit-on que Celui qui peut porter à l'absolu cette relativité déficiente puisse ne pas le vouloir[3]?

On peut présenter le même argument sous cette autre forme : La volonté de l'homme est mue par son objet. Les biens et les maux l'attirent ou la repoussent. Or, il a été dit que la Providence n'établit pas seulement l'ordre des choses; qu'elle s'inquiète de leur marche et les porte vers leurs fins par des moyens appropriés. Il convient donc qu'elle utilise les biens et les maux en quoi les sanctions consistent, pour promouvoir l'ordre de nos actions[4].

On doit dire d'ailleurs que si cela convient à l'égard des individus, cela convient aussi collectivement; car il est bon que les hommes soient utiles les uns aux autres par la leçon de leurs destinées, comme par le détail de leurs œuvres[5].

On constatera que dans le détail de son argumentation, saint Thomas ne fait que développer le point de vue initial, qui est

1. *Enchirid.*, c. CXXI.
2. *Sum. Theol.*, Ia IIæ, Q. XCII, art. 2, arg. 4; Q. I *de Malo*, art. 5, ad 11m.
3. III *Contra Gentes*, c. CXL, § 1.
4. *Ibid.*, § 5.
5. *Ibid.*, § 6.

ici le tout de la thèse : « Partout où il y a un ordre bien institué en vue d'une fin, il faut que cet ordre conduise à la fin, et que sortir de cet ordre ce soit aussi s'exclure de la fin. » L'optimisme chrétien et l'honneur que nous devons à Dieu exige qu'on croie *bien institué* l'ordre qu'il règle. La vertu nous étant proposée comme moyen de bonheur et n'ayant d'autre raison d'être, doit y mener ceux qui la pratiquent; son abandon doit en écarter. Cela est du devoir de Dieu, oserait-on dire. Mais c'est aussi sur cette assurance que repose, au fond, le devoir de l'homme. Car, ainsi que l'a dit Kant — et cette formule profonde équivaut à celle de saint Thomas — « Une volonté libre doit pouvoir nécessairement s'accorder avec ce à quoi elle doit se soumettre[1]. »

Nous devons nous soumettre à la loi morale, parce que celle-ci représente pour nous un moyen universel, par suite *notre* moyen en tant que nous sommes nous-mêmes et que nous sommes en relation avec le tout. Si ce moyen se révèle n'en être pas un; s'il est relatif au point d'en être hautement aléatoire; si le *règne des fins* n'est pas assuré, au nom de quoi conférer un caractère absolu à la loi morale? L'ordre universel a-t-il le droit de s'imposer à moi sans donner aucune garantie à mes sacrifices? Il ne s'agit pas ici d'égoïsme; il s'agit de l'efficacité de l'action. L'action morale, *comme telle*, ne peut être assurée de ses résultats que si nous vivons sous un régime de justice; que si notre milieu universel forme un ordre moral; que si le monde est soumis au bien, comme on nous demande de l'être nous-mêmes.

Si le monde est au contraire *posé dans la malice*, selon le mot de l'apôtre, et si au lieu d'une vérité provisoire, ainsi que saint Jean l'entendait, c'est là une vérité définitive et le dernier mot de tout, la morale croule. Il devient impossible de fonder une obligation. Il faudra revenir au *persuasif* remplaçant l'*impératif;* à l'*amour du risque*, à la *sympathie*, à la *pitié*, à tout ce qu'on voudra, excepté la morale traditionnelle dont le cœur humain universel est d'accord.

Or si le monde obéit au bien, et si la réalité est morale, toutes les raisons de notre auteur reprennent cours. Il ne se peut pas que l'action bonne et l'action mauvaise, jetées dans ce milieu supposé moral, y provoquent des réactions pareilles. A plus forte

1. *Raison pratique*, ch. II, § 5, in fine.

raison les réactions ne peuvent-elles pas être interchangeables. Si le milieu immédiat réagit mal, le milieu total, qui comprend Dieu, doit ramener l'équilibre. C'est ce que veut dire saint Thomas quand il écrit : « Quiconque se dresse contre un certain ordre s'expose à ce que cet ordre *et le chef de cet ordre* le déprime. » Or, le péché, continue-t-il, étant un acte désordonné, il est manifeste que quiconque pèche trouble un ordre. C'est d'abord un ordre immédiat, à savoir l'ordre de sa propre raison. C'est ensuite, le plus souvent, l'ordre extérieur humain, temporel ou spirituel, politique ou économique. C'est enfin l'ordre universel. Il est donc naturel que le péché amène une triple réaction : une réaction intérieure, par le fait de la conscience; une réaction sociale, et une réaction divine. Les deux premières étant relatives, et provenant d'un ordre partiel qui n'offre point de garanties à soi seul, appellent la troisième. En philosophie théiste, le relatif exige l'absolu dans tous les ordres; le partiel se résout dans le total, l'accidentel dans ce qui est *par soi*, immuablement[1].

Aussi saint Thomas se croit-il autorisé à avancer l'audacieuse thèse suivante.

Dans la nature, quand une action est défectueuse, c'est parce que l'être qui la produit est lui-même défectueux. Le mal coule de l'agent à l'action, parce que celle-ci est le fruit d'un déterminisme qui, s'il aboutit mal, accuse l'être.

Chez l'homme, en tant qu'il est un être physique, il en va de même. C'est parce que tel a le tibia court, qu'il boite[2].

Mais l'ordre moral, lui, n'obéit pas au déterminisme. Au contraire, de par Dieu, le déterminisme est son serviteur. *Tout est pour les élus.* Il faut donc dire que si, finalement, l'agent humain est en souffrance, c'est que son action a été mauvaise[3]. L'initiative du mal, là où règne le volontaire, ne peut venir que de la volonté, non de la nature, qui est serve. C'est à la lettre, mais dans un sens beaucoup plus large que le sien, qu'il faut prendre le mot de Gœthe : « L'homme qui s'est vaincu lui-même est venu à bout de la force qui enchaîne tous les mondes. »

On connaît la division célèbre du mal en mal *de faute* et

1. *Sum. Theol.*, Ia IIæ, Q. LXXXVII, art. 1.
2. Q. I *de Malo*, art. 4, circa finem.
3. *Ibid.*

mal *de peine*, l'un étant le mal de l'action volontaire *(malum operationis)*, l'autre le mal du sujet *(malum subjecti)*. Dans l'ordre humain, cette division paraît à saint Thomas suffisante. C'est-à-dire que dans sa pensée de philosophe, qui reflète le haut optimisme chrétien, tout mal de l'être raisonnable est ou une faute ou une peine pour une faute. Dieu, en chargeant la raison humaine de ses fins, lui a donné de quoi aboutir. Le milieu où elle jette ses actes lui est au fond homogène. Il est moral. C'est le *Royaume de Dieu*, et, en dépit de la réalité du déterminisme, de la réalité de l'*accident* et du *hasard*, comme cette double réalité est partielle, elle garde, au fond, la valeur d'une apparence, ou, si l'on veut, d'une vérité de point de vue. Au total, Dieu et la providence de Dieu étant supposés, la nature universelle est une œuvre de liberté, d'ordre et de justice.

Si donc notre raison ne fait pas son œuvre et ne réalise pas nos fins, ce sera sa *faute (malum culpae)* et le non-aboutissement même, en sa teneur négative d'abord, et en toutes ses conséquences très positives ensuite, sera une *peine (malum pœnae)*. Une peine, c'est-à-dire, du côté du sujet, une chose contraire à la volonté qui la souffre, et, du côté de qui l'inflige, une revanche de l'ordre non satisfait, tout bien individuel rentrant dans le bien général du monde[1].

Par là se résout cet argument d'apparence frappante, au fond si faible, qui a été répété à satiété par un groupe de modernes : La sanction en mal double le mal; la sanction en bien corrompt le bien.

Que la sanction en mal double le mal, sous prétexte de le guérir, c'est ce qui peut paraître évident au regard superficiel. C'est ce qui est vrai d'une certaine façon; mais à l'inverse de ce qu'entend l'adversaire. Celui-ci voudrait faire croire que la sanction étant posée, et le *mal de peine (malum pœnae)* se superposant ainsi au *mal de faute (malum culpae)* cela fera un mal double. La vérité, c'est que cela fera, à vrai dire, deux maux; mais qui sont en relation telle que de leur synthèse jaillit un bien, à savoir le bien de l'ordre.

C'est comme si l'on disait : La gangrène est un mal; l'amputation d'un membre est un mal; donc l'amputation d'un membre

1. *Loc. supra cit.*, praecipue *Sum. Theol.*, Ia Pars, Q. XLVIII, art. 5, et Q. I *de Malo*, art. 4.

gangrené est un double mal, confondant ainsi le nombre de maux avec leur intégration, qui en change l'espèce.

Le péché est un mal; sa sanction, prise en soi, est un autre mal; mais que le péché soit sanctionné ainsi, cela est un bien, en tant que manifestation d'un ordre de choses que régit la justice.

Le mal relatif de la sanction se présente ici comme le remède non pas précisément du péché, qui hors la pénitence n'a pas de remède; mais du désordre qui suivrait au péché, si la réaction de l'ordre moral ne contraignait la volonté pécheresse.

Dans la nature, tout mal particulier est enveloppé dans un ordre plus général, qui est bon, jusqu'à l'ordre suprême. Dans l'ordre humain, que l'ordre suprême enveloppe aussi, le mal particulier se ramène au bien par un moyen approprié à sa nature. La justice est ce moyen. Par elle, l'excès inclus dans le péché est compensé, au point de vue de l'ordre universel, par le choc en retour de la peine. Celui qui a voulu trop s'accorder sera privé ne voulant pas. Le volontaire peccamineux doit amener à l'involontaire[1].

Qu'il en fût autrement, ce serait un mal universel, puisque ce serait le désordre, et c'est alors qu'on aurait ajouté au mal du péché un mal plus grand.

Cet absolu du mal, qui corromprait l'ordre absolu lui-même; ce mal de Dieu, si l'on peut ainsi dire, c'est ce qu'il s'agit de guérir. La sanction y pourvoit, acceptant le mal relatif hors duquel le *Bien* même périclite[2].

Le mal permis ainsi, vu à sa place dans l'ordre divin, sera comme le vers ridicule dont parlait Marc-Aurèle, et qui ne gâte point la comédie, vu que la comédie l'exige. Il n'en est pas moins, en soi, ridicule. Malheur à celui qui, dans le poème divin, prend le rôle du vers ridicule.

Que d'autre part la sanction en bien corrompe le bien, cela peut se comprendre soit de la part de l'ordre divin, qui corromprait, en la sanctionnant, la pureté de la vertu; soit de la part de l'agent moral, qui ne pourrait, lui, désirer les sanctions, les accepter ou agir en vue d'elles qu'en renonçant à la moralité vraie, dont le désintéressement est la règle.

---

1. III *Contra Gentes*, c. CXL, § 4; Q. I *de Malo*, art. 4.
2. Q. I *de Malo*, art. 4; art. 5, ad 12m.

Dans le premier sens, l'objection constituerait un paradoxe par trop violent. Dire qu'il est mal de traiter bien celui qui a bien fait parce que cela altère la pureté de son acte, c'est une gageure.

Fût-il vrai autant qu'il est faux que l'agent moral doit abstraire des sanctions, il n'en serait que plus odieux de dire : Il est mal de les lui accorder. Moins il les a recherchées, dirait-on, plus il les mérite. Le soldat qui combat par pur patriotisme mérite mieux la décoration que celui qui poursuit une décoration, quelque légitime d'ailleurs que soit cette poursuite, si c'est par de bons moyens qu'on l'engage.

Mais ce n'est là que le petit côté de la question. Ce qu'il faut remarquer surtout, c'est qu'une telle objection méconnaît à fond le caractère des sanctions morales. Elle les suppose hétérogènes à la vertu, puisqu'elles viennent la troubler. Or on a fait voir qu'entre la vertu et la sanction, il y a homogénéité parfaite. L'une est le moyen naturel de l'autre; l'une contient l'autre dans sa définition, la vertu étant *ce qui nous fait aboutir*, et la sanction n'étant que l'aboutissement même.

Il en est comme d'un père qui promettrait à son fils étudiant une sanction de ses études. S'il lui disait : Tu auras une montre, on pourrait estimer qu'il abaisse le débat, et qu'il donne à son fils une fausse idée de la valeur de l'étude. Mais s'il lui dit : Travaille, tu deviendras un homme supérieur, on sent assez qu'il n'en est plus de même. La supériorité de l'esprit est la sanction adéquate de l'étude. Il est normal, il est moral qu'elle s'ensuive. Si elle n'en sort pas toujours, c'est en raison d'empêchements qui ne sont plus de l'ordre moral, mais de l'ordre psychologique, physique, etc. Le père qui aurait le pouvoir, son fils ayant fait effort vertueusement vers la supériorité intellectuelle, de la lui procurer comme sanction, pourrait-il être accusé de le corrompre? Il écarterait simplement l'*accident;* il affirmerait la dépendance de l'ordre psychologique ou physique par rapport à l'ordre moral. Il réaliserait le mot de saint Paul : *Tout est pour les élus*, en entendant par *élus*, ici, les élus de la moralité, ceux dont la volonté est droite.

Aux bons, les biens : voilà ce que suppose la thèse présente, appuyée sur ceci que la Réalité, de par Dieu, est morale; que le Bien est le principe et la loi de tout. Mais quand on dit : Aux bons, les biens, il s'agit des vrais biens, et ce sont ceux-là mêmes qui définissent la moralité en lui donnant son objet propre. On aperçoit mal qu'ils puissent servir à la déprécier. On ne peut

trop répéter que nos sanctions ne sont pas *extérieures* à l'effort moral, comme un bonbon ou un coup de férule : ce sont les conséquences normales de nos actes, à supposer que ceux-ci ne soient pas envisagés seulement par rapport à leur milieu immédiat, mais comme jetés dans leur milieu intégral, qui est divin.

C'est ce qui ressortira mieux, d'ailleurs, quand nous préciserons la nature des sanctions morales.

Le second sens de l'objection est atteint, lui aussi, par ces remarques.

Pourquoi ne pourrait-on pas vouloir les sanctions, puisqu'elles se trouvent comprises dans nos raisons de vouloir?

La volonté est un appétit du bien. Le bon vouloir est celui qui tend au bien le meilleur. Or, en philosophie aristotélicienne et thomiste, le *bien* coïncide à tous les étages avec la fin. Et puisque la sanction recherchée par l'agent moral n'est autre que sa fin, la raison de sa vertu, où donc est l'égoïsme? Serait-il égoïste de vouloir aboutir à ce vers quoi on a le devoir de marcher?

Un égoïste est celui qui agit pour le faux *moi*, oublieux du moi divin et de ses attaches universelles. Celui qui se tient dans l'ordre travaille pour tout le bien, où le sien est inclus. Ne doit-il pas vouloir cet aboutissement de tout l'être? Devra-t-il s'excepter? Au nom de quel favoritisme à rebours? Il a charge de *son* bien, comme *du* bien, puisque celui-ci comprend l'autre; puisque son champ est le premier qu'il doive cultiver, ayant été *remis aux mains de son propre conseil.*

Pour saint Thomas, la sanction est un meilleur bien que la vertu même, en tant que sa fin[1].

C'est bon pour une *morale sans objet*, à la façon de Kant, de refuser à la vertu toute considération de succès effectif, comme si l'être ne comptait point, mais seulement l'intention. Saint Thomas, lui, n'apprécie l'intention qu'à cause de l'être. Tendre n'est bien, à ses yeux, qu'à condition de tendre vers quelque chose. Ce quelque chose est d'abord voulu, et ensuite obtenu, à moins que l'effort ne soit vain. Et comme dans l'absolu que Dieu règle il n'y a pas de vain effort; comme la *chose* qui est voulue par l'effort moral, c'est la réalisation de nous-mêmes, en pleine valeur et en pleine concordance avec tout; comme cela

1. *Sum. Theol.*, Ia Pars, Q. XLVIII, art. 6, arg. 1.

même est la sanction, telle que le philosophe chrétien l'envisage, l'objection proposée est sans force.

## NATURE DES SANCTIONS MORALES.

Nous sommes amenés ainsi à préciser la nature des sanctions, et à distinguer leurs divers ordres.

On aurait tort de croire qu'il n'y a de sanctions vraies que celles d'au-delà. Les discussions et les façons de parler les plus habituelles y porteraient; non sans raison d'ailleurs, vu ce qui a été dit déjà des sanctions terrestres. Mais il faut bien se souvenir qu'on parlait alors de ces sanctions laissées à elles-mêmes, et que d'ailleurs on les taxait seulement d'insuffisance, non de néant.

Au point de vue doctrinal, il convient de déposer toute partialité, et de partir d'une idée générale qui laisse sa place, petite ou grande, à chaque chose.

La faute morale consistant à s'écarter volontairement de sa fin *(aversio)*, et cet écart étant nécessairement motivé par une attirance étrangère à laquelle, indûment, on cède *(conversio)*[1], toute sanction en mal aura un double aspect : un aspect négatif, correspondant à la privation de la fin; un aspect positif, venant de l'action désordonnée qu'on a substituée à l'action droite.

Inversement, le bien moral consistant à rechercher sa vraie fin, par le moyen d'actions qui y mènent *(conversio ad incommutabile bonum)*, la sanction en bien consistera premièrement à obtenir sa fin; deuxièmement, l'action qui la recherchait étant droite, à éprouver la bienveillance du milieu où on l'a jetée.

Dans les deux cas, l'ordre des sanctions, heureuses ou pénibles, se prendra de l'ordre des biens, vu que la *fin* et le *bien* coïncident.

Or, le premier de tous les biens, celui qui est donc fin suprême, c'est la contemplation du divin[2].

Qu'on l'entende comme les chrétiens d'une vision intuitive et

1. On sait que pour saint Thomas, le bien définissant la volonté, on ne peut vouloir une négation ou un mal qu'indirectement, comme conséquence d'une volonté positive qui inclut la privation d'autre chose. D'où l'axiome : *Nullus intendens ad malum operatur.*

2. Cf. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, livre V, ch. IV.

supra-terrestre; qu'on l'entende, comme Aristote, d'une sorte d'extase métaphysique, ou, entre les deux, d'une perception des harmonies de l'être obtenue après cette vie par l'âme immortelle, la doctrine serait la même.

Pour saint Thomas, chez qui le philosophe n'a cure de se distinguer du théologien, c'est la vision intuitive de Dieu qui est fin suprême. L'obtenir ou la manquer, ce sera donc la suprême sanction. Celui qui l'obtiendra aura avec elle, en raison de la loi ci-dessus énoncée, tous les biens que le milieu universel peut apporter à une nature constituée comme la nôtre et posée en l'état où sera alors la nôtre. Les détailler, et essayer de dire sous quelle forme ils seront jouis serait d'une vanité à laquelle saint Thomas n'a pas échappé; qui d'ailleurs lui a fourni l'occasion de maintes recherches utiles[1]. Celui qui manquera ce but, éternellement privé de son tout, puisqu'il aura méconnu ce qui fait l'objet inconscient de toute la recherche humaine, verra par surcroît l'ordre universel se retourner contre lui et le contraindre. Sous quelle forme encore, c'est ce que le théologien sait mal, et c'est ce que le philosophe ignore.

En raison de la notion de *mérite* ci-dessus exposée, ces suprêmes sanctions ne sont pas uniquement lointaines. A la privation de la grâce, telle que l'entend le théologien, correspond pour le philosophe un état moral qui vaut, de soi et immédiatement, le salut ou la perte humaine. *Le royaume de Dieu est au-dedans de vous*, dit l'Évangile[2].

Kant a reconnu la grandeur de cette conception, qui confère une valeur absolue, en bien ou en mal, à tous nos actes, et qui substantialise, en quelque façon, l'espérance.

A cause des fluctuations qu'impose à nos vouloirs notre constitution à demi matérielle, il se peut qu'un état décisif en soi se modifie et se change en son contraire; mais cela est accidentel à l'ordre moral. Si nous étions de purs esprits, ce que nous aurions une fois voulu, en bien ou en mal, nous le voudrions éternellement, et ainsi en sera-t-il, une fois notre âme dégagée de ses conditions matérielles[3]. En ce monde du changement, nous ne sommes pas moins reliés à l'éternel par chacun de nos états. Tel de ceux-ci vaut pour notre aboutissement; tel

1. Cf. *Summ. Theol.*, *Supplem.*, Q. LXIX, et seq.
2. III *Contra Gentes*, c. CXLI.
3. *Supplementum*, Q. XCIX, art. 4.

autre pour notre perte éternelle; un troisième pour un accroissement ou une diminution de ce en quoi consiste la destinée.

Notre sort se joue à chaque détermination que nous prenons en face de l'absolu qui nous juge. Nous-mêmes, en disant oui ou non au bien, qui est la condition du bonheur, nous prononçons notre jugement.

On pourrait croire que cette sanction-là, en tant du moins qu'elle est immédiate, ne répond pas à la condition générale des sanctions, qui est de contraindre ou de favoriser le vouloir. Saint Thomas ne le concède point. S'il s'agit de notre volonté *actuelle*, dit-il, c'est-à-dire d'un vouloir explicite et actuellement conscient de soi, cette volonté n'est pas affligée ou réjouie nécessairement par le genre de sanction dont on parle; car les équivalents de nos actes en bonheur ou en malheur ne sont pas toujours jugés. Mais il n'y a pas de volonté que la volonté *actuelle*. *Habituellement* ou *interprétativement*, nous voulons bien des choses auxquelles nous ne pensons point. En ce sens, on peut dire que tout écart ou toute approche à l'égard de la destinée ultime est pour la volonté une faveur ou une contrainte, vu que si elle savait, si elle songeait, la volonté serait heureuse ou triste d'un tel état. Ne voulons-nous pas, au fond, être sur le chemin du bonheur[1]?

On reconnaît ce qu'il y a de socratique dans ce raisonnement. Le fait d'être hors de sa voie, même joyeusement; ou dans sa voie, même tristement, est un bonheur ou une peine.

Et de même que la *gloire* ou le *dam*, qui correspondent, dans l'absolu, à la *conversion* ou à l'*aversion* de l'âme par rapport à sa fin dernière, ont pour pendant, également dans l'absolu, l'harmonie ou l'opposition violente de tout le créé : ainsi *la liberté des enfants de Dieu* ou *l'esclavage à l'égard des éléments* sont les conséquences immédiates de nos actes, en tant que nous sommes engagés dans le milieu universel intéressé à ces actes

L'ordre moral dominant tout; et la toute-puissance étant, de par Dieu, un des attributs de sa justice, quiconque fait le bien est vraiment, et dès ici-bas, maître « de la force qui enchaîne tous les mondes ». Tout lui est soumis, dans la mesure où il est soumis au bien.

1. Q. I *de Malo*, art. 4.

Ce n'est pas à dire que le monde devienne, à son usage, une cour des miracles. Il faut voir de plus haut, et se souvenir que la Providence enveloppe tout, même le complexus universel que l'antiquité appelait le *Destin*. Puis donc que les motifs de la Providence sont de l'ordre moral, et que les effets de justice appelés par la moralité humaine s'y trouvent compris, le bien et le mal deviennent, par ce détour infini en apparence, immédiat, en réalité, de par son infinité même, des causes qui ont valeur de causes physiques, sociales, psychologiques, universelles; des rouages du monde.

Commentant le mot de saint Paul : *Le salaire du péché, c'est la mort* (*Rom.*, VI, 23), saint Thomas explique que le pécheur est digne de mort, même physique, parce que, dit-il, l'âme qui se sépare de Dieu mérite que son corps se sépare d'elle, ou, s'il demeure, que son corps cesse de lui obéir; que les *éléments de ce monde*, auxquels le corps nous relie, cessent d'être les serviteurs de nos fins et en deviennent par conséquent adversaires. D'où l'anarchie introduite plus ou moins dans les fonctions qui composent notre vie; d'où la souffrance, le détraquement des fonctions de l'âme qui exigent le corps, c'est-à-dire, en réalité, de toutes. D'où, ultérieurement, par ce chemin et aussi par un pli de l'âme elle-même[1], une propension plus grande au mal, et la réalisation du mot de la Bible : *L'abîme appelle l'abîme; celui qui commet le péché est esclave du péché*[2].

On voit que la propension au mal, et, d'ailleurs, le mal lui-même, en tant qu'il procède d'un autre mal[3], sont rangés par saint Thomas au nombre des sanctions. Le désordre intérieur de l'âme est de toutes la plus immédiate. « Tu as voulu, Seigneur, et ainsi est-il, que l'esprit désordonné soit à lui-même sa propre peine », a écrit Augustin[4]. Le remords, s'il existe, est le signe de cet état; mais réussît-on à l'étouffer, ce ne serait qu'un mal de plus, parce que ce serait une ressource de moins pour la vraie béatitude.

L'inverse a lieu pour la vertu. Qui fait le bien s'affermit dans la voie du bien, dans l'harmonie intérieure et extérieure. Il tend à se concilier et soi-même, et les autres, et le monde, en se

1. *Sum. Theol.*, Ia IIæ, Q. LXXXV, art. 1.
2. *In Epist. ad Rom.*, cap. VI, lect. 4; IIa IIæ, Q. CLXXXIII, art. 4.
3. Q. I *de Malo*, art. 4, ad 5m; *Sum. Theol.*, Ia IIæ, Q. LXXXVII, art. 2.
4. I *Confess.*, cap. XII, in fine.

conciliant l'Ordre, en se conciliant Dieu, chef de l'ordre, sous la loi duquel entrent toutes choses qui paraissent indépendantes et qui obéissent; qui paraissent et sont libres ou fortuites, et qui sont néanmoins providentielles; qui se proclament matérielles et qui rentrent dans l'ordre moral.

Il se peut que ces sanctions ne soient pas visiblement éprouvées — elles le sont pour une part, et la sagesse universelle le proclame — mais la rigueur de leur application n'est pas pour cela en défaut. Celui qui dit, comme l'*impie : J'ai péché et il ne m'est rien arrivé de triste*, oublie que le temps aussi est compris dans l'ordre moral. S'il en est besoin pour ménager les moyens d'action de la providence générale; pour exercer les bons et les pousser plus avant, faisant de ce monde un champ de bataille ouvrier de victoires nouvelles; pour être indulgent aux faibles en ne les accablant point aussitôt sous les conséquences de leurs actes; pour aveugler au besoin les méchants, qui ne méritent point la lumière fulgurante des justices; s'il est besoin, dis-je, du temps pour ces raisons et pour plus d'une autre, les sanctions le recevront et distribueront selon qu'il convient dans ses cases, fût-ce dans les plus lointaines, les biens ou les maux qu'elles recèlent[1].

Aussi saint Thomas théologien enseigne-t-il que le baptême, en supprimant le péché, supprime de droit toutes les peines de cette vie, y compris l'ignorance et la propension au mal, qui sont les pires; qu'il les laisse cependant subsister en leur matérialité; mais qu'elles deviennent servantes; qu'elles ne sont plus entre les mains de la Providence qu'un moyen d'amour, et que, l'œuvre de la Providence achevée, elles seront écartées *en vertu du baptême*[2].

Il ressort de ces explications que pour saint Thomas, ce que nous appelons les sanctions du bien et du mal en sont, au vrai, les suites naturelles, à supposer que l'universalité des choses soit morale.

Dans cette supposition, dont l'existence et les attributs de Dieu garantissent la réalité, la sanction de nos actes est obtenue en quelque sorte automatiquement. La justice éternelle, dont les moyens sont immanents à la réalité intégrale, constitue un déter-

1. III *Contra Gentes*, c. CXLI.
2. *Sum. Theol.*, IIIa Pars, Q. LXIX, art. 3.

minisme moral autrement rigoureux que le déterminisme physique. La loi d'ailleurs en est la même : Toutes circonstances étant semblables, les effets sont semblables. Seulement, les circonstances qui gouvernent, ici, sont exclusivement morales. Nul hasard soit physique, soit social, soit psychologique, n'a le pouvoir de vicier, à la fin, les résultats. Ces hasards interviennent; ils ont une part immense; mais ils sont enveloppés par un ordre qui les utilise et les règle. Ils sont des serviteurs.

Cette conception rappelle celle de Kant relative au libre arbitre.

L'homme, dit Kant, est ici-bas livré au déterminisme. C'est-à-dire que ses actions visibles et leurs effets dans le temps résultent à la fois des circonstances et de ses propres caractères. Mais cela même, circonstances et caractères, est déterminé par une liberté antécédente, que l'homme possède dans le transcendant, et qui enveloppe les effets du déterminisme.

Ici, l'on dit : L'homme est jeté dans un triple milieu intérieur, matériel et social, qui ne permet que rarement et jamais parfaitement la coïncidence de la moralité et de ses effets, de telle sorte que si là était le dernier mot; si cet ordre désordonné était suprême, l'effort moral ne serait qu'un beau risque, et le méchant serait invité à ruser avec le sort. Mais ce domaine du hasard est enveloppé par un ordre plus large, où la destinée se développe avec plus d'ampleur, mise en rapport avec des réalités mieux ordonnées, et, pour finir, avec le Principe de l'ordre lui-même. Les fins de Dieu étant toutes morales et ses moyens désormais sans fuites, puisque, pour Lui, il n'y a plus de hasards, la moralité et des effets normaux peuvent cadrer; ils cadrent, et c'est là ce que nous appelons la sanction.

Aristote, à ne regarder que ses conceptions morales, signerait parfaitement cette théorie. Ce qui lui manque pour y accéder, c'est la notion de la providence, chez lui si déplorablement diminuée.

Lui aussi, Aristote, appelle les résultats de l'action morale des *récompenses* et des *châtiments*. Lui aussi, déclare que non seulement on peut les vouloir et s'y attacher légitimement; mais qu'ils sont la fin propre de la moralité, son unique raison d'être. Ce qui est dans l'intention au départ, dit-il toujours, est cela même qui est dans la réalité à la fin. Si le premier de tous nos vouloirs

moraux est un appétit bien réglé de la béatitude, c'est-à-dire la recherche de ce qui convient vraiment à l'homme selon sa nature, donc aussi selon l'intention de la Nature : c'est cela qui doit se trouver réalisé à la fin du travail moral, à moins que celui-ci n'ait manqué de quelque condition nécessaire.

Les conditions qui dépendent de nous, il nous appartient de les fournir. Celles qui ne dépendent pas de nous, les Stoïciens diraient qu'elles ne comptent pas, tout le bonheur ou le malheur se ramenant, selon eux, à ce qui dépend de l'homme. Aristote ne verse pas dans ce paradoxe; mais il prend son parti de l'inévitable. Le chrétien, lui, recourt à l'idée de providence. Il mêle Dieu à la nature et à l'homme, et, par Dieu, ce qui ne dépend pas de nous dépend de nous quand même. Notre vouloir moral devient une règle de l'univers; il le plie à ses mouvements; il aboutit par lui comme par soi à ce qu'il recherche.

On avouera que cette conception est assez haute. Son optimisme n'est que de la foi en Dieu. Saint Thomas l'a creusée avec une pénétration et présentée avec une confiance qu'il tient l'une de son génie, l'autre de cet esprit évangélique dont il est un des fidèles les plus conscients et les plus soumis.

Paris. A. D. SERTILLANGES,
*Professeur à l'Institut catholique de Paris.*

---

# Les Méthodes de la Définition

## d'après Aristote

La philosophie du concept, inaugurée par Socrate, devait être, dès l'origine, un art de la définition. N'avait-elle pas pour but de délimiter les éléments universels de chaque vertu morale? Et n'était-ce pas là définir? Platon, lui-même, séduit par la simplicité de l'Idée pure, indivisible raison des choses, lorsqu'il en reconnut la complexité, tenta de la réduire par l'ordre et la mesure. Les combinaisons hiérarchisées de concepts, et fixées par le nombre, devinrent l'objet de la sagesse. Pour Aristote, la définition est au centre même de la science. Elle doit exprimer les natures, et, principe de la démonstration, faire connaître leurs propriétés nécessaires[1].

La fécondité d'un tel idéal scientifique, et jusqu'à un certain point l'intellectualisme qu'il suppose, paraissent donc solidaires des moyens employés pour découvrir les définitions.

Aristote s'en est rendu compte. Et à plusieurs reprises, surtout dans les *Topiques*, les *Derniers Analytiques*, le traité *de l'Ame*, il s'est préoccupé longuement d'établir les méthodes qui permettraient de définir avec certitude.

Ce sont ces efforts que je voudrais essayer de suivre avec toute l'attention possible.

### I

Le traité des *Topiques*, le premier qui s'impose à notre analyse[2], a pour but de chercher une méthode qui permette de raisonner au moyen d'arguments probables sur n'importe quel problème[3], ou, d'une manière plus spéciale, et qui ressort de

1. Cf. *R. Sc. ph. th.*, IV (1910), p. 39, ss. *De l'Induction chez Aristote.*

2. Sur la priorité des *Top.*, voir spécialement Brandis, *Von der Reihenfolge der Bücher des Organons*, 1833; Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896-1900, II. T., 2. H., p. 78[3].

3. *Top.* A 100 a 18; *Soph. el.* 183 a 37. Dans le premier texte, Aristote dit : ἀφ' ἧς δυνησόμηθα συλλογίζεσται ; dans le second : δύναμίν τινα συλλογιστικὴν ; et en effet, dans le livre I, il n'a le plus souvent en vue que le

tout l'ouvrage, de déterminer la méthode de la dialectique. Or, le dialecticien doit être pourvu de syllogismes et de solutions, mais surtout de propositions et d'objections, savoir aussi reconnaître si une interrogation a été bien ou mal conduite, et pourquoi[1]. Un objet aussi général pourrait-il se prêter à une déduction de la méthode, faite avec la sûreté et la précision qu'une science bien spécifiée serait à même d'exiger? Pas plus que la rhétorique ou la médecine, la dialectique n'est un art infaillible qui, de toute manière, parvient à ses fins. Donner au dialecticien de ne rien négliger du possible pour atteindre le résultat choisi, est la seule ambition à laquelle soit capable de répondre une méthode de dialectique[2].

Cette indétermination partielle est sans doute responsable de certaine hésitation, voire même, au sens le plus bénin, de certaine incohérence, qui se remarque vite dans la rédaction du premier livre. Mais aussi, semble-t-il, la nouveauté du travail et le temps qu'il a exigé, furent la cause de tâtonnements et de retouches successives[3]. Pour le sujet qui nous occupe, il importe seulement d'y être attentif à propos des deux points qui suivent.

En premier lieu, dès le début du traité et dans l'ensemble du livre I, il paraît manifeste que la méthode dialectique utilise un seul mode de raisonnement : le syllogisme probable, distingué avec soin du syllogisme scientifique[4]. Or, s'il reste toujours l'argument préféré, parce que le plus fort et le plus décisif contre l'adversaire[5], l'induction lui est adjointe au ch. 12 (105 a 10), comme un moyen d'argumentation aussi normal, et en

---

syllogisme, bien qu'il admette aussi l'induction comme moyen de preuve. Cf. infra. — Sur l'extension du champ des problèmes dialectiques, et ses limites, cf. 104 a 3, ss.

1. *Top.*, Θ 164 a 16, ss.

2. *Top.* A 101 b 5. Ce passage peut être interprété à l'aide de *Rhét.* A 1355 b 7, ss. Voir aussi ALEXANDRE, *In Top.*, p. 32, 15 (Ed. WALLIES, *Comment. græca*, Berlin, 1891), S. MAURO, S. J., *Paraphr.*, T. I, p. 395, 3 (*Aristotelis opera omnia quæ exstant brevi paraphrasi*, etc., éd. EHRLE, S. J. Paris, 1885) et WAITZ, *Organon*, Lipsiæ, 1844-1846, II, p. 443 et 462, in 113 a 20. — Peut-être Alexandre exagère-t-il le caractère conjectural de la dialectique.

3. *Soph. el.* 184 b 2. — Il serait sans doute imprudent de vouloir fixer la date relative de chaque morceau, mais les traces de rédactions successives sont évidentes. Cf. MAIER, *op. cit.*, II², p. 80, note.

4. *Top.* A 100 a 18 - 101 a 25; 101 b 11; 105 a 22, où BEKKER ajoute à tort, d'après le seul C (Coislinianus 330): *καὶ τῶν ἐπαγογῶν* (WAITZ, II, p. 449 in h. loc.); 108 b 32. Cf. MAIER, II², p. 76.

5. 105 a 17; 164 a 14; Θ 157 a 18.

même temps plus accessible et plus persuasif. Mais, par contre, du livre II au livre VII, si l'induction est parfois mentionnée, le syllogisme ne l'est à peu près pas surtout au sens technique du terme[1], et lorsqu'il reparaît au ch. 3 du livre VII (153 a 6), à propos de la définition, c'est sous un aspect assez nouveau, et dont la relation n'est pas très sensible avec ce qui est dit, au livre I, du syllogisme probable. Nous aurons, d'ailleurs, à y revenir.

En second lieu, il ne paraît pas y avoir continuité réelle[2] entre les ch. 13-18 et les précédents depuis le ch. 4. Ceux-ci (4-12) préparent directement les recherches qui sont l'objet principal des *Topiques*, du livre II au livre VIII. Ceux-là, au contraire (13-18), forment un exposé indépendant, et dont les préceptes, tout à fait généraux visent principalement à fournir au dialecticien les propositions de ses syllogismes[3]. Il y est fait cependant allusion à la définition, comme à un cas spécial où peuvent être utiles la recherche des différences, afin de déterminer la différence propre à chaque chose[4], et la recherche des ressemblances, afin de connaître le genre auquel chacune appartient[5]. Mais ces indications, et quelques autres encore[6], sont reprises pour elles-mêmes et avec plus de détails dans les livres suivants.

La section 4-12 est beaucoup plus intéressante. Elle apporte quelque précision à une méthode, nous l'avons vu, assez indéterminée; puis, en le faisant, nous introduit au cœur même de notre sujet.

L'observation inductive et le raisonnement a priori nous apprennent en effet que les problèmes dialectiques se divisent en quatre groupes[7]. Car tout problème met en question l'attribu-

1. Maier, II², p. 80, note.

2. Malgré certaines expressions : 103 a 1; 105 a 20; 108 b 32, qui paraissent les relier et donner 13-18 comme une recherche générale qui précède naturellement l'étude des procédés spéciaux à chaque ordre de problèmes. La découverte des quatre groupes de problèmes serait postérieure à ce premier essai.

3. Comp. *Rhét.* B 1402 a 35, et voir Maier, II¹, p. 468². — Ces procédés généraux doivent aussi servir (au moins les trois derniers : analyse des sens divers d'un même mot, recherche des ressemblances et des différences) à mener la discussion avec adresse et efficace. Cf. 108 a 18, ss.

4. 108 b 4.

5. 108 b 9, 20.

6. 107 a 36; b 19. Remarquer que pour l'analyse des πολλαχῶς λεγ., mais seulement pour elle, Ar. indique brièvement les procédés repris avec tant de subtilité dans les livres suivants.

7. 103 b 2; 101 b 17. La différence est mentionnée 101 b 18 comme se ramenant au genre.

tion à un sujet, pris dans l'une quelconque des dix catégories[1], d'un prédicat qui en exprimerait soit le genre, soit le propre, soit la définition, soit l'accident.

A ces quatre groupes, Aristote en ajoute, il est vrai, un cinquième, pris du rapport d'identité entre le prédicat et le sujet. Mais on peut être le même, en tant que genre, espèce ou individu, et à ce dernier point de vue, en tant que propre ou accident, ou à cause d'une identité de nom et de définition; cette nouvelle division revient donc à la première[2].

Il est à noter seulement que le problème de la définition se présente, la plupart du temps sous la forme : est-ce que telle et telle chose sont identiques ou bien différentes? La sensation est-elle une même chose, ou non, avec la science?[3] Et ainsi considéré, chacun des groupes se ramène, en un sens, au problème de la définition, puisque pour réfuter une définition il suffit de montrer à quelque point de vue que ce soit (genre, propre, etc...) que le prédicat n'est pas identique au sujet[4]. Mais, pour l'établir il n'en va pas de même[5] et, par suite, le problème de la définition garde, comme chacun des autres, son caractère propre, et, en tant que tel, demande une méthode spéciale[6].

Il appartient donc à la dialectique, entre autres problèmes, de discuter par des moyens appropriés, la valeur de définitions contestées, et au traité des *Topiques*, de fixer quels peuvent être ces moyens.

La définition, par ailleurs, n'est pas ici considérée, en elle-même, dans les seuls termes qui l'expriment, mais sous forme de proposition, dans son rapport problématique avec un sujet donné[7]. Elle n'est pas non plus le terme encore inconnu d'une recherche qui aurait précisément pour but de la découvrir. Mais on la formule au début même de la discussion qui aura pour

1. 103 b 20.

2. 103 a 6. Cf. ALEX., *In Top.*, p. 57, 21. — Ici encore, l'on peut conjecturer une rédaction antérieure à la découverte des quatre groupes de problèmes. Voir cependant *Top.* H 151 b 28, ss.

3. 102 a 5.

4. 102 a 10, et un peu différemment 102 b 27.

5. Ibid.

6. 102 b 35. Tout au moins une seule et même méthode, pour les quatre groupes, serait impraticable. — Sur l'essai tenté par THÉOPHRASTE pour y parvenir, cf. ALEX. *In Top.*, p. 55, 24.

7. Cela ressort clairement de 101 b 17, ss. et 102 a 5. Voir ALEX. *In Top.* p. 40, 1 et THEMISTIUS, *Anal. Post. Par.*, p. 43, 1 (*Éd.* WALLIES, *Comment. græca*, Berlin. 1900).

résultat de la réfuter ou de la confirmer. D'autre part elle exprime l'essence du sujet à titre de synthèse logique du genre et des différences, sans qu'il soit fait allusion à son rapport particulier avec la matière ou avec la forme[1].

A en croire plusieurs textes très affirmatifs, il faudrait ajouter que les principes à découvrir pour guider la discussion devront être des principes probables, en ce sens qu'ils reposeront sur l'opinion commune ou l'autorité des sages[2]. De fait, les livres II à VII, pour constituer la méthode dialectique, déterminent, non pas directement des principes, mais des procédés de discussion[3], et qui dérivent de la nature même de chacun des groupes de problèmes.

Essayons de voir et de caractériser brièvement ceux qui conviennent aux problèmes de la définition.

Pour ce faire et mettre en valeur ce qu'il y a d'essentiel et de vraiment significatif, car il n'est pas possible de donner tout le détail, l'on pourrait songer à utiliser la distinction si fortement indiquée par Aristote, entre la réfutation et l'établissement de la définition[4]. De là, fidèle au sens obvie du texte,

1. 101 b 39, 103 b 15. Plus tard seulement, Ar. parle de genre prochain et de différence spécifique : Z 143 a 22, 31; b 7. — Dans *Top.* aucune distinction n'est sensible entre les expressions : *τί ἐστι* et *τὸ τί ἦν εἶναι*, comp. : A 101 b 39 et 102 a 5; 103 b 10; Z 139 a 33; H 153 a 14, 17, etc.

2. 100 b 21; 104 a 9; 105 a 35. C'est là le sens précis de l'*ἔνδοξον*, que le mot « probable » traduit assez mal.

3. Ce que Théophraste appelle *παράγγελμα* en le distinguant soigneusement de *τόπος*. Alex. *In Top.*, page 135, 3 ss. : *παράγγελμα μὲν γὰρ ἐστι τὸ κοινότερον καὶ καθολικώτερον καὶ ἁπλούστερον λεγόμενον, ἀφ' οὗ ὁ τόπος εὑρίσκεται.* — Aristote ne fait pas cette distinction (Alex., *ibid.*, 18) et introduit l'expression *τόπος* sans l'expliquer, A 108 b 33; B 109 a 34, pour désigner directement les procédés qu'il va énumérer. Il conclut le livre VII par ces mots : *οἱ μέν οὖν τόποι δι' ὧν εὐπορήσομεν πρὸς ἕκαστα τῶν προβλημάτων ἐπιχειρεῖν, σχεδὸν ἱκανῶς ἐξηρίθμηνται.* H 155 a 37. Même sens : Θ 155 b 4, 17. Tout ce qui peut être source d'argumentation mérite donc ce nom de *lieu*. Dans *Rhét.* A 1358 a 12, 32, Ar. l'applique spécialement aux propositions communes, mais dans bien d'autres passages il lui conserve son sens général, Bonitz, *Ind.* 767 a 56, ss. La définition donnée par Théophraste : *ἀρχή τις ἢ στοιχεῖον, ἀφ' οὗ λαμβάνομεν τὰς περὶ ἕκαστον ἀρχας ἐπιστήσαντες τὴν διάνοιαν, τῇ περιγραφῇ μὲν ὡρισμένος, τοῖς δὲ καθ' ἕκαστα ἀόριστος*, Alex. *In Top.*, p. 5, 21 peut encore s'interpréter de même, mais, étant donné la distinction d'avec le *παράγγελμα*, doit s'appliquer aux propositions. — Sur le sort fait ultérieurement à ce terme, voir surtout : Cicéron, *Topica;* Boèce, *Comment. in Top. Cic.*, et *De differentiis topicis;* Cano, *De locis theologicis;* San Severino, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, Logica III*, Neapoli, 1866, ch. II; et tout récemment, Gardeil, *La notion du Lieu théologique*, dans *Rev. Sc. ph. th.*, 1908.

4. Pour chaque espèce de problème, Ar. indique assez souvent, au passage, quels lieux sont destinés à prouver, *κατασκευάζειν* et à réfuter, *ανασκευάζειν*. Pour le problème de la définition, il commence par énumérer les procédés de réfutation, Z 139 a 36, ss., et ne parle de la preuve positive qu'au livre suivant, H 153 a 6.

l'on prendrait au seul point de vue de la réfutation, sa division des procédés dialectiques, conséquente aux défauts qui peuvent affecter la définition, et dont voici la liste : 1° ne pas s'appliquer à tous les individus auxquels convient le nom du défini; 2° ne pas donner le genre, ou le genre propre, du défini; 3° n'être pas propre au défini; 4° ne pas exprimer ce qu'il est; 5° tout en définissant, définir mal[1]. Puis, comme les trois premiers défauts relèvent respectivement des principes valables pour les problèmes de l'accident, du genre et du propre[2], l'on commencerait à étudier ceux-ci l'un après l'autre et dans cet ordre, avant de passer aux arguments destinés au numéros 4 et 5. Viendrait, pour finir, l'examen des procédés positifs qui permettent d'établir une définition.

Mais les procédés les plus efficaces, et notés comme tels par Aristote[3], sont communs à ces différents cas et ne varient que dans l'application. Il paraît donc préférable de les isoler d'abord et de condenser sur eux la lumière. L'on reprendra ensuite l'ordre qui précède autant qu'il sera nécessaire pour compléter l'analyse.

Ces procédés communs sont au nombre de cinq :

a) *La confrontation avec les singuliers*[4]. — A quelque point de vue que ce soit, comme genre, comme expression de l'essence, etc. (cf. supra), la définition doit en effet convenir à chacun des singuliers dont elle prétend expliquer la nature. Pour être plus méthodique et plus rapide, cette confrontation se limitera aux espèces[5] et sera progressive. Elle se fera d'abord avec les espèces les plus proches, puis avec celles qui en dépendent immédiatement, et ainsi de suite jusqu'aux indivisibles. Si, par exemple, la thèse[6] est que des objets opposés il n'y a qu'une même science, on la vérifiera sur les opposés par relation, par contrariété, par privation, etc.; puis sur telles oppositions particulières, comme celles du juste et de l'injuste, du double et de la moitié, de la cécité et de la vue, de l'être et du non-être. La définition sera reconnue fausse s'il est simplement un cas

1. Z 139 a 24.
2. Z 139 a 36, ss.
3. H 154 a 12.
4. B 109 b 13; Δ 120 b 15; E 132 a 27; Z 140 b 16.
5. B 109 b 13. La raison donnée est purement pratique; si besoin était, il faudrait descendre jusqu'aux individus proprement dits. MAIER, II[1] p. 390[2].
6. Cf. A 105 b 29.

dont elle ne rende pas raison; si elle se vérifie pour tous ou pour un grand nombre, il faudra l'accepter ou bien alors opposer un cas où elle ne s'applique pas.

b) *L'examen des contraires*[1]. — Cet examen peut se faire de différents points de vue. S'il s'agit, par exemple, de vérifier le genre proposé, l'on examinera si le défini ne relève pas de quelque genre contraire; ou bien s'il ne possède pas telle propriété incompatible avec le genre proposé, comme c'est le cas de cette définition qui veut faire, du nombre, le genre de l'âme : l'âme, en effet, possède la vie, qui ne peut convenir au nombre; ou bien encore l'on considérera le contraire de l'espèce à laquelle est appliqué le genre, pour voir si elle se trouve bien dans le même genre, comme cela doit être au cas où le genre lui-même n'a pas de contraire, et, dans l'hypothèse où le genre aurait un contraire, si, comme il convient, elle relève de celui-ci; ou bien si le contraire de l'espèce ne dépend d'aucun genre, ce qui serait signe qu'elle même n'appartient pas à un genre, etc., etc.

De même, s'il s'agit de vérifier si la définition proposée est propre au défini, l'on se demandera si la définition contraire convient au contraire du défini, etc., etc.

D'une manière générale, pour définir une chose, il suffira de connaître la définition de son contraire.

c) *L'examen du plus et du moins*[2]. — Ici encore il y a différentes manières de l'entendre. L'on se demandera si, lorsque le défini croît ou décroît, une variation identique affecte le genre ou la définition proposés. Si, par exemple, le plaisir est un bien, peut-on dire qu'un plus grand plaisir est un plus grand bien? Ou bien, ayant affaire à deux définitions de deux choses distinctes, dont l'une paraît plus vraisemblable et l'autre moins, si cette dernière est vérifiée, l'autre le sera par le fait même.

d) *L'examen des cas et des dérivés*[3]. — Ce procédé consiste à vérifier la correspondance qui doit s'établir entre la définition et le défini sous n'importe quelle forme grammaticale. Par exemple, si l'on définit l'oubli, la perte de la science, l'on devra pouvoir dire : oublier, c'est perdre la science; avoir oublié, c'est avoir perdu la science. Ou bien si l'on met la justice au nom-

1. B 112 b 27; Δ 123 a 20. ss.; E 135 b 7; H 153 a 26.
2. B 114 b 37; E 139 b 14; Z 146 a 3; H 154 a 4.
3. B 114 a 26; Δ 124 a 10; E 135 b 15; Z 148 a 10; H 153 b 25.

bre des choses estimables, ce même rapport devra être impliqué par l'adjectif : juste; par l'adverbe : justement, etc...

e) *L'examen des semblables*[1] — Une vérification analogue peut avoir lieu sur les réalités semblables à celle que l'on veut définir. Car entre leurs définitions une même ressemblance devra se retrouver. Si voir se définit par le sens de la vue, entendre se définira par le sens de l'ouïe. Si savoir une chose était aussi la penser, savoir plusieurs choses serait aussi penser plusieurs choses.

Ces différents procédés ont ceci de commun qu'ils recherchent tous si la définition proposée s'harmonise avec diverses conséquences qui doivent être celles d'une définition parfaite. Celle-ci doit en effet avoir telles relations déterminées avec les individus auxquels elle convient, avec ses contraires, avec les variations du défini, etc., et l'on conçoit que chacun des défauts énumérés précédemment se révèle, s'il y a lieu, en cette série de contre-épreuves.

Ainsi se précise déjà, pour nous, la méthode de discussion dialectique exposée par Aristote. Mais l'esquisse en serait trop incomplète si nous laissions de côté quelques procédés de nature un peu différente, destinés à vérifier le genre (n° 2) et la rectitude de la définition (n^os^ 4 et 5).

*Le genre.* — Il faut vérifier si le genre proposé se trouve dans la même catégorie que l'espèce à laquelle on l'attribue[2]. Une qualité ne peut être, par exemple, le genre d'une substance : la blancheur ne peut être le genre du cygne et de la neige. — Vérifier si la réalité classée dans tel genre relève de l'une quelconque des espèces qui le divisent[3]; car il est impossible de faire partie d'un genre sans appartenir à l'une de ses espèces. Si, par exemple, on classe le plaisir dans le genre mouvement, l'on se demandera en quelle espèce de mouvement il se trouve : corruption, variation, etc., et si l'on reconnaît qu'aucune ne lui peut convenir, l'on devra conclure que le mouvement n'est pas le genre du plaisir. — Vérifier si l'espèce en vue ne relève pas d'un genre qui ne soit pas dans la même ligne que le genre proposé, soit comme inférieur, soit comme supérieur[4]. Deux ou plusieurs genres ne peuvent en effet convenir à une même espèce

1. B 114 b 25; Δ 124 a 15; E 136 b 33; H 153 b 36.
2. 120 b 36.
3. Δ 121 a 27.
4. Δ 121 b 24.

que s'ils sont subordonnés entre eux. — Vérifier si tous les genres supérieurs au genre proposé peuvent être attribués à l'espèce pour exprimer ce qu'elle est, et s'ils conviennent de même aux divisions, inférieures dont l'espèce est elle-même le genre[1], etc...

*La définition.* — La vérification la plus indispensable est ici de voir si la définition est construite au moyen de notions antérieures et plus connues, comme elle doit l'être pour vraiment nous faire connaître le défini[2]. L'indication de ce procédé et l'insistance d'Aristote à affirmer que toute connaissance véritable dérive du plus connu, nous permet de saisir la nuance qui distingue notre deuxième série de procédés de la première. Elle la complète en prenant strictement la définition comme exprimant l'essence par différentiation du genre, c'est-à-dire d'un point de vue déductif, tandis que la première considérait la convenance de la définition d'un point de vue tout à fait général. Il n'y a pas lieu cependant de nous arrêter à la supériorité de la définition par le plus connu en soi sur la définition par le plus connu de nous, laquelle parfois s'impose[3]. Celle-ci peut être multiple et variable, comme l'état de nos connaissances; celle-là est unique comme l'essence qu'elle seule représente. Pour vérifier si une définition est bien de ce dernier type, Aristote indique plusieurs moyens[4] : voir si elle exprime le genre, et en particulier le genre prochain, si elle convient au défini considéré à l'état parfait, etc...

Il importe aussi, et nous terminerons par là, de vérifier la valeur de la différence proposée[5] : s'oppose-t-elle dans le même genre à d'autres différences? forme-t-elle avec le genre une espèce? ne la divise-t-elle pas par négation? ne se confond-elle pas avec l'espèce? lui est-elle antérieure? divise-t-elle le genre immédiatement et premièrement? lui convient-elle toujours? etc., etc.

L'exposé de ces procédés de vérification, choisis entre plusieurs centaines[6] et parmi les plus significatifs, peut donner, je

1. Δ 122 a 3, ss.
2. Z 141 a 26.
3. Z 141 b 15.
4. Z 142 a 22, ss.
5. Z 143 a 29, ss.
6. Leur nombre est évalué à 300 par l'auteur de la *Nova Explanatio Topicorum Aristotelis*, Venise, 1559; p. 2. Les indications du jésuite MAURO qui les a commentés l'un après l'autre (*op. cit.*) en les numérotant à l'intérieur de chaque livre ou de chaque série, conduisent au même chiffre.

pense, une idée suffisamment nette de leur rôle et de leur variété. Ils constituent, à vrai dire, les règles d'une sorte d'expérimentation dialectique, dont l'usage dans la discussion peut être comparé à l'usage scientifique auquel prétendirent plus tard les tables d'expérience de François Bacon[1].

Mais que penser de leur efficacité dans la discussion des problèmes de la définition? Aristote s'en est lui-même expliqué sans ambiguïté et sans illusion[2]. S'il s'agit de réfuter la définition proposée, leur utilité est manifeste et ils y parviennent aisément. Car il suffit de constater un seul défaut pour invalider la définition, et les moyens abondent qui permettent, à tout point de vue, de les découvrir.

Pour établir, au contraire, la définition proposée, il faut faire porter la preuve sur tous les éléments qui l'intègrent; montrer de plus que celui-ci est le genre et cet autre la différence; et qu'ils expriment bien l'essence. Il faut encore que le syllogisme soit universel, car la définition doit pouvoir être attribuée à tous ceux auxquels convient le nom du défini, et encore de telle façon qu'elle ne le soit à aucun autre.

Rien n'est donc plus facile que d'infirmer une définition, rien n'est plus difficile que de la confirmer[3].

Et cela devient plus évident encore si nous cherchons à préciser les rapports de ces procédés avec l'induction et le syllogisme, bien que sur ce point Aristote soit moins explicite. De temps en temps, à propos de tel ou tel il remarque seulement que son usage fait appel à l'induction. Plusieurs d'entre eux supposent en effet que la définition proposée est confrontée successivement avec chacun des singuliers auxquels on doit, ou non, pouvoir l'attribuer. Ainsi en est-il tout particulièrement lorsque doit être vérifiée l'universalité de la définition[4]. Un seul

1. Bacon connaissait, directement ou non, (E. Wolff, *Francis Bacon und seine Quellen*, *I*, Berlin, Felber, 1910, p. 161, ss.) les *Topiques* d'Aristote (*De dignitate et augmentis scientiarum*, Lib. V, cap. III, 2, p. 263, Ed. Bouillet, 1835, où il cite la conclusion de *Soph. el.*, 184 a 4). Dans ce même ouvrage, il présente son *ars inventiva* comme une *topique particulière* qui doit compléter la *topique générale*, *ibid.*, p. 264, 3 ss. : « nos sane topicam particularem tamquam rem apprime utilem amplectimur, hoc est, locos inquisitionis et inventionis particularibus subjectis et scientiis appropriatos. » Et il serait facile de comparer certains des procédés qu'il indique *ibid.*, p. 266, ou plus tard dans le *Novum organum*, avec ceux des *Top.* — Cf. San Severino, *op. cit.*, p. 153.

2. H 154 a 23, ss.

3. H 155 a 17.

4. B 109 b 13. Ce passage, qui s'applique directement au problème de l'accident, doit aussi s'entendre de la définition, d'après Z 139 a 36.

cas suffit alors à témoigner de son insuffisance; la concordance de tous, ou à leur défaut, d'un grand nombre[1], est requise au contraire pour la valider. Encore devra-t-on, pour simplifier, s'en tenir aux espèces et l'adversaire se déclarer satisfait s'il ne trouve lui-même aucun exemple à opposer à ceux qui auront été donnés.

Du syllogisme, nous avons remarqué que dans la plus grande partie des *Topiques* il n'est jamais question[2]. La longue et minutieuse nomenclature des procédés de discussion n'y fait jamais la moindre allusion, sauf en quelques rares passages, où encore le terme n'est pas pris, semble-t-il, en un sens précis[3]. Or, comme on l'a soutenu[4], il paraît assez vraisemblable que l'analyse d'Aristote n'eût pas manqué d'utiliser la théorie du syllogisme, si elle eût déjà été découverte. C'est donc bien une innovation que propose le ch. 3 du livre VII (153 a 6) en essayant de faire du syllogisme un moyen de preuve de la définition.

A vrai dire il est rare, selon la remarque d'Aristote, que les dialecticiens se servent à cette fin du syllogisme. Bien plutôt, à l'exemple des géomètres et des mathématiciens, prennent-ils la définition pour point de départ de leur discussion. « De plus, parce qu'il appartient à un autre traité[5] d'exposer avec exactitude ce qu'est la définition et comment il faut définir, et qu'il suffit d'en dire ce qui est présentement utile, l'on exprimera seulement qu'il peut y avoir un syllogisme de la définition et de l'essence. Si en effet la définition est un discours manifestant l'essence de la chose et s'il faut que ce qui est énoncé dans la définition, énonce seulement ce qui fait l'essence de la chose, et si ce qui énonce l'essence, ce sont les genres et les différences, il est évident que si quelqu'un suppose que ceux-là seulement sont attribués à l'essence de la chose, un tel discours sera nécessairement la définition »[6].

---

1. B 109 b 26, ἐὰν γὰρ ἐπὶ πάντων φαίνηται διαίρεσιν προενέγκασιν ἢ ἐπὶ πολλῶν. ALEX., p. 140, 21, n'est pas tout à fait exact, en glosant : ἐπὶ τῶν πλείστων

2. Cf. supra, p. 238.

3. MAIER. II², p. 80, note.

4. BRANDIS, *Von der Reihenfolge der Bücher des Organons*, p. 252; dans *Historisch-philol. Abhandl. der K. Ak. der Wiss. zu Berlin*, 1833; cité par MAIER, *ibid.*

5. Soit *Top.* Z, soit plutôt *An. Post.* B 90 a 35, ss., que déjà AR. devait avoir en vue.

6. H 153 a 15. εἰ γάρ ἐστιν ὅρος λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ πράγματι δηλῶν, καὶ δεῖ τὰ ἐν τῷ ὅρῳ κατηγορούμενα καὶ ἐν τῷ τί ἐστι τοῦ πράγματος μόνα κατηγορεῖσθαι, κατη-

Malgré sa complication, la phrase reste claire et montre bien ce que veut Aristote. Un syllogisme de la définition et de l'essence est possible parce que, étant donné les conditions d'une vraie définition, il suffit pour conclure, de montrer que telle définition y répond exactement. Autrement dit la majeure de ce syllogisme serait la définition même de la définition : le logos qui exprime les genres et les différences d'une chose est sa définition; la mineure énoncerait que tel logos contient genres et différences de la chose à définir[1].

Et comment alors s'établirait la mineure? Sans doute, à l'aide des procédés énumérés. Mais Aristote ne dit pas de quelle manière positive[2].

Nous allons le voir d'ailleurs, dans *An. Post.*, reprendre la question et examiner avec une attention subtile si vraiment le syllogisme peut prétendre, comme il l'affirme ici, à démontrer une définition.

## II

C'est, en effet, la question abordée avant toute autre en ces chapitres des *An. Post.*[3] où le problème qui nous occupe est étudié pour lui-même, et retourné sur toutes ses faces.

Il était naturel, sans doute, qu'il en fût ainsi puisque Aristote venait de faire la théorie de la démonstration. Mais il y a là plus qu'une suite normale de l'exposé qui précède. Manifestement Aristote a souhaité et, un moment, cru possible de former les définitions par voie démonstrative. Sans cela eût-il songé à établir, avec son habituelle sincérité, la discussion de l'hypothèse où l'avait mené la découverte du syllogisme?

Discussion dialectique d'abord[4], qui accumule les difficultés sans les vouloir juger en dernier ressort, bien que, de fait, la plupart soient reconnues insurmontables, qu'elles proviennent, soit (A) de l'objet auquel peuvent s'appliquer démonstration et

γορεῖται δ'ἐν τῷ τί ἐστι τὰ γένη καὶ αἱ διαφοραί. φανερὸν ὡς εἴ τις λάβοι ταῦτα μόνον ἐν τῷ τί ἐστι του πράγματος κατηγορεῖσθαι. ὅτι ὁ ταῦτα ἔχων λόγος ὅρος ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη· οὐ γὰρ ἐνδέχεται ἕτερον εἶναι ὅρον, ἐπειδὴ οὐδὲν ἕτερον ἐν τῷ τί ἐστι τοῦ πράγματος κατηγορεῖται.

1. Cf. KIRCHMANN, *Erläuterungen zur Topik des Aristoteles*, p. 107, 70, zu b. — Leipzig, 1883.

2. En réalité, chacun de ces procédés pourrait donner lieu à un syllogisme du même type, qui prendrait pour majeure l'énoncé de la condition logique dont il doit vérifier la réalisation.

3. *An. Post.* B 90 a 35, ss. — Cf. KÜHN, *De notionis definitione qualem Aristoteles constituerit;* Halle, 1844.

4. 90 a 37.

définition, soit (B) des conditions auxquelles devrait répondre un syllogisme pour démontrer une définition.

A. — Une définition ne pourrait être démontrée, suppose Aristote, que si l'objet même exprimé par elle et avec lequel elle s'identifie en quelque manière, pouvait être aussi et du même point de vue, objet de démonstration. Or, cette équivalence n'est pas possible, car :

1° Il ne peut y avoir définition de tout ce dont il y a démonstration[1]. La définition, en effet, est toujours affirmative et universelle : il y a au contraire des syllogismes négatifs (2e fig.) et d'autres particuliers (3e fig.). Mais, même en 1re figure, la seule qui soit affirmative et universelle, les conclusions ne sont pas toujours des définitions ; celle-ci, par exemple : tout triangle a ses angles égaux à deux droits. C'est là une proposition démontrable, qui, pour être connue scientifiquement exige une démonstration[2]. Et donc avant la démonstration ou en dehors d'elle, une définition ne la pourrait faire savoir. Il est facile, d'ailleurs, de s'en convaincre par induction : jamais une définition n'a fait connaître des propriétés essentielles ou accidentelles ; n'est-elle pas faite pour révéler l'essence ?

2° Il ne peut y avoir démonstration de tout ce dont il y a définition[3]. Car la définition étant le principe même de la démonstration, les premières définitions ne pourront elles-mêmes être démontrables sous peine de régression à l'infini.

3° Enfin, en aucun cas, les objets de la définition et de la démonstration ne peuvent coïncider ; il n'y a entre eux ni parité ni dépendance. La définition a pour but de faire connaître l'essence, les démonstrations paraissent toutes la supposer. La démonstration prouve la convenance de tel attribut à tel sujet ; rien de semblable dans la définition, car, par exemple, dans la définition supposée de l'homme, bipède n'est pas attribué à animal ni animal à bipède[5]. De plus, autre chose est montrer ce qu'est une réalité (définition) ; autre chose prouver qu'elle existe (démonstration). Si encore entre ces deux objets il y avait relation de tout à partie, de genre à espèce, l'on pourrait

1. 90 b 1.
2. Cf. Waitz, I, p. 383.
3. 90 b 18.
4. 90 b 28.
5. Cf. Them. *An. Post. Par.*, p. 44, 30 ; 45, 2. On voit ici la différence de point de vue d'avec *Top.*, où la définition était prise comme attribut du défini. — Waitz, II, p. 384.

identifier les procédés qui les font connaître, de la même manière que l'on déclare une la démonstration de l'égalité des angles d'un triangle à deux droits, faite pour tout triangle ou seulement pour l'isocèle. Mais ce n'est pas le cas; l'existence et l'essence n'ont pas de ces rapports, l'une n'est pas partie de l'autre.

B. — A considérer, en second lieu, les conditions requises à l'intérieur même du syllogisme démonstratif, l'on se convaincra que celui-ci ne pourrait établir une définition sans pétition de principe[1]. Le syllogisme conclut, en effet, à l'aide d'un moyen terme. Mais entre le défini et la définition, le moyen terme devrait être tel qu'il soit avec l'un et l'autre entièrement convertible, tel, en un mot, qu'il exprime déjà l'essence du défini. En d'autres termes, pour conclure : A est défini par Γ, il faudra dire : A a pour définition B, or B a pour définition Γ, dont A est défini par Γ, où l'on voit que A est déjà défini dans la majeure[2].

Même pétition de principe si (comme le voulait Aristote dans les *Topiques*) l'on formulait dans la majeure l'idéal même de la définition[3], car la mineure devrait alors exprimer que la définition cherchée répond à ses exigences, ce qui la suppose déjà connue.

Pétition de principe encore si l'on part de la définition du contraire pour en déduire par opposition la définition cherchée, car la raison des contraires est la même.

Et cette phase dialectique de la discussion se termine par une série d'objections, importantes à noter, car de plusieurs il sera tenu compte, et concluant à l'impossibilité radicale d'établir une définition, par quelque moyen que ce soit[4]. Ce ne sera pas, d'une manière générale, en admettant pour point de départ quelque principe distinct de la définition, car c'est là revenir à la démonstration; sera-ce par l'induction? mais celle-ci montre seulement la vérité ou la fausseté de telle attribution et non pas l'essence. De plus, nous voyons, d'une part, le géo-

1. 91 a 12, ss.

2. Cf. PHILOP. *In An. Post.* Éd. WALLIES, Berlin, 1909, p. 346. — Je laisse de côté pour l'instant ce qui est dit, 91 b 12, de la méthode platonicienne des divisions, que nous retrouverons plus loin.

3. 92 a 6. — AR. pose la majeure ἐξ ὑποθέσεως; mais il ne s'agit pas ici du raisonnement hypothétique comme, au contraire, dans le paragr. suivant. Cf. PHILOP., *In An. Post.*, p. 354, 7; WAITZ, II, p. 389 et I, p. 428; MAIER. II, 1, p. 260[1].

4. 92 a 34, ss.

mètre définir le triangle avant de démontrer qu'il existe, et, d'autre part, on ne peut savoir ce dont on ignore l'existence. De fait, ceux qui définissent ne disent jamais le pourquoi de leurs définitions, et les définitions ne montrent la possibilité ni de ce qu'elles expriment, ni de la réalité qu'elles prétendent définir...

Ces dernières objections posent le problème d'une manière plus large et dépassent le point de vue spécial d'une démonstration syllogistique de la définition. Elles préparent donc l'ensemble des recherches qui suivent.

Mais avant tout, celles-ci devaient enfin décider si l'on ne peut, en aucun sens, démontrer une définition.

Or, la réponse donnée[1] se réfère à certains aspects de la théorie de la démonstration, précédemment exposée, qui paraissent satisfaire aux deux objections les plus décisives, à savoir la nécessité d'un moyen terme qui soit déjà une définition du sujet, et l'impossibilité de prouver en même temps essence et existence

La cause de l'existence de tel sujet, disait Aristote, est son essence, et dire pourquoi il existe, c'est dire en même temps ce qu'il est. Il peut se faire aussi que, entre cette essence-cause

1. 93 a 1 - b 21. Tout ce passage ne forme qu'une seule réponse et doit s'interpréter, semble-t-il, comme le dit THÉM., *An. Post. Par.*, p. 49, 11, et non pas, comme le voudrait PHILOP., *In An. Post.*, p. 364, 14, dont la suite de l'explication, p. 366, 13, est très embarrassée. (Voir aussi KÜHN, *op. cit.*, p. 22). — Cela me paraît s'imposer, si l'on rapproche le texte de 90 a 6, ss., — il faut lire, en effet, ligne 4 : *τὸ αἴτιον τοῦ εἰ ἔστι.* (WAITZ, II, p. 393),— et si l'on prend strictement 93 a 16 comme la reprise de ce qui précède. Les exemples donnés supposent tous d'ailleurs que la conclusion porte sur l'existence, dont le moyen donne la cause, comme il est dit 93 a 4. Il reste cependant à expliquer 93 a 9 - 14 et 94 a 8, qui paraissent faire allusion à un syllogisme dont la conclusion exprimerait la définition matérielle du sujet, sans qu'il soit question de son existence. L'on prouverait, par exemple, que le tonnerre est un bruit dans les nuages, en se servant, comme moyen, de la définition formelle du tonnerre : extinction du feu. A moins de voir dans ces textes isolés les traces d'une autre rédaction, où le point de vue indiqué aurait été mis en valeur (ce paraît être la solution de ROBIN : *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*, dans *Arch. f. Gesch. der Phil.*, B. XXIII, p. 25, ss. et 185. Voir aussi S. THOMAS, *In Post. An.*, II, lec. VII, p. 194, Parme, 1865; et CAJETAN, *In Post. An.*, p. 184, ss.; Venise, 1611), on peut les rapprocher du contexte, en remarquant que le sujet même de la conclusion d'existence exprime la définition matérielle dont le moyen est le logos. De plus, la définition, conclusion du syllogisme (94 a 8), n'a pour Aristote aucun intérêt spécial; elle est connue, en effet, avant le syllogisme et ne contient rien de plus que les phénomènes élémentaires — obscurcissement de la lune, bruit dans les nuages — perçus par les sens. L'importance du syllogisme de l'essence lui vient, au contraire, de ce qu'il manifeste l'essence-cause et c'est uniquement à ce titre qu'on le peut identifier avec la définition causale.

et le sujet il y ait une distinction et que, d'autre part, l'existence du sujet puisse être démontrée. Ainsi entre ce sujet : l'éclipse, et son essence-cause : l'interposition de la terre, il y a une distinction possible et l'on peut, par ailleurs, démontrer l'existence de l'éclipse. Mais, dans cette démonstration quel sera le moyen terme, sinon la cause ou, ce qui revient au même, l'essence de l'éclipse? Nous avons donc ici un syllogisme où le moyen terme est la définition même du sujet.

Mais ce n'est là qu'une partie de la réponse; car l'on ne voit pas encore en quel sens la définition, qui est le moyen, peut être dite, et sans pétition de principe, démontrée par un tel syllogisme.

Il faut ajouter que, dans le cas, et en se plaçant au point de vue de l'invention (qui est celui d'Aristote), il y a simultanéité entre la science de l'existence de l'éclipse et la science de sa définition. Dès que je connais l'essence-cause de l'éclipse, je *sais* qu'elle existe; l'essence est ici raison de l'existence; et puisque le syllogisme démonstratif rend explicite ce rapport, s'il me fait connaître l'existence c'est bien parce que d'abord il manifeste l'essence elle-même ou définition[1].

Qu'il y ait toujours interdépendance entre la connaissance de l'essence et celle de l'existence, cela ne peut faire aucun doute. On ne peut définir une chose qu'on ne sait pas exister; l'on ne peut affirmer l'existence d'une chose inconnue. Connaît-on cette réalité d'une manière imparfaite, et que tels de ses accidents existent? Ce n'est pas savoir que la chose même existe, et de cette connaissance on ne peut rien tirer pour en savoir la définition. Si je crois, par exemple, que l'éclipse est une certaine obscurité de la lune, le tonnerre, un bruit dans les nuages, et si je connais simplement l'existence de ces phénomènes, je ne saurai vraiment ni l'existence ni l'essence de l'éclipse et du tonnerre. Au contraire, dès que je saurai pourquoi se produit cette obscurité et pourquoi ce bruit dans les nuages, j'acquerrerai en même temps la science et de l'essence et de l'existence de l'éclipse et du tonnerre. Sachant que la lune disparaît par suite de l'interposition de la terre entre elle et le soleil et que le bruit dans les nuages résulte de l'extinction du feu,

1. A condition que la démonstration se fasse *δι' ἀμέσων*, 93 a 36, leçon de WAITZ, II, p. 396. Cf. KÜHN, *op. cit.*, p. 23 et ROBIN, *op. cit.*, p. 26, note.

j'aurai le pourquoi de l'éclipse et du tonnerre, et en même temps je saurai vraiment qu'ils existent et ce qu'ils sont.

Et, pour revenir à la première partie de la réponse, il est facile de voir que dans cette découverte j'attribuerai à l'éclipse (A) l'interposition de la terre (B), que je sais se produire devant la lune (Γ), B étant le moyen terme qui exprime l'essence-cause du sujet dont je conclus l'existence.

Telle est donc la seule démonstration possible de la définition, ou, comme dit Aristote, le seul « syllogisme de l'essence ». A vrai dire, c'est et ce n'est pas une démonstration; il vaut mieux l'appeler « syllogisme logique de l'essence »[1].

Et, sans doute, Aristote veut signifier par ce terme ce qui fait l'imperfection démonstrative du procédé, c'est-à-dire, la distinction logique entre le sujet imparfaitement connu et son essence, le fait que la conclusion porte directement sur l'existence du sujet, enfin la distinction logique entre la cause et l'essence qui permet seule de reconnaître une certaine efficacité au syllogisme pour démontrer l'essence — et que celle-ci n'est pas connue avant lui — puisque l'invention du moyen terme doit être logiquement antérieure à la facture même du syllogisme.

En outre ce syllogisme logique de l'essence n'est utilisable que pour les définitions causales — dont il diffère par le seul mode d'expression[2] — et lorsque l'essence-cause peut être distinguée du sujet. En toute autre circonstance, lorsqu'il s'agit, par exemple, de définitions simples et immédiates, comme celle du triangle, il est nécessaire d'avoir recours à d'autres méthodes.

*(A suivre).*

M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

Le Saulchoir, Kain.

1. 93 a 15. Sur le sens général de l'expression, voir J. Pflug, *De Aristotelis Topicorum libro quinto*, p. 33, Leipzig, 1908; Robin, *op. cit.*, p. 28, note, et *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, 1908, p. 26, [22].

2. 94 a 2, 12. Je préfère, à l'explication donnée par Robin, *op. cit.*, p. 190, ss., de l'expression *τῇ θέσει διαφέρων*, celle même d'Aristote, qui ajoute aussitôt : *διαφέρει γὰρ εἰπεῖν διὰ τί βροντᾷ καὶ τί ἐστι βροντή.*

# Le Magistère Ecclésiastique

## Source et Règle de la Théologie [1]

On voudrait aborder ici un problème de méthodologie : comment faut-il concevoir et organiser la théologie catholique ?

La question n'est pas nouvelle, et plusieurs pensent qu'elle est résolue depuis longtemps. C'est peut-être trop d'optimisme, car si les principes de solution sont anciens, il n'en reste pas moins que beaucoup de bons esprits, aujourd'hui encore, se demandent comment les appliquer. Spéculative ou positive, que doit être la théologie ? Ces deux formes de travail s'excluent-elles ou se complètent-elles l'une l'autre, ou bien faut-il les unir au point de les confondre ? Il semble que les manuels de l'heure présente aient, pratiquement, adopté cette dernière solution. Est-ce à tort ou à raison ?

Pour fournir une réponse qui ait quelque chance d'être juste, il a paru qu'il fallait remonter aux origines mêmes du problème et examiner comment la Révélation devient théologie. A voir l'objet de foi dans sa présentation par l'Église, à constater les conditions dans lesquelles il est livré aux efforts de la science, on remarque déjà le point de départ nécessaire de toute théologie et les diverses opérations intellectuelles qu'il lui faudra fournir. Et cela suffit pour dresser une esquisse d'ensemble du travail théologique.

C'est là tout le but de cet article : il s'en tiendra aux lignes générales, laissant à des études postérieures le soin de préciser les détails.

### I. — La Révélation et l'Église.

« Après avoir, à plusieurs reprises, et en diverses manières, parlé autrefois à nos pères, par les Prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils. » Ce texte de l'Épître aux Hébreux résume, en peu de mots, toute l'économie de la Révélation, c'est-à-dire des communications divines.

---

1. Conférence donnée au Collège théologique du Saulchoir, le 15 janvier 1912.

Sans vouloir insister sur ce qui a trait à l'Ancien Testament, on peut noter toutefois que, déjà durant cette période, avec une lenteur voulue, progressivement, Dieu dévoila à l'humanité par des porte-paroles autorisés : patriarches, juges, prophètes, les mystères de sa vie intime et fixa les rapports de sa créature avec Lui.

Quand les temps marqués furent accomplis, il envoya son Fils, et le Verbe fait chair, Notre-Seigneur Jésus-Christ, compléta la révélation encore trop imparfaite; sans rejeter la Loi ancienne dans ce qu'elle avait d'essentiel, il lui donna son achèvement. Pourtant lui-même n'épuisa pas le trésor de connaissances qu'il voulait transmettre à l'humanité. Durant sa vie mortelle, ses disciples n'étaient pas encore en état de le comprendre; aussi, réserva-t-il au Paraclet, à l'Esprit-Saint qu'il leur enverrait, d'achever leur formation. « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, seulement vous ne pouvez les porter à présent. Quand le Consolateur, l'Esprit de vérité, sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. Car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. » (*Jean*, XVI, 12-13). Les théologiens discutent entre eux pour savoir si les Apôtres ont reçu cette plénitude de révélation au premier contact de l'Esprit, dès le jour de la Pentecôte, ou si les manifestations divines se sont continuées, selon les besoins, toute leur vie terrestre. Cette seconde hypothèse est plus communément admise et semble plus probable. Du moins il n'y a pas de doute pour saint Paul. Lui-même nous affirme qu'il fut instruit directement par le Christ (*Gal.* I, 1-2), et cela naturellement après la Pentecôte, puisqu'à ce moment il était encore un Pharisien hostile à la religion nouvelle.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, tout le monde est d'accord pour affirmer que la révélation publique, destinée par le Christ à l'ensemble des fidèles, a été close irrévocablement à la mort du dernier des Apôtres. Sans doute, Dieu peut, s'il le juge bon, se manifester, dans l'Église, à d'autres âmes, leur communiquer les secrets de sa vie divine, éclairer leur foi, l'amplifier même dans son objet; il peut le faire et il n'est pas téméraire de dire qu'il l'a fait; néanmoins, ces révélations particulières n'intéressent que la foi de celui qui en est l'objet, elles n'ont pas de portée sociale dans l'Église, car, je le répète, la révélation publique est close.

Toujours l'Église a maintenu cette dernière affirmation contre

tous ceux qui, au cours des siècles, prétendaient ne reconnaître la révélation chrétienne que comme une étape dans les desseins de Dieu sur l'humanité. Montanistes, Fraticelles, Swedenborgiens, qui se rencontraient en ce point, ont été tous condamnés et c'est une proposition reconnue comme certaine par l'unanimité des théologiens que la Révélation est complète à la mort du dernier des Apôtres et qu'il n'y aura jamais plus de révélation nouvelle jusqu'à la consommation des siècles.

Mais comment cette Révélation a-t-elle été, de fait, communiquée à l'humanité par Dieu et spécialement par le Christ et ses Apôtres ? Quel est son mode de transmission ? C'est *la parole*. Ainsi, dans le Nouveau Testament, par exemple, Dieu a parlé, il n'a pas écrit. Nous ne possédons pas une ligne rédigée de la main du Christ, nous n'avons pas, comme l'Islam, un volume composé ou dicté par le Maître, contenant le symbole de notre foi et le code de notre vie. Jésus enseignait *oralement* et ses Apôtres recueillaient ses paroles dans leur mémoire et dans leur cœur, non sur des feuilles de papyrus ou de parchemin. Selon l'expression heureuse et pittoresque du cardinal Franzelin « le livre authentique écrit par le Christ Notre-Seigneur, ce sont ses Apôtres, livre écrit non avec de l'encre, mais par l'Esprit-Saint[1] ».

Sans nul doute, Jésus aurait pu agir autrement, mais il a voulu employer ce moyen de préférence à tout autre, et cette volonté nous dispense de chercher d'autres raisons. Pourtant s'il fallait indiquer le motif de son choix, on pourrait le chercher, semble-t-il, dans le désir qu'il avait de laisser à ses disciples une doctrine pleinement indépendante de la littérature, de la langue d'une époque, d'un pays. Il répugnait à l'emprisonner en cette gangue ; il souhaitait, au contraire, après avoir pourvu à son invariabilité substantielle, qu'éternellement jeune elle fût contemporaine de toutes les époques, qu'elle apparût toujours nouvelle sur des lèvres vivantes et pût, comme au premier jour, s'adapter sans effort à tous les âges, à tous les pays, à toutes les mentalités[2].

Après la mort du Christ, les Apôtres, à son exemple et sur

1. « Liber itaque authenticus, quem scripsit ipse Christus Dominus, erant Apostoli ; scriptus non atramento, sed Spiritu Sancto. » *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, 2e éd., Rome, 1875, p. 24.

2. Cf. S. THOMAS, *Summa theol.*, IIIa P., Q. XLII, art. 1.

son ordre, enseignèrent comme il l'avait fait lui-même. Il ne leur avait pas dit : « Allez et écrivez », mais « allez et prêchez ». Tous communiquaient par la parole la doctrine qu'ils avaient reçue. Leur enseignement était, pour employer le mot ancien par lequel ils le désignaient eux-mêmes, une « catéchèse », reproduction exacte, mais souple, des divines paroles. Les exhortations adressées aux païens différaient de celles qui visaient les Juifs ; ils ne parlaient pas aux étrangers comme aux chrétiens, aux néophytes comme aux parfaits ; ils exposaient tantôt un point, tantôt un autre, insistaient, selon les besoins, sur tel ou tel aspect, et chacun d'eux, ayant la plénitude de la doctrine, la distribuait avec prudence et discrétion.

Mais la mission donnée par Notre-Seigneur à ses Apôtres ne se limitait pas aux quelques années de vie qu'ils passeraient sur la terre. Le Maître leur avait dit : « Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles » ; jusqu'à la consommation des siècles il fallait annoncer l'Évangile et baptiser, instruire et sanctifier. Ce que les Apôtres, mortels et passagers, ne pouvaient accomplir par eux-mêmes, ils le feraient par d'autres, établis pour être leurs successeurs ; ceux-ci à leur tour recevraient des remplaçants et la chaîne jamais interrompue de la hiérarchie serait l'organe authentique et vivant par lequel la parole du Christ se propagerait dans le monde, *usque ad extremum terrae*. Et ainsi, les fidèles de tous les temps auront toujours des maîtres pour les instruire, des pasteurs pour les guider. Pierre, Paul, Jacques, Jean, aucun des Douze n'est plus, mais, par une volonté et une assistance divines spéciales, Pierre et les Douze se survivent dans le pape et les évêques unis à lui dans la communion d'une même foi, témoins infaillibles et immortels du Christ ressuscité.

De cette brève analyse il résulte, si je ne me trompe, trois points acquis. Notons-les dès maintenant.

1. L'enseignement du Christ est essentiellement une tradition, au sens commun de ce terme, autrement dit, ce n'est pas une écriture. Par la volonté du Maître lui-même il a été communiqué, dès le début, et durant la suite des siècles, surtout de façon orale.

2. Le Christ n'a pas néanmoins livré cette tradition au hasard des fluctuations humaines, il l'a confiée à un organisme choisi, qu'il garantit de toute erreur par une assistance spéciale : c'est

la hiérarchie catholique, considérée comme telle, en tant que reliée sans interruption aux Apôtres, — et elle seule.

3. Vis-à-vis de la doctrine, la hiérarchie a uniquement un rôle de transmission. Elle n'apporte aucune vérité nouvelle; la Révélation étant close, elle ne fait que livrer, selon les besoins, des vérités anciennes.

Comment, sous quelle forme, par quels moyens, elle s'acquitte de ce rôle, c'est ce qui reste à déterminer. Mais avant d'aborder ce point, il faut, pour éviter des difficultés, et compléter, préciser ce qui a été dit, parler de l'Écriture.

***

Si l'enseignement de la vérité se transmet régulièrement par voie orale, il n'est pas moins vrai qu'à toutes les époques, et presque dès le début, il a été fixé par l'écriture.

Avant même la mort des Douze, la catéchèse apostolique avait été captée et rédigée à plusieurs reprises, suivant des cadres divers. Ces écrits forment nos Évangiles canoniques. A côté d'eux, se place un récit de la conquête du monde par l'Évangile; il est connu sous le nom d'*Actes d'Apôtres* et retrace surtout l'activité de saint Pierre et de saint Paul. Il y a aussi des écrits de circonstance, lettres de saint Pierre, de saint Paul, de saint Jean, de saint Jacques, de saint Jude, traitant, d'après les nécessités du moment, des sujets de doctrine, de morale ou de discipline. Vient enfin un livre prophétique, l'Apocalypse.

A côté de ces écrits reconnus par l'Église comme inspirés de Dieu, il en est d'autres dont quelques-uns leur sont déjà contemporains; la longue série de ces travaux se continue à travers les âges, du premier siècle à nos jours. Ils ont été composés par des hommes recommandables à un titre quelconque : évêques ou savants, saints personnages ou théologiens instruits, et visaient tous à rendre, sous une forme plus ou moins libre, quelque chose de l'enseignement catholique.

En énumérant à la suite tous ces écrits si divers, je ne prétends certes pas leur accorder à tous une même autorité. Pour l'instant il me suffit de constater un fait patent : de l'origine à nos jours, l'enseignement de l'Église a été fixé en des monuments variés, dont beaucoup, la plupart, nous sont parvenus.

Et pourquoi cela ? Tout d'abord parce que c'est le résultat d'une loi générale, d'une pratique commune à toutes les sociétés civi-

lisées : autant que la parole, l'écriture est un moyen de communiquer les idées. L'Église vivant parmi des peuples cultivés, selon un mode humain, a employé les ressources communes. Mais on peut aussi voir en ce fait la réalisation d'un plan providentiel.

Si, en effet, absolument et pour tout catholique, l'Église est vraiment la gardienne authentique et fidèle du dépôt de la Révélation, il lui importait pourtant d'être à même d'en faire la preuve. Il lui fallait pouvoir établir qu'en fait elle a échappé à cette inexorable loi de faiblesse par laquelle sont régies toutes les autres sociétés. Chez celles-ci, toute tradition, toute vérité transmise par voie orale, avec le temps se transforme ou même se déforme. L'Église, elle, devait pouvoir dire aux croyants parfois anxieux et surtout aux incrédules hostiles et sceptiques : ce que j'enseigne aujourd'hui je l'ai enseigné hier, il y a cinq, dix, dix-neuf siècles, ce que j'enseigne c'est la doctrine même du Christ.

De plus, il y a un avantage réel pour les croyants à remonter, grâce à ces livres, aux origines mêmes de leur foi. Tous ces écrits mis à notre portée nous font contemporains, en quelque sorte, de ceux qui furent nos pères et nos maîtres dans la doctrine. Thomas d'Aquin, Augustin, Grégoire de Nazianze, Athanase, les Apôtres Pierre, Paul, Jacques et Jean réapparaissent avec leur tour d'esprit, leurs préoccupations habituelles, leur tempérament. Le Christ lui-même notre divin modèle, devient moins lointain. Les Évangiles nous ont gardé quelque chose de son aspect terrestre; ils nous livrent les comparaisons familières dont il usait, nous revoyons à travers les mots sa physionomie toute de bonté, de compatissante mansuétude, nous devinons dans le dessin sinueux de la phrase le geste humain qui l'achève. Et ainsi notre Évangile n'est plus seulement une doctrine, un dogme et une morale, une théologie et un code, il est vie, il est action, il est exemple. Il nous entraîne autant qu'il nous instruit.

Si maintenant on veut considérer séparément chacune de ces productions diverses d'aspect, on arrive à les classer en plusieurs catégories d'après le degré d'autorité qu'elles possèdent et leur fidélité plus ou moins grande à nous transmettre la doctrine révélée.

Il y a d'abord les livres canoniques, dont l'ensemble forme

l'Écriture Sainte, comme on dit, ou plus simplement l'Écriture. Comme tous les autres, ils ont été rédigés par des hommes : Matthieu, Luc, Jean, etc., et ils gardent la marque particulière des écrivains dont ils portent le nom. On découvre en chacun d'eux une pensée, une imagination, un langage bien individuels : le style de saint Paul n'est pas celui de saint Jean, ni de saint Marc. Tous pourtant ont un même auteur, qui est Dieu. L'Esprit-Saint s'est servi d'instruments variés, mais lui seul a l'initiative et la responsabilité de l'ouvrage. L'écrivain l'a composé sous sa motion et, grâce à elle, les idées divines qu'il fixait sous une forme humaine ont été traduites sans erreur ni défaillance. Aussi l'Écriture Sainte a-t-elle, en soi, une valeur absolue, intangible, incontestable; elle est, vraiment et au sens propre, la parole de Dieu.

Nul autre livre, parmi tous ceux qui nous gardent quelque chose de la doctrine révélée, n'approche, on le devine déjà, de cette perfection; tous, même les meilleurs, sont sujets à des inexactitudes. Seule, leur pleine concordance est signe de vérité, parce qu'elle est la preuve d'un enseignement commun, universel de l'Église, et que Dieu ne peut permettre chez celle-ci, en matière de doctrine, une erreur commune.

Néanmoins, malgré cette infirmité radicale, ils sont loin d'être sans valeur comme témoins de nos croyances. S'ils sont près des origines et peuvent réclamer pour auteur un de ces personnages de l'antiquité chrétienne en qui s'allient si bien la science et la sainteté, les *Pères*, comme on les appelle d'un nom bien choisi pour évoquer dignement le rôle qu'ils remplissent vis-à-vis de notre foi, ceux-là vraiment ont une autorité spéciale.

Au-dessous d'eux viennent les travaux des écrivains ecclésiastiques, des théologiens de tous les temps. D'inégale portée, selon qu'ils peuvent justifier plus ou moins de la présence chez leurs auteurs de ce sens catholique, mélange indéfinissable d'intelligence humaine, d'illumination divine, et de volonté ardente de charité, tendue vers le bien divin, forte des inspirations supérieures en même temps que souple sous les directions ecclésiastiques; ils gardent tous néanmoins l'écho de la parole divine proposée par l'Église, et le transmettent comme assourdi sous la draperie des idées et des formules humaines.

Ainsi, considérés en eux-mêmes, comme témoins de la Révélation, ces livres ont, les uns une valeur absolue (Écriture Sainte),

les autres une valeur relative. *En eux-mêmes* ils forment donc des sources où l'on peut puiser la connaissance de la doctrine chrétienne dans le passé, et pour ce motif, les théologiens, les classant d'après leur degré d'autorité, en ont fait ce qu'ils appellent des Lieux théologiques : Écriture, Pères, théologiens, pour ne parler que de ceux-là.

Mais cette valeur représentative qu'ils ont *en eux-mêmes*, la gardent-ils encore *pour nous* et de la même façon? Autrement dit, peuvent-ils, par eux-mêmes, indépendamment de la hiérarchie instituée par Notre-Seigneur pour nous transmettre la Révélation, nous renseigner suffisamment et sûrement sur cette même Révélation?

Les Protestants l'ont prétendu en déclarant vouloir s'en tenir comme règle de foi, à la Bible interprétée par les seules lumières individuelles, aidées d'un certain sens mystique, ou des ressources de la critique. Et parmi certains partisans exagérés de la théologie positive ne pourrait-on découvrir une tendance similaire, inconsciente peut-être et imprécise, mais réelle, quand ils soutiennent, sans toutefois nier expressément le magistère ecclésiastique, que la théologie vraie se trouve dans les premiers documents chrétiens, scripturaires et patristiques, quand ils rejettent le développement de la doctrine provoqué par la théologie spéculative du moyen âge, le regardant presque comme une corruption de l'objet de foi sous l'influence exagérée d'une philosophie discuteuse.

Dans le premier cas il y a une erreur formelle, dans le second un danger contre lequel il faut se mettre en garde.

Notons d'abord que l'Écriture seule ne contient pas l'objet intégral de notre foi, toute la Révélation. Le concile de Trente l'a déclaré contre les Protestants quand il a dit : « *perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis, et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt* » (Sess. IV). Et le concile du Vatican a encore précisé ce point dans sa Constitution dogmatique de la foi catholique : « *Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et univer sali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur* ». D'après ce dernier texte, il n'est pas possible, comme sembleraient le faire croire certaines affirmations des positifs à outran-

ce, que l'objet de notre foi se limite aux données scripturaires, aux documents anciens de la Tradition et aux définitions du magistère extraordinaire. Il comprend en outre ce que l'Église nous propose actuellement par son magistère ordinaire. Ce qui autrefois n'était qu'implicitement objet de foi, peut l'être maintenant, pour nous, explicitement. En mesurant notre croyance aux enseignements du passé nous la minimisons, nous la diminuons.

D ailleurs il ne suffit pas que les livres, canoniques ou autres, contiennent réellement la vérité; il faut, en outre, que celle-ci nous soit livrée dans son sens vrai et plénier. Dans un écrit il y a deux éléments; l'un tout matériel et extérieur, la lettre, les phrases, les chapitres; l'autre plus intime, plus profond. Sous la lettre il y a l'esprit, il y a le sens. S'il était évident et précis pour l'écrivain, il ne l'est pas toujours pour nous, surtout si le livre en question n'est pas un traité didactique, mais un récit très simple, un exposé familier, dans une langue commune et non technique, avec des comparaisons, des images, des paraboles, des allégories. Qui donc pourra fixer le vrai sens? *Hoc est corpus meum*, dit le Christ au moment où il prend le pain durant la dernière Cène. Comment faut-il entendre ces paroles? Au sens réel, au sens figuré? Sans doute des savants, grâce à de laborieux efforts, pourront arriver à se former une conviction et il n'y a pas de difficulté à admettre qu'ils seront à même, en bien des cas, de déterminer l'objet de leur foi. Mais ici il ne s'agit pas d'une foi individuelle, il s'agit d'une foi sociale, d'une foi catholique, de la foi de tous, qui doit se porter, sans erreur possible, sur un même objet. On le sait du reste, les convictions d'un homme ne s'imposent pas nécessairement, pratiquement au voisin, même lorsqu'elles offrent des garanties sérieuses de certitude. Il fallait donc une autorité plus haute, celle de l'auteur même de la Révélation; car si Dieu voulait que celle-ci atteignît son but, il devait non seulement la livrer au monde, mais en déterminer dans tous les temps, dans tous les lieux, à chacun, le sens exact, et cela par une règle objective à laquelle on pût toujours se référer.

Tel est le rôle de l'Église : elle ne révèle pas des vérités nouvelles, elle propose à la croyance les vérités révélées par Dieu. Nous croyons, *parce que* Dieu a révélé, mais nous croyons *ce que* l'Église détermine être l'objet de notre foi. Dans ce domaine, elle est notre pourvoyeuse infaillible : *ministra ob-*

*jecti fidei*, dit le cardinal Cajétan, et ce rôle elle le remplit, elle doit le remplir, non pas à cause de la révélation, comme si celle-ci était insuffisante, mais à cause de nous dont les faibles lumières ne peuvent arriver à une pleine intelligence. Ce rôle enfin elle le remplit de façon universelle, que les vérités proposées soit contenues dans les Écritures, qu'elles aient été enseignées et crues dans le passé, ou que par suite d'un progrès normal elle les propose maintenant, à notre croyance, sous telle forme plus précise que précédemment.

Ainsi donc :

1° Les livres contenant des parcelles de la Révélation, qu'il s'agisse de l'Écriture Sainte ou, à un degré inférieur, des ouvrages des Pères et des théologiens, loin de s'opposer à la Tradition vivante et hiérarchique de l'Église, doivent rentrer en elle, et n'ont de valeur pratique que par elle. Conséquemment

2° S'il y a matériellement plusieurs lieux théologiques, formellement il n'y en a qu'un, du moins pour l'ensemble des fidèles, et c'est le *magistère ecclésiastique*[1].

*
* *

On distingue deux modes sous lesquels l'Église propose à notre croyance l'objet révélé : l'un est dit ordinaire, l'autre extraordinaire. Le concile du Vatican, dans le texte déjà cité, a consacré cette façon de parler et a spécialement attiré l'attention sur le premier mode jusque-là moins étudié. On vivait de lui, on ne dissertait pas à son sujet; il a fallu les attaques et les négations du dernier siècle pour que l'Église se préoccupât d'affirmer plus solennellement une vérité reçue jusque-là pratiquement.

Qu'il en ait été ainsi, on s'en rendra compte aisément, si l'on veut réfléchir que le magistère ordinaire est, comme son nom l'indique d'ailleurs, l'enseignement de l'Église, sous sa forme commune, celui que Notre-Seigneur a voulu, que les Apôtres ont pratiqué, que leurs successeurs hiérarchiques ont gardé à travers les siècles. « Allez, enseignez », avait dit Notre-Seigneur. Or l'enseignement scolaire, par exemple, se donne bien plus par les leçons ordinaires, de chaque jour, que par des actes extraordinaires, plus solennels, plus décisifs peut-être, mais toujours

1. *Comment. in Summ. theol.*, IIa IIæ, Q. I, art. 1, n. X.

limités dans leur portée à un point spécial. Ceux-ci supposent même celui-là.

Ce n'est là évidemment qu'une comparaison, mais qui exprime bien néanmoins la réalité de l'enseignement ecclésiastique. Avant tout l'Église promulgue la Révélation par son enseignement de chaque jour, bien plus que par ses définitions solennelles.

Mais ceci vaut la peine d'être expliqué un peu plus longuement.

Je l'ai déjà marqué plus haut, l'Église hiérarchiquement constituée, c'est-à-dire l'ensemble des évêques en union avec le pape, chef suprême et gardien infaillible de la doctrine, forme l'organe propre de l'enseignement; ils sont officiellement chargés de proposer au monde la doctrine révélée par Dieu, spécialement par l'Homme-Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, ainsi que par l'Esprit-Saint inspirant et instruisant les Apôtres. Leur tâche, on l'a vu, n'est pas de donner des vérités nouvelles, mais de transmettre les vérités qui forment le dépôt de la Révélation, sous la forme appropriée à ceux qu'ils doivent instruire. Grâce au privilège de l'infaillibilité qui leur a été concédé, il enseignent, sans mélange aucun d'erreur.

Ce rôle ils le remplissent par eux-mêmes en prêchant, en catéchisant, en instruisant par tous les moyens à leur portée. Mais ni le pape, ni les évêques ne peuvent atteindre directement la masse des fidèles qu'il faut sans cesse évangéliser, en qui ils doivent, selon le mot de l'Apôtre, former « des hommes parfaits, à la mesure de la stature parfaite du Christ » (*Éph.* IV, 13); encore moins peuvent-ils arriver jusqu'à ces millions d'hommes assis à l'ombre de la mort, dans les ténèbres de l'infidélité. Aussi, ils communiquent authentiquement leur doctrine à des ministres, à des prêtres, à des Ordres religieux, à des institutions corporatives telles que les universités, à tous les théologiens, qui, chacun dans sa sphère, selon ses moyens spéciaux, portent à travers le monde une même parole divine, sous le contrôle et la responsabilité des chefs hiérarchiques qui les ont délégués. Le pape lui-même ne se contente pas d'instruire l'Église entière par ses lettres, ses encycliques, il a confié une partie de son autorité à des congrégations, qui agissent en son nom, traitant chacune de matières spéciales et dont l'autorité s'étend aussi loin que celle du chef suprême qu'elles représentent.

Tout cet ensemble, d'aspect très compliqué, se ramène en somme à l'Église enseignante, l'épiscopat uni au pape, et n'a

de valeur que par elle. Mais aussi, tant que ces instruments demeurent de fidèles porte-paroles, leur enseignement participe des privilèges dont jouissent ceux qui les envoient : quand il est commun à tous, et universellement proposé au nom de l'Église entière comme appartenant à la Révélation il réclame une adhésion parfaite : *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae... ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur*, dit le Concile du Vatican.

Voilà le magistère ordinaire.

Mais en ce monde, et même dans l'Église, le relatif a aussi sa place et son rôle. Si ce mode d'enseignement, dans des circonstances communes, est suffisant pour proposer l'objet de foi, il semble ne l'être plus dans des cas spéciaux. Supposons, et le cas est très réel, que l'un de ces organes chargés de transmettre la doctrine divine se trouve en désaccord avec les autres membres du corps enseignant; supposons encore qu'après des avertissements autorisés il demeure attaché à son sens propre avec une ténacité invincible, qu'en outre, des fidèles, des prêtres, des pasteurs, des chefs d'églises, se rallient à cette manière de voir, il en résulte nécessairement dans la chrétienté un trouble, un malaise d'autant plus grand que les questions en jeu sont plus hautes et plus vitales. Où est la vérité? Le privilège de l'infaillibilité n'a été accordé à aucun évêque en particulier, sauf à celui de Rome, pasteur suprême, gardien de la foi de ses frères. Comment les fidèles répandus sur la surface du monde pourront-ils maintenir leur foi dans sa pureté intégrale? Il faut alors que, au milieu des discussions particulières, une voix plus haute s'élève, la voix de l'Église universelle représentée par l'ensemble de ses évêques en union avec Pierre, ou au moins par celui-ci. Il faut que cette voix parvienne à tous et sans ambiguïté. Seule une *définition* solennelle peut remplir ce rôle.

Comme son nom l'indique, elle marque les limites entre la vérité et l'erreur, sur un point spécial. Elle expose et condamne; elle décide à jamais ce qui appartient à la foi divine, catholique; elle rejette ce qui lui est opposé; elle anathématise et met hors de l'Église quiconque voudrait, par la suite, s'attacher aux doctrines déclarées fausses.

C'est encore un enseignement, mais combien différent dans son mode de celui qu'on a appelé ordinaire. Il n'apparaît pas com-

munément, mais surtout aux époques de crise. Il tient du jugement plus que de l'exposé, et la solennité qu'il revêt justifie suffisamment, avec le reste, le titre d'extraordinaire qu'on lui a donné.

Les choses étant ainsi, on aurait donc tort de séparer et surtout d'opposer ces deux modes de l'enseignement catholique : ils se complètent et s'harmonisent en une unité parfaite qui est la voix de la tradition toujours vivante, s'originant au Christ. Le magistère extraordinaire n'est qu'une forme plus réfléchie, si je puis dire, plus précise du magistère ordinaire; l'un et l'autre ont le même organe, l'Église enseignante; et tous deux, le concile du Vatican l'affirme, ont la même autorité. Mais tandis que le second représente le mode normal, essentiel, le premier est accidentel, au sens philosophique de ce mot : il ne se produit que dans certaines circonstances déterminées, et même, en toute rigueur, il aurait pu ne pas être sans que la nature de l'Église en subît aucune atteinte.

D'ailleurs, et ceci est important à noter, les manifestations du magistère extraordinaire deviennent à leur tour la matière de l'enseignement ordinaire. Les définitions dogmatiques ne se détachent pas de ce grand courant doctrinal sur lequel elles émergent un instant; elles font un avec lui et le suivent à travers les générations successives. L'Église n'abandonne rien de ce qu'elle a une fois proclamé la vérité et elle continue à l'enseigner communément sous la forme même où elle l'a définie. Comme l'Écriture ne se comprend pleinement que dans la Tradition et par elle, ainsi les définitions dogmatiques ont leur authentique interprétation dans l'enseignement ordinaire de l'Église. Ce ne sont pas des choses mortes, débris imposants enfouis dans le sol comme les témoins d'un passé disparu et que la curiosité d'un archéologue exhume de leur tombeau, ce sont des paroles encore vibrantes, toujours actuelles. Nous n'avons pas, du point de vue de la foi, à les chercher à force d'érudition, il suffit d'entendre l'Église toujours vivante nous les proposer chaque jour comme l'objet nécessaire de notre croyance.

Résumons brièvement toute cette première partie.

La Révélation faite par Dieu à l'homme, qu'elle ait été fixée par l'écriture ou qu'elle soit demeurée orale, est transmise authentiquement et proposée infailliblement à la croyance des fidèles par l'Église, c'est-à-dire la hiérarchie remontant en une chaîne

ininterrompue jusqu'aux Apôtres, et jusqu'au Christ. La continuité de cet enseignement forme la vraie Tradition divine, exprimée, à chacune des époques de la vie du monde chrétien, par le magistère ordinaire, englobant les définitions du magistère extraordinaire. Le magistère ordinaire est donc, en somme, la vraie source de la foi *catholique*, l'unique Lieu théologique.

## II. — L'Église et la Théologie.

L'Église est donc chargée de nous transmettre le dépôt de la foi, et nous avons vu les organes dont elle use pour accomplir cette tâche. Il nous faut maintenant voir de plus près *sous quelle forme* elle nous propose la doctrine révélée.

La livre-t-elle dans l'état même où elle l'a reçue du Christ et des Apôtres, derniers bénéficiaires directs de la Révélation; ou bien lui fait-elle subir une certaine adaptation, correspondant aux besoins actuels de la génération chrétienne? Y a-t-il dans le dogme immobilité totale, ou peut-il admettre un certain développement? Ce développement, s'il existe, comment, sous quelles influences est-il accompli?

Il n'est pas douteux, et tout catholique l'admet, qu'il y ait une immutabilité essentielle de la doctrine révélée. Le concile du Vatican, en face des erreurs de Günther qui mettaient ce point en péril, et plus récemment, contre les modernistes, le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*, l'ont solennellement rappelé. Le premier dit expressément : « *Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fidelibus custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuus est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum.* » (Const. *Dei Filius*, c. IV). Selon les termes mêmes du concile, c'est un dépôt qui doit être fidèlement gardé et infailliblement interprété : on peut faire fructifier un dépôt, mais on ne doit pas le diminuer ni l'altérer.

Inutile cependant d'insister sur ce point : il n'offre pas de difficulté pour un catholique; le problème est ailleurs.

Et en effet, malgré cette immutabilité foncière, le même document conciliaire admet une interprétation, par l'Église, de la

doctrine révélée. Il professe même explicitement la légitimité d'un accroissement, d'un progrès dans la connaissance commune de cette même doctrine. « *Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia : sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eadem sententia.* » *(Ibid.)*. Il ne s'agit donc pas seulement d'un progrès dans la connaissance de tel ou tel fidèle, mais d'un progrès de l'Église entière prise dans son ensemble *(totius Ecclesiae)*, y compris par conséquent l'Église enseignante et l'Église enseignée, progrès qui s'accomplit successivement au cours des âges *(aetatum ac saeculorum gradibus)*.

Le progrès existe vraiment; mais alors comment, sous l'influence de quelles causes est-il réalisé? Est-ce par une intervention extraordinaire et intermittente de Dieu, dans la vie de l'Église et spécialemnt dans son activité doctrinale? Dieu, en un mot, est-il lui-même l'auteur de ce développement, par un acte spécial posé au temps voulu par lui? Ou au contraire est-ce simplement l'effet de l'organisme constitutif de l'Église dans son jeu ordinaire et normal?

Ici encore nous pouvons répondre par des documents positifs. Le concile du Vatican qui a spécialement élucidé ces questions, indique la solution d'un mot très simple sans doute, mais riche d'idées pour qui sait le comprendre. Le rôle de Dieu vis-à-vis de l'Église rentre dans la notion de Providence : *Providentia salutaris* (*De Fide.* Prol.). C'est donc une disposition divine qui, non seulement ne violente pas l'être créé qui en est l'objet, mais lui laisse même l'initiative et la maîtrise de ses actes. Elle veille seulement à ce qu'ils aboutissent sans défaillance au but marqué[1]. Même avec l'assistance divine, c'est bien l'Église qui enseigne, c'est elle qui gouverne, qui définit, mais elle enseigne, elle définit infailliblement, car tel est le but de la Providence dont elle est l'objet.

Aussi l'assistance, dont il est ici question, se distingue nettement d'une autre qui lui est semblable par certains côtés, je veux dire l'inspiration. Dans l'un et l'autre cas, un être créé doué d'intelligence, écrivain ou hiérarchie ecclésiastique, agit selon ses moyens personnels; de part et d'autre encore, Dieu

1. « Ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est. » S. THOMAS, *Summa theol.*, Ia P., Q. XXII, art. 1.

veille à ce qu'il n'y ait aucune défaillance essentielle dans l'opération d'écrire ou d'enseigner. Mais tandis que l'Église, représentée par sa hiérarchie, a l'initiative, le plein gouvernement de son activité, l'écrivain sacré, lui, est tout entier sous la motion divine qui dispose ses puissances, les élève à la hauteur de la tâche à accomplir, à ce point qu'il devient sous l'influx de cette cause principale un pur instrument. Avec l'assistance, l'Église est et demeure vraiment l'auteur de son enseignement, tandis que le livre inspiré est, à proprement parler et en toute rigueur, l'œuvre de Dieu, accomplie avec le concours de cet instrument animé, intelligent et volontaire qu'est l'écrivain sacré.

Mais alors si l'Église, dans son activité, demeure vraiment cause principale, elle agit par la vertu de sa nature propre. Or, celle-ci, à parler formellement, est une nature créée, la nature d'une société humaine; l'Église agira donc humainement, quoique ses opérations portent avec elles des modalités divines, dues à la providence spéciale dont elle est l'objet; elle enseignera de la même façon dont les hommes enseignent leurs semblables, avec cette différence capitale pourtant, que sa doctrine sera sans erreur.

Dans leur enseignement, les hommes, s'ils sont vraiment des maîtres dignes de ce nom, se préoccupent d'abord d'adapter l'exposé de leur doctrine à la condition de ceux dont ils veulent former l'intelligence et, par elle, la volonté et l'action. Ainsi agit l'Église. Elle s'adapte, se fait tout à tous. La vérité de foi demeure identique, mais la forme sous laquelle elle sera proposée variera selon l'auditoire : simple, familière, imagée avec les petits et les humbles, elle deviendra savante avec les doctes et les philosophes. Elle changera aussi avec les races, les époques, les civilisations : à l'oriental imaginatif et amoureux de l'allégorie, l'Église parlera volontiers en figures et en paraboles; devant le Grec elle ne craindra pas les subtilités de la dialectique, et elle saura conquérir l'âme positive des Romains par l'aspect moral et pratique de son enseignement. Les Barbares l'ont entendue et goûtée, le moyen âge l'a prise comme règle suprême de toute son activité. Pour les siècles fastueux d'absolutisme et de haute culture, elle s'est revêtue de magnificence en drapant sa doctrine dans la splendeur d'une forme littéraire vraiment digne du grand siècle; aujourd'hui encore, elle sait trouver un langage approprié à l'âme fruste du sau-

vage africain, et peut retenir par ailleurs l'attention des raffinés d'une civilisation avancée, aussi bien que les savants, en qui des labeurs austères ont formé un esprit exigeant.

En plus de cette nécessaire adaptation, l'enseignement humain s'efforce d'acquérir dans l'exposé de la vérité plus de clarté, plus de précision. Non seulement la forme du langage se plie aux exigences du milieu, mais les idées elles-mêmes tendent à s'épanouir plus largement. Ainsi encore en est-il dans l'Église, et, je l'ai déjà dit, on peut vraiment parler d'un développement de sa doctrine, à condition de le bien entendre.

A la différence des sciences humaines qui souvent débutent par des affirmations où le vrai se mélange d'erreurs que l'avenir rectifiera, dès le début l'Église propose à notre croyance une doctrine sans tache, immuable par conséquent. Elle la tient de Dieu, la vérité même, et si elle arrive à en prendre une conscience plus nette et plus profonde, jamais elle ne devra la modifier. Aux premiers croyants elle a dit : il est révélé et vous devez admettre cette proposition : le Père est Dieu, le Fils est Dieu, l'Esprit-Saint est Dieu, et cependant il n'y a qu'un seul Dieu, et aujourd'hui comme autrefois, tout catholique, en quelque lieu qu'il soit, quel que soit son degré de culture doit tenir cette vérité fondamentale, parce que Dieu l'a révélée comme l'Église lui en donne la garantie certaine.

En face de cette doctrine il y a deux positions possibles : croire purement et simplement, ou chercher à comprendre selon la mesure de son esprit.

Le premier cas est celui des humbles, des petits, de tous ceux dont les besoins intellectuels sont restreints. Il acceptent par une adhésion totale, sans réserve, mais un peu aveugle : c'est la foi du charbonnier. Vis-à-vis d'eux cependant l'Église n'abandonne pas son rôle d'enseignement ; même chez eux elle provoque un développement doctrinal en leur faisant acquérir une notion plus approfondie des réalités divines. Suivant les étapes de leur formation, elle leur donne d'abord le lait et le miel, comme parle saint Paul, c'est-à-dire ces nourritures simples, facilement assimilables, puis, à proportion de leurs progrès, elle leur fournit des aliments plus solides. Par un langage dépouillé de toute formule technique, elle met de plus en plus à leur portée le divin sous son aspect réel : telle page d'Évangile, par exemple, avancera cette œuvre plus que les meilleures

démonstrations. Et ainsi, avec la grâce de Dieu, ces âmes frustes au point de vue humain, auront parfois un contact réel avec ce monde invisible, incompréhensible, fermé à leur intelligence bornée, et elles posséderont peut-être un sens plus sûr des réalités divines que certains théologiens érudits et disputeurs. Notre foi n'est pas seulement doctrine, mais vie, et tous nous devons, quelles que soient nos capacités intellectuelles, tendre à cette prise de possession du divin qui est le fruit de la charité. Il n'est pas toujours nécessaire de disserter sur notre foi, mais il faut toujours en vivre. De ce développement de l'objet de foi en nous et dans l'Église, si important qu'il soit, je ne dirai rien de plus, car il se rapporte moins directement au sujet dont je traite

Il en est un autre. A côté des humbles, il y a, et il y a eu de tout temps dans l'Église, les savants, les penseurs, les philosophes. Ils sont de simples laïques comme un saint Justin, des prêtres comme Clément d'Alexandrie, Origène, Saint Thomas d'Aquin, des évêques comme saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Augustin, des papes, comme saint Léon, saint Grégoire. Tous ils ont reçu de l'Église l'objet révélé, y ont adhéré pleinement comme chacun des catholiques le fait. Mais, au delà de ce premier acte de foi, leur psychologie individuelle crée des besoins nouveaux. Par habitude d'esprit, tout objet, de soi intelligible, entrant dans le champ de leur connaissance, provoque des réactions d'ordre spéculatif, pose des questions. Ils ne mettent nullement en doute ce qui leur est proposé, mais, dans la mesure du possible, ils veulent comprendre, c'est-à-dire ramener l'élément nouveau à des catégories déjà existantes en leur esprit, et s'ils ne peuvent l'y faire rentrer pleinement, du moins ils le mettront en comparaison avec elles. Philosophes, ils philosopheront sur leur religion, savants ils feront de la science à son sujet. Celle-ci d'ailleurs variera suivant les tempéraments, les tendances particulières, d'après les circonstances diverses. Si ces hommes sont avant tout préoccupés d'idées, de systèmes philosophiques, ils feront de la spéculation; si, au contraire, ils sont attirés de préférence par le concret, le contingent, le fait, si, dans certains cas, les besoins de l'Église l'exigent, ils donneront à leurs recherches un tour positif.

C'est là une nécessité psychologique parfaitement vérifiée dans l'histoire du christianisme. Sans vouloir entrer ici dans des détails que ne comporte pas cette étude, il me suffira de cons-

tater que la double tendance signalée plus haut se remarque peut-être dès les origines, en tout cas dès le IIe siècle. Aussi je ne serais pas de l'avis de M. Vacant qui, avec un souci trop marqué de belle ordonnance synthétique et peut-être aussi à cause d'une connaissance peu approfondie de l'antiquité chrétienne, divise l'histoire de la théologie « en trois phases successives, dont les méthodes diffèrent d'une façon assez sensible. La première phase est celle de la théologie positive, qui a régné jusqu'à la chute de l'empire romain; la seconde est celle de la théologie scolastique, qui a été cultivée pendant tout le moyen âge;... depuis le XVIe siècle, nous sommes entrés, à ce qu'il nous semble, dans une phase nouvelle que nous qualifierons volontiers du nom de critique théologique. »[1]

Il est bien évident par exemple que la première période où l'auteur cité n'a voulu voir que de la théologie positive, est caractérisée par une spéculation intense. Nulle époque peut-être ne connut une fureur de philosophie religieuse pareille à la gnose, et si le moyen âge a des synthèse plus parfaites, les essais en ce genre d'un Clément d'Alexandrie et d'un Origène méritent, par la hardiesse même d'une telle entreprise à ce moment, de retenir l'attention. Ce fut précisément à la suite des excès d'un intellectualisme outré, mettant en question l'autorité du magistère enseignant, que saint Irénée et Tertullien utilisèrent méthodiquement la preuve de tradition et firent de la théologie positive. D'ailleurs, celle-ci, en règle générale, apparut surtout aux époques troublées quand le rôle de l'Église était discuté. Il fallait alors l'appuyer au passé et rejoindre le présent aux origines.

De tout ce travail il devait résulter, et il résulta en effet, une élaboration du dogme révélé proposé par l'Église, au double point de vue indiqué. Sous l'action de la pensée et des questions posées, on découvrit dans l'objet de foi des richesses encore inexplorées. Ce qui était caché, ou à peine indiqué, fut exprimé plus clairement. Et pour parler le langage commun des théologiens, l'implicite est devenu explicite, le virtuel formel. Puis de l'ensemble des vérités de foi mieux connues on fit un groupement, et, comme les idées de notre raison, elles s'organisèrent en synthèses où chacune eut sa place.

En même temps, par un effort en sens contraire, il fut montré

1. *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*. Paris-Lyon, 1895, t. II, p. 311.

que ce développement n'était pas une déviation, une corruption et que l'arbre se retrouvait dans le germe, en passant par des étapes successives de croissance. Pour parler sans figure, on montra que l'enseignement de l'Église, à une époque donnée, était conforme à la Révélation du Christ et des Apôtres.

***

Tout ce travail s'est fait *dans* l'Église, mais s'est-il accompli *par* l'Église, j'entends le magistère enseignant. Il ne s'agit pas ici, on le comprend de reste, de savoir si tel ou tel évêque, si tel pape même, ont pris part à ce mouvement; les noms cités plus haut répondent suffisamment sur ce point; mais la vraie question consiste à se demander si ce corps hiérarchique formant le magistère infaillible, a, dans l'exercice même de ce magistère, provoqué, réalisé le développement doctrinal de la Révélation.

Le problème est d'importance, car si le magistère, comme tel, est étranger à ce développement, celui-ci n'a plus rien à faire avec la foi catholique, car seule l'Église enseignante a mission et qualité pour déterminer l'objet de notre foi. Si au contraire l'Église intervient, de quelque façon, dans ce progrès, du même coup la théologie intéresse non plus seulement nos capacités spéculatives, mais notre foi elle-même.

Récemment, un prélat distingué disait, en citant Proud'hon : « L'Église est *théologienne*, c'est sa spécialité ». Cette expression est vraie dans le sens où l'orateur l'entendait : « l'Église est établie pour parler de Dieu aux hommes; l'objet de son enseignement, c'est la religion; elle n'en connaît pas d'autre. »[1] Mais à la prendre formellement elle n'est pas exacte de tous points. L'Église, comme telle, que nous la considérions, soit dans son magistère ordinaire, soit dans son magistère extraordinaire, ne déduit pas son enseignement des vérités de foi primitives, le proposant en vertu d'un raisonnement bien conduit, ce qui est le propre du théologien; elle se contente de les affirmer au nom de son autorité, comme témoin et gardienne du dépôt révélé. Surgit-il une erreur dans l'interprétation, l'exposé de la doctrine, elle ne discute pas avec tel ou tel théologien, elle juge, décide et proclame la vérité.

1. Mgr Breton, *Le droit d'enseigner*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*. novembre 1911, p. 408-409.

Pourtant, parce qu'elle n'a pas de révélations nouvelles, et n'est pas sous la motion inspiratrice de l'Esprit; parce que, en un mot, elle agit humainement, même dans ses décisions les plus catégoriques, elle procède avec une prudence éclairée, que garantit l'assistance divine. Maîtresse de vérité, elle n'est pas théologienne, mais elle *utilise* la théologie qui se fait au cours des siècles.

Nous touchons ici à l'un des points les plus complexes, mais aussi les plus intéressants de la vie de l'Église : les rapports entre le magistère hiérarchique et la théologie considérée comme science.

Celle-ci part toujours de l'objet de foi : elle est donc dépendante de l'Église dans ses principes, puisque seule l'Église les détermine infailliblement. Mais dans ce donné primitif, la science privée, on l'a vu, découvre, par une étude plus approfondie, des aspects nouveaux; de ces principes elle déduit d'autres vérités qui y étaient contenues. Le magistère ecclésiastique qui, ne l'oublions pas, a besoin pour proposer la révélation de formules humaines, de concepts humains, qu'il acquiert par un effort humain, se trouve en présence de ce travail théologique parfois juste, parfois contestable dans ses résultats. S'adaptant à son milieu, l'Église ne fait pas difficulté de l'utiliser. Mais auparavant elle le pèsera, le jugera, écartant le faux, négligeant le douteux, accueillant le vrai. Et ainsi la théologie entre dans l'enseignement ecclésiastique, non point toutefois avec ses laborieux raisonnements, mais par ses seules conclusions plausibles. Cette adoption, qu'elle se produise par un jugement solennel dans une décision conciliaire ou papale, ou par le simple usage, dans l'enseignement commun et universel, élève la vérité théologique à une autorité supérieure, en fait une vérité de foi, désormais immuable, et s'imposant, sous la forme même où il est alors fixé, à la croyance de tous.

Il y a donc une certaine coopération du magistère et de la théologie, on trouve entre eux une influence réciproque. Sans vouloir appliquer littéralement à la question présente le texte de saint Paul : « [Le Christ] a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, en vue du perfectionnement des saints pour l'édification du corps du Christ » (*Eph.* IV, 11-12), il peut aider à la faire comprendre. Dans ce corps qu'est l'Église, tous les membres concourent, à leur place et selon leurs moyens, au développement de l'ensemble.

Mais, il importe de le faire remarquer de suite, s'il y a influence de la tête sur les membres et réciproquement, elle n'est pas la même dans les deux cas. La science théologique collabore, à sa façon, à l'enseignement du magistère ecclésiastique elle l'aide à formuler en termes précis, techniques, quoique demeurant dans le domaine du sens commun, les idées divines, mais elle ne peut rien lui imposer, et reste elle-même en sa dépendance soit dans ses principes, soit dans son évolution. L'Église, au contraire, en utilisant, demeure maîtresse souveraine et juge sans appel.

Ces brèves remarques suffiront à montrer combien la doctrine que j'expose diffère de celle qu'a condamnée le décret *Lamentabili* en proscrivant la proposition suivante : *In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia, ut docenti Ecclesiae nihil supersit nisi communis discentis opinationes sancire.* Une pareille théorie transporterait le magistère suprême aux Universités et ne laisserait plus à l'Église que le médiocre honneur d'enregistrer des arrêts dictés par avance.

Nous pouvons, je crois, répondre maintenant à la question posée au début de cette seconde partie : sous quelle forme nous est transmise la Révélation ?

Si les précédentes analyses sont exactes, il en résulte que dans l'Église et sous son contrôle, un travail théologique s'accomplit sur l'objet de notre foi. Des conclusions de ce travail le magistère ecclésiastique adopte ce qui lui paraît conforme au dépôt dont il a la garde et l'y incorpore. Ainsi la Révélation nous est proposée par le magistère ecclésiastique, seule règle de foi, déjà élaborée et plus ou moins développée selon les âges.

## III. — Conclusion.

Il est grand temps de conclure et de recueillir les lumières que ces longs préliminaires peuvent apporter dans l'organisation d'une théologie catholique intégrale.

S'il est vrai que toute théologie a pour principes les vérités de foi catholique, nous savons maintenant où les trouver. L'Église seule étant, dans ce domaine, notre pourvoyeuse authentique, seul aussi son enseignement sera le point de départ de toute théologie. Et comme il n'est pas loisible à un catholique de négliger le progrès accompli au cours des âges et adopté

par l'Église, il devra prendre ses principes dans la forme même où l'Église les propose *actuellement* à notre croyance.

Le premier travail du théologien, celui qui a pour but de déterminer exactement les principes de sa science, consistera donc, non pas dans une étude directe de l'Écriture, des Pères et des autres documents où la révélation a été fixée dans le passé, mais dans une sorte d'inventaire raisonné de l'enseignement ecclésiastique au moment même où il organise sa science.

Cette critique ne pourra être que théologique, puisque précisément son but est de déterminer la valeur de foi de cet enseignement. Qu'elle suppose d'autres critiques, on le devine assez, si l'on se souvient que l'enseignement ecclésiastique, à cause du mode humain suivant lequel il se produit, a préalablement utilisé les recherches scientifiques.

Comment, sous quelle forme précise, s'accomplit ce premier travail, je ne m'arrêterai pas à le rechercher ici, puisqu'aussi bien mon but n'est que d'indiquer les éléments d'une organisation d'ensemble.

En face de ces principes ainsi tirés de l'enseignement actuel de l'Église, un double travail demeure possible. Deux questions scientifiques peuvent en effet se poser.

Ces propositions données par l'Église comme appartenant à la Révélation, en font-elles bien réellement partie, et comment? Il ne s'agit pas ici, on l'entend bien, de doutes réels posés sur l'autorité de l'Église, mais d'une explication rationnelle de son affirmation. Il ne s'agit pas non plus seulement d'une justification apologétique de circonstance, portant sur tel ou tel point, mais d'un essai de reconstitution des phases diverses du développement de la Révélation dans l'Église, établie pour répondre aux besoins des esprits soucieux des questions de provenance, en montrant l'enseignement actuel comme le terme normal d'une longue évolution. C'est la théologie historique. Comment se fera concrètement ce travail, je ne l'indique pas davantage ici. Je note cependant, car la chose en vaut la peine, qu'il ne s'agit pas, dans le cas, d'une reconstruction purement historique : elle serait par trop impuissante à rendre raison d'un objet qui dépasse de beaucoup la portée de ses moyens de connaissance.

Une autre question qui se pose tout naturellement en face de

la proposition de foi, c'est celle de son contenu idéal. L'esprit humain cherche à en avoir l'intelligence, à l'expliquer, selon ses moyens, à le coordonner, à l'organiser avec le secours de ses connaissances naturelles, de sa philosophie : c'est la théologie spéculative.

Théologie historique, théologie spéculative, quoique traitant d'un même objet, la proposition présentée par l'Église, représentent deux travaux de nature différente et peuvent demeurer distinctes[1]. L'une est à forme historique, l'autre à forme philosophique. Elles étudient donc chacune un aspect différent des vérités de foi, l'existence et l'essence, elles répondent à deux tendances intellectuelles qui ne sont pas toujours réunies dans un même individu. Aussi le malheur de la théologie moderne a été de les réunir au point de les confondre.

Positive et critique par ses preuves d'Écriture Sainte et de Tradition, elle vise à demeurer scolastique et spéculative dans ses *declarationes* et ses preuves de raison. En fait, elle n'a pleinement réussi ni d'un côté ni de l'autre. Quiconque a fréquenté un peu longuement les manuels de théologie en usage dans la plupart des séminaires a souvent remporté de cette étude une impression de malaise. Sans doute ils sont très riches en notions, les preuves y abondent; néanmoins, malgré la clarté de l'exposition, malgré l'art des procédés didactiques, l'ensemble demeure confus et peu satisfaisant, pour un esprit qui réfléchit. Et cela, parce que la théologie a presque perdu, en certains cas, ce qui fait la valeur d'une science, la netteté de son point

1. Si le cardinal Franzelin avait vu le bien fondé de cette distinction, il se serait épargné l'effort de faire à certains théologiens, et en des termes blessants, un reproche immérité. « *Ex hac autem ratione quod « articuli fidei sunt principia fidei in theologia », deduxerunt aliqui et confirmare nituntur sententiam mirae absurditatis. Sicut, aiunt, principia non indigent in scientiis probatione, ita in theologia non est suscipienda probatio veritatum fidei; sed in iis per fidem assumptis, unice versatur theologia in deducendis consectariis ex veritatibus fidei. Unde ex eorum opinione Scripturae et Patribus in theologia quae dignitatem servet, vix ullus vel angustissimus potest esse locus.* » (*Tractatus de Deo uno*, 2e éd., Rome, 1876, p. 20, not.) Il suffit, en effet, à un théologien spéculatif d'être certain par la proposition de l'Église que ses principes sont révélés; la preuve scripturaire et patristique n'ajoutera absolument rien à leur valeur de principes. Pour qu'elle eût un intérêt pratique dans l'ordre de la spéculation, il faudrait qu'elle jetât quelque lumière sur la convenance d'attribution du prédicat au sujet; mais cela est impossible dans l'ordre de la foi, et n'a lieu que dans la vision béatifique. Aussi, sans aucune absurdité, mais très justement au contraire, un scolastique, dont le rôle se limite à une pure spéculation sur le donné révélé, peut, chaque fois du moins que la proposition de l'Église est certaine, négliger un travail qui relève de la théologie historique ou positive.

de vue; en s'enrichissant, elle s'est obscurcie. Le mal provenant de la confusion, le remède se trouvera dans la distinction.

Jusqu'ici, j'ai considéré l'objet de foi comme déterminé de façon certaine par le magistère ecclésiastique et c'est de celui-là seul que j'ai parlé. Mais en fait l'enseignement ecclésiastique, et surtout la Tradition théologique, contiennent d'autres propositions ayant des probabilités plus ou moins grandes d'appartenir au dépôt révélé. On ne peut les négliger dans une construction de la théologie intégrale : elles forment ce domaine du probable qui se rencontre en chaque science et devient souvent la condition de son progrès; il y aurait même parfois une imprudence coupable à les exclure. Mais comme l'Église, tout en leur donnant une approbation générale, ne garantit pas absolument leur certitude de foi, le théologien, avant de les utiliser, doit, dans la mesure du possible, suppléer à cette insuffisance. Les moyens surnaturels faisant défaut, il recourra, pour déterminer l'objet révélé, à des procédés rationnels. Ceux-ci d'ailleurs sont, on se le rappelle, la préparation prudentielle de l'enseignement ecclésiastique, et ce n'est donc pas faire violence à la théologie que de les introduire dans son travail. A certains moments, la limite entre le travail théologique humain et l'enseignement ordinaire de l'Église est, extérieurement, si peu marquée!

Quoi qu'il en soit, de fait, la théologie a toujours procédé de la sorte. Mais les anciens théologiens n'ont pas mené très loin le travail de détermination de l'objet révélé et souvent ils ont puisé dans l'Écriture et les Pères sans grand souci des moyens critiques. Aussi nombre de leurs affirmations sont, avec le temps, devenues caduques. Aujourd'hui c'est par une théologie positive bien comprise qu'on arrivera à déterminer plus exactement cette valeur de foi des propositions probables. Le lieu théologique de l'Église, qui précédemment remplissait le rôle de source, venant à manquer, il faudra recourir aux autres lieux théologiques matériellement pris : Écriture, Pères, théologiens, etc., et les exploiter directement. Alors, grâce aux règles recueillies et élaborées par Melchior Cano, on arrivera à des résultats suffisamment précis, que le progrès des études et un sens catholique toujours en éveil ne feront que perfectionner.

Dans ce dernier cas, on le voit aisément, la théologie positive, tout en demeurant distincte de la théologie spéculative,

est cependant la condition quasi nécessaire de celle-ci, puisqu'elle lui fournit ses principes. Vouloir se priver de ses enseignements, c'est aller à l'aveugle et risquer la valeur de ses déductions, viciées qu'elles seraient peut-être par une erreur au point de départ.

C'est dans ce sens, mais dans ce sens seulement, qu'il faut entendre ces fortes paroles d'un maître que j'aime à citer ici : « Un homme qui connaît uniquement les questions scolastiques, qui, en Écriture Sainte, en Histoire ecclésiastique, dans les Conciles et la doctrine des saints Pères, se trouve comme un étranger, un hôte de passage, celui-là me paraît n'être qu'une moitié de théologien ».[1]

Ainsi parlait Noël Alexandre, à la fin du XVII^e siècle, et son jugement m'a paru bon à rappeler encore aujourd'hui.

Le Saulchoir, Kain. M. JACQUIN, O. P.

1. « Hominem enim vero scholasticis tantum in quaestionibus versatum, in Scriptura vero sacra, in ecclesiastica Historia, in Conciliis, in doctrina Sanctorum Patrum peregrinum et hospitem, vix dimidiatum esse theologum concesserim... » *Historia ecclesiastica*, Praef. ad tom. I, Paris, 1676, p. Liiij.

## Jacobin, Gallican et " Appelan "

# Le P. Noël Alexandre [1]

***Contribution à l'histoire théologique et religieuse du XVIII^e siècle***

*(Suite).*

Tandis que dans les cloîtres de Saint-Jacques les « Opposans » mènent campagne, se recrutent des partisans et surtout se défendent avec acharnement contre la Cour et contre Rome, seul, dans l'isolement et le silence de sa cellule, lentement le P. Noël Alexandre achève de mourir. Dès l'année 1714, c'est un adieu définitif à ses chers livres : il est complètement aveugle. En 1724, il a 85 ans bien sonnés, et malgré la faiblesse, conséquence de l'âge et de toute une existence remplie par un travail prodigieux, il conserve néanmoins le plein usage de sa raison; sa mémoire est lucide. Souvent « on lui porte la Sainte Communion et en ces occasions il parle en homme sage, en chrétien et en religieux »[2]. Autant qu'il le peut, il continue de vaquer à ses diverses obligations de prêtre et de religieux : de temps en temps et avec l'assistance de quelqu'un, il célèbre la messe; avec les autres, il récite l'office[3]. Et pourtant, dans cette épreuve qu'il supporte avec courage, le P. Alexandre se voit encore disputé par les partis; surtout, depuis la vaine tentative de l'abbé de Broglio pour lui extorquer une rétractation douteuse, les « opposans » de Saint-Jacques ont redoublé de vigilance[4].

Tant que le P. Gautier avait été prieur du couvent, toute

1. Voir le numéro précédent de la Revue.

2. Cf. *Memoria sopra lo stato* etc. Doc. II, n. 1.

3. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de S. Dominique*, Paris, 1748, tom. V, p. 835.

4. La première partie de notre travail était déjà imprimée, lorsque nous eûmes la bonne fortune, en fouillant les Archives Générales [*S. XI-35*], de mettre la main sur une relation intéressante des événements, dont la démarche de l'abbé de Broglio avait été le point de départ; c'est une lettre adressée au général de l'Ordre par le P. Joseph Boyssière, prieur du Noviciat général au faubourg Saint-Germain, en date du 27 mars 1714. Voir à la fin ce document intéressant, nº 1.

tentative pour amener le P. Noël Alexandre à résipiscence était vaine. Comme nous l'avons vu, le P. Gautier était un des plus acharnés à la résistance et son nom figurait en tête de la liste de 1721 pour le renouvellement de l'appel. Heureusement, cette même année lui succéda le P. Jainville, un des quatre conventuels « acceptans ». Nous ne possédons pas les noms des quatorze conventuels qui composaient alors le couvent de Saint-Jacques, mais nous voyons que les rebelles étaient en majorité et ils comptaient parmi les simples affiliés de nombreux partisans. C'est dans cette atmosphère de révolte que le P. Alexandre voyait de jour en jour ses forces décliner, et, ses véritables amis, les chances diminuer de ramener à la vérité l'illustre vieillard. Quelqu'un pourtant veillait dans la demeure; c'était le Régent des études à Saint-Jacques, le P. Dominique Laplace [1]. Il s'était donné la mission de réconcilier le P. Alexandre avec l'Église et il tint parole. De ce chef il mérite plus qu'une simple mention.

Le P. Dominique Laplace a eu soin de nous laisser dans un des documents que nous aurons à étudier tout à l'heure une sorte d'autobiographie [2]. Il était né en 1663; tout jeune encore il avait reçu l'habit dominicain des mains du P. Cloche, neveu du général de l'Ordre, au couvent de Bayonne, dans la province dite d'Occitanie. Après de solides études et encouragé par ses supérieurs, il concourut pour l'obtention d'une chaire vacante à l'Université de Perpignan. C'était alors la coutume de mettre au concours les places de professeurs. Ces sortes de joutes théologiques étaient souvent l'occasion, à cette époque surtout, de mettre aux prises les écoles rivales. Thomistes et molinistes se trouvaient toujours prêts à entrer en lice; ces luttes tournaient facilement à de véritables manifestations en faveur de l'une ou l'autre école, aussi étaient-elles fort courues, même du grand public que des discussions sur des points de théologie parfois très subtils n'effrayaient nullement. Les goûts ont quelque peu varié depuis. A peine âgé de vingt-cinq ans, le P. Dominique Laplace l'emporta par deux fois à l'Université de Perpignan, la première fois sur sept concurrents molinistes, puis sur quatre.

1. On trouve quelquefois écrit « de la Place », mais nous suivons l'orthographe qui se retrouve le plus souvent dans les documents. C'est ainsi qu'il signe d'ailleurs lui-même : « La Place » ou « Laplace ».

2. Voir Doc. N. III, n. 13-19, et *Scriptores Ordinis Praedicatorum* [Éd. COULON], ad an. 1725. (Sous presse.)

Quelques années après, nous le retrouvons au Collège de Saint-Jacques, où il conquiert le grade de licencié en Sorbonne (1708-1709). Deux ans plus tard, le 18 novembre 1710, il était reçu maître en théologie et sur la recommandation du cardinal de Noailles, il était admis au privilège de la conventualité. Par quatre fois, il fut élu Régent des études et il enseigna douze ans dans cette maison, la plus célèbre de l'Ordre en France. N'eût été l'état de sa santé, il aurait commencé une treizième année d'enseignement « *ne Collegii Sanjacobaei schola, sanae doctrinae regentia viduaretur* »[1]. Le P. Laplace parut aussi avec honneur dans la chaire. Attaché à la doctrine de saint Thomas, autant que dévoué au Saint-Siège, à aucun moment, du moins que nous sachions, il n'avait compté parmi les « opposans ». Il avait même, il nous en souvient, la réputation d'être ami des molinistes, mais nous ne devons pas oublier que pour le groupe des « appelans » de Saint-Jacques, quiconque recevait la bulle était considéré comme déserteur de l'école de saint Thomas et s'inscrivait par le fait même parmi les partisans de l'école rivale. Nous ne saurions cependant excuser chez le P. Laplace ce désir immodéré de paraître, qui se trahit partout. Si l'œuvre de réconciliation du P. Alexandre avec l'Église, qu'il poursuivit avec zèle, lui assure notre reconnaissance, on ne peut s'empêcher de sourire de la vanité de l'individu tout déconfit quand les remerciements venus d'en haut se trompent d'adresse; du reste la candeur avec laquelle il s'en plaindra tout haut, et qui plus est, au Pape lui-même, l'excuse amplement à nos yeux[2]. A une date imprécise, il fut nommé à la charge de prédicateur ordinaire du Roi, faveur qu'il déclare lui avoir été octroyée surtout par les bons offices de l'ancien évêque de Fréjus, le cardinal de Fleury. Le P. Dominique Laplace ne survécut que très peu de temps au P. Alexandre : il mourut le 30 décembre 1725[3].

---

1. *Doc. III, n. 17.* Allusion aux difficultés qui s'étaient élevées vers ce temps à Saint-Jacques du fait de quelques très rares professeurs qui, surtout dans les questions sur *la Grâce*, s'écartaient de la doctrine reçue dans l'école. Voir en particulier dans notre nouvelle édition d'Échard (4e fasc. *sous presse*) la monographie consacrée au P. Vincent Rigal († 1722).

2. Doc. IV, n. 1.

3. « Cejourd'hui 30 Xbre 1725 nous avons enterré dans le caveau du cloître, devant l'autel de la Ste Vierge, proche la sacristie, le r. p. m. Laplace, docteur de Sorbonne, prédicateur ordinaire du roi, cy devant du couvent de bayonne et depuis affilié au Couvent de rennes en bretagne, conventuel de cette maison, âgé de 62 ans. Req. in pace. Amen. » *Nécrologe du Couvent de Saint-Jacques de Paris.* Ms [Arch. Gen., S. XI-33 A] p. 334.

***

Les documents principaux, qui nous serviront à faire le jour sur la fin du P. Noël Alexandre, n'ont jamais été, du moins à notre connaissance, l'objet d'un examen approfondi[1]. Ils ont tous une commune origine, c'est-à-dire qu'ils sont issus du P. Laplace. Les trois pièces en question se conservent à la bibliothèque de Carpentras, à l'état de copies. Les originaux doivent se conserver aux Archives Vaticanes, mais nos recherches jusqu'ici ont été vaines.

Le premier document, intitulé *Memoria sopra lo stato presente in cui si trova il P. Alessandro dell' Ordine dei Predicatori* (7 août 1724), se trouve conservé sous la cote 142 du catalogue officiel, à partir du folio 144. Il n'est pas signé et nous nous étions demandé quel pouvait être à Saint-Jacques l'auteur de ce mémoire rédigé en italien et se donnant comme témoin oculaire des faits qu'il relate. Une phrase du document suivant nous fait connaître qu'il est du P. Laplace[2].

Le second document est une lettre du 8 janvier 1725; elle est adressée à Benoît XIII et se trouve sous la même cote que le document précédent, à partir du folio 194. Elle est accompagnée de l'épitaphe composée par le P. Laplace, pour le tombeau du P. Alexandre[3].

La troisième pièce enfin, dont nous aurons à parler, est datée de Paris, du 12 mars 1725. C'est encore une lettre adressée à Benoît XIII. Une suite de *Momenta* et d'objections l'accompagne. Elle se trouve à la suite du document précédent sous la cote 142[4].

La nombreuse collection de documents sur l'histoire politico-religieuse de cette époque, que possède la bibliothèque de Carpentras, est due, comme on le sait, aux libéralités de Mgr d'In-

1. Nous les trouvons pour la première fois, mais très imparfaitement signalés, dans *Histoire du couvent des FF. Prêcheurs du Mans*, par COSNARD, (Le Mans, 1879), p. 297, note 1, d'après les indications du R. P. Faucher. Nous avons pu nous servir de deux autres copies récentes conservées aux Arch. Gén. de l'Ordre.

2. « *Obtuli memoriale tibi postea ab ipso missum, in quo quidquid hac in re egeram, propria manu enarravi. Recepisti legistique, Beatissime Pater, memoriale illud a me solo conscriptum...* » Doc. II.

3. « *Ego vero, Beatissime Pater, Epitaphium qualecumque illius sepulchro affigere decrevi, quod carminibus a me factum Sanctitati tuae proponendum esse existimavi. Reperies illud in huius meae epistolae fine* etc.... » Ibid.

4. *Catalogue général des Manuscrits des Biblioth. publiques de France*, tome XXXIV, p. 80-84.

guimbert. On s'étonnera moins de trouver dans ces collections tant de pièces du plus haut intérêt pour l'histoire dominicaine, si l'on se rappelle par qui elles furent rassemblées. Joseph-Dominique d'Inguimbert, originaire de Carpentras, où il naquit le 26 août 1683, s'était d'abord donné à l'Ordre de Saint-Dominique dans le couvent de sa ville natale, en 1698. Il fit ses études philosophiques et théologiques au *Studium* d'Aix, et en 1702 se rendit à Paris pour les poursuivre au couvent de Saint-Jacques et y prendre les grades en Sorbonne. On comprend dès lors comment il put pénétrer ce milieu et s'y intéresser encore plus tard, en recueillant les documents sur les querelles du temps. Le 22 juin 1709, il soutenait sa thèse de tentative, qu'il dédia au cardinal d'Estrées. Après un séjour de près de deux années à Carpentras, il prend le chemin de l'Italie. Nous le trouvons à Florence en 1710, soutenant une thèse à Saint-Marc, en présence du grand-duc Cosme III. Celui-ci voulut fixer en Toscane un religieux qui paraissait si bien doué, et il lui offrit la chaire de théologie dogmatique alors vacante de l'Université de Pise. D'Inguimbert accepta. Sa vie devait recevoir de ce fait une orientation toute nouvelle. Nous ne le suivrons pas à travers toutes les vicissitudes de son existence qui devait se prolonger jusqu'en 1757. Il quitte l'Ordre des Prêcheurs pour se faire trappiste[1] à l'abbaye de Notre-Dame *di Buon Solazzo*, sur le penchant du mont Senario, à quelques lieues de Florence. Supérieur du séminaire de Pistoie, il fut chargé en 1721, par le cardinal Albani, d'écrire la vie de son oncle Clément XI, et se fixa à Rome (1724). Six ans après s'étant brouillé avec son protecteur, d'Inguimbert devint bibliothécaire du cardinal Corsini (1727). Élu Pape sous le nom de Clément XII (1730), Corsini accorda de nombreuses faveurs à son bibliothécaire, qui tour à tour fut nommé consulteur du Saint-Office, prélat domestique, archevêque titulaire de Théodosie. En 1735, il fut nommé à l'évêché de Carpentras, laissé vacant par la mort d'Abbati[2].

1. La Réforme de l'abbé de Rancé était alors très en faveur chez les Dominicains. Nous en avons la preuve dans plusieurs lettres de cette époque, échangées entre le P. Boyssière, prieur du couvent de Noviciat général à Paris, et le Maître général de l'Ordre. Le 27 mars 1714, il lui mande qu'un religieux de son couvent a déjà reçu l'habit, à la Trappe de Tamiez, en Savoie, et il craint qu'un second n'ait pris le même chemin. [*Arch. Gén.* S. XI, 35].

2. C.-F.-H. Barjavel, *Dictionnaire historique du département de Vaucluse*, Carpentras, 1841, tom. II, p. 75 suiv. Cf. aussi *Catalogue général*, etc. tom. XXXIV. *Introduction* par L.-H. Labande, pag. XIV et suiv. Il paraît ignorer la profession dominicaine de d'Inguimbert.

C'est là qu'il vécut le reste de sa vie, tout entier au soin de son diocèse, des pauvres et de ses livres[1]. A Rome d'Inguimbert était mieux placé que personne pour être au courant des affaires et au besoin se procurer les documents qui lui paraissaient particulièrement intéressants pour ses collections. Il avait rapporté d'Italie environ 4.000 volumes[1]. C'est sans doute dans cette collection que figuraient les pièces dont nous avons à parler. Une note à la fin du dernier document nous apprend qu'ils furent collationnés à Rome, sur les originaux, par d'Inguimbert lui-même[3].

C'est à l'aide de ces trois documents que nous essaierons de reconstituer les diverses phases de la soumission du P. Noël Alexandre et d'éclaircir certains points qui pourraient encore faire difficulté.

***

**La tentative de 1722.** — C'est dans le premier mémoire, en date du 7 août 1724, qu'il est fait mention d'une première tentative pour amener l'illustre vieillard à faire sa soumission. Il semble que cette démarche eut lieu peu après l'élection du P. Jainville, « acceptan » en qualité de prieur de Saint-Jacques. Voici en substance, d'après le rapport du P. Laplace, comment les choses se passèrent. Il y a deux ans — c'était donc en 1722, on ne précise pas le jour, — le P. Laplace, alors régent du Collège, décida le P. Jainville, confesseur du P. Alexandre et son ami de vieille date, à l'aller trouver ensemble. Une discussion ne tarda pas à s'engager entre eux et l'opiniâtre vieillard. Le P. Régent, à l'aide de l'ouvrage qu'avait publié tout

1. L.-H. Labande, *ouvr. cité*, *ibid.*

2. « *Catalogo de' libri della biblioteca di M*re *d'Inguimbert, arcivescovo, vescovo di Carpentras.* » Arch. municip. de Carpentras, DD 32. Ce catalogue authentique fut dressé à la requête de l'évêque par J.-P. d'Aurel, prévôt de sa cathédrale, et par l'avocat fiscal de la Chambre apostolique de Carpentras. Dans le catalogue de Lambert, t. I, p. 69-71, ces trois pièces figurent sous les numéros 21, 39 et 60 du Ms. 152. Le catalogue officiel n'a pas mentionné la 3e pièce. Lambert a fait précéder l'analyse de ce mss. de la note suivante : « Ce recueil, formé probablement en Italie, contient, en deux volumes, cent vingt-une pièces tant imprimées que manuscrites, en latin, en italien et en français. Tous les titres sont italiens, et chaque pièce française est accompagnée en regard d'une traduction italienne. »

3. On est plus étonné encore de voir figurer dans cette merveilleuse collection des originaux. C'est ainsi que le vol. des Misc. 150 (*Catal. Off.* — Lambert, 155) contient au folio 166 : « *Epistola P. Antonini Cloche, generalis Ordinis Praedicatorum, qua reprobat et cassat appellationem ad futurum concilium.* » 6 Déc. 1718, Rome. Par quelle voie ce doc. original, muni du sceau du Général des Dominicains, a-t-il pu parvenir, si peu de temps après, entre les mains d'un étranger ?

récemment le cardinal de Bissy[1], lui prouva que la Constitution était reçue dans l'Église universelle. En second lieu, le P. Laplace par un argument *ad hominem*, qui devait flatter l'auteur et le toucher bien plus que toute autre raison, montra au P. Alexandre, d'après ses propres ouvrages, qu'on n'a que faire de demander ou d'attendre un concile général pour se soumettre, lorsque l'Église répandue par tout le monde a reçu une constitution dogmatique. Il lui fut démontré en troisième lieu que les Conventuels de son entourage le trompaient et qu'il devait ajouter plus de foi à leur témoignage, à eux, qu'aux discours des autres : le P. Jainville n'était-il pas son prieur et son confesseur? Et lui-même ne s'était-il pas montré constamment son ami fidèle, lui ayant même sauvé la vie au cours d'une maladie mortelle [2].

Le P. Alexandre proposa ses difficultés et il le fit avec un bon sens et une mémoire extraordinaires. Il lui fut répondu par d'excellentes raisons, surtout par ses propres écrits. En particulier le P. Laplace lui donna lecture de la *Préface* qu'il avait faite à son Commentaire sur les Évangiles, ainsi que de la lettre à Clément XI jointe au même ouvrage[3]. Dans l'un et l'autre endroit le P. Alexandre n'enseignait-il pas qu'il ne saurait y avoir de salut pour ceux qui refusent de se soumettre à une Constitution apostolique sur la doctrine et la religion? A ce coup imprévu, le P. Alexandre se prit à pleurer et déclara à maintes reprises à son prieur et au P. Laplace qu'il recevait de tout

1. Il s'agit de son *Traité théologique sur la Constitution Unigenitus*, Paris, 1722, 2 tom. in-4o. Cf. HURTER, *Nomenclator literarius*, tom. IV, 1910, col. 1086; FELLER, *Biographie universelle*, Paris, 1850, tom. VIII, p. 125, rapporte une opinion d'après laquelle le *Traité théologique sur la Constitution Unigenitus* ne serait point du card. de Bissy, mais du P. Germon, S. J. C'est, du moins, ce que prétend le P. de Colonia dans sa *Bibliothèque antijansénisté*, Lyon, 1731, p. 14. Cependant, le P. Germon, étant mort dès le 2 octobre 1718, n'a pu avoir qu'une part assez restreinte à la composition de cet ouvrage, dont l'auteur principal serait le jésuite Thomas Dupré. Le titre en est : *Traité théologique adressé au clergé du diocèse de Meaux, par Son Éminence Monseigneur le Cardinal de Bissy, evesque de Meaux; conformément à ce qu'il a promis dans sa dernière Instruction Pastorale.* A Paris, chez la Veuve Raymond Mazières, M.DCCXXII, in-4o, 2 vol., pp. LXV-859, suiv. lettre pastorale, 3 pp. et 576 - CCXXXII - 9. Dans sa lettre, le cardinal de Bissy adoptait le travail en ces termes : « Ce Traité Théologique nous est venu manuscrit entre les mains... Les auteurs de ce Traité nous étoient connus, et leur capacité ne pouvoit nous inspirer que de la confiance... » Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, tome III, 296. Le P. Thomas Dupré paraît avoir été l'interprète attitré du card. de Bissy, dont il écrivit plusieurs autres Mandements.

2. Doc. II, n. 3; Doc. III, n. 19, 20.

3. Cf. *Rev. d. Sc.Ph. et Th.*, janvier 1912, p. 64.

cœur la Constitution, « *mais de la même façon que le cardinal de Noailles l'avait reçue. Il croyait, en effet, que son Éminence s'était sincèrement soumise* ». Le P. Laplace l'encouragea ensuite à demeurer ferme dans sa décision et surtout à ne pas se laisser dominer par les Conventuels « appelans », qui s'emploieraient à la faire revenir sur sa parole; devait au contraire régler sa conduite sur celle de tous les évêques du monde.

Telle est la première partie du Mémoire, qui se termine avec la soumission du P. Alexandre : mais on remarquera en quels termes elle était faite : « *Riceveva la Costituzione nell' istessa maniera del Sig. Card. di Noailles, perchè credeva, che S. Eminenza si fosse sottomessa sinceramente* ». Or, on sait dans quelle situation ambiguë se trouvait alors le cardinal de Noailles.. Le 28 août 1718, Clément XI lassé de l'opposition sourde que rencontraient en France, chez les « opposans », ses efforts et ses vues pacifiques, s'était résolu à lancer contre eux la bulle *Pastoralis officii*. Ceux qui ne se soumettraient pas à la Constitution seraient désormais tenus pour désobéissants, contumaces et réfractaires. Le 17 novembre suivant, le cardinal signa un appel de la bulle *Pastoralis officii*. A la suite, le chapitre de la cathédrale, plusieurs curés, des communautés entières, la Sorbonne[1] surtout en appelèrent. On se trouvait reporté aux plus mauvais jours de l'opposition. Cependant le Régent ne désespérait pas de ramener la paix par la voie des négociations. Le Général de l'Oratoire, le P. de la Tour, travailla dans le cours de l'année 1719 à un projet d'accommodement, qui reçut l'approbation du Régent. Tout l'hiver il se fit à Paris des réunions d'évêques où l'on convint d'*un corps de doctrine*. C'était une sorte d'explication des points contestés et une interprétation de la bulle. La lettre d'acceptation de ce *Corps de doctrine*, où l'on paraissait entrer complètement dans les vues de Rome, fut signée par 28 évêques. Le cardinal de Noailles et l'évêque de Bayonne ne la signèrent point, mais se déclarèrent néanmoins pour l'accommodement, qui fut conclu le 13 mars 1720. L'archevêque de Paris prétendait ne pouvoir se déclarer encore. Il consentit néanmoins le lendemain,

1. Cf. *Acta appellationum ad concilium generale a sacra Facultate Theologiae Parisiensis interjectarum a constitutione SS. DD. N. Clementis Papae XI, quae incipit Unigenitus Dei Filius, a decreto dato die 18 Novembris 1716, a decreto Inquisitionis die 16 Februarii 1718 et a Litteris SS. DD.N. Clementis Papae XI, datis 5 Calendas Septembris 1718*. Parisiis, 1718. Parmi les signataires, les PP. Le Fée, Le Sage, Rouvière, Abeille et Drouin.

14 mars, à envoyer au Régent son acte d'acceptation de la bulle et d'approbation du *Corps de doctrine*, à condition qu'après l'avoir montré aux évêques, il lui serait rendu. Cette réticence n'était pas sans menaces. On put croire pourtant à une conversion prochaine et totale[1]. Le 18 mars, il écrivit à ses curés « pour leur faire part de la paix qui vient d'être conclue ». — « Vous verrez, ajoutait-il, que par un bon Corps de doctrine, et par une acceptation *relative* l'on a pris toutes les précautions que l'on pouvait désirer pour mettre la vérité à couvert, aussi bien que la bonne morale et les libertés de l'Église gallicane... » Cette lettre de 23 lignes à peine, fut l'occasion de nombreux factums[2], dont la conclusion était qu'il fallait se défier d'une paix que l'on promettait en des termes aussi insolites. Le cardinal de Rohan, lui, était tout à la joie, et se montrait fort optimiste même sur les termes qui eussent dû le plus prêter à la méfiance. « On nous a donné une acceptation *relative*, à la vérité, écrivait-il le 6 avril 1720 à l'évêque de Langres, Mgr de Clermont-Tonnerre, mais de cette espèce de relation qui confirme le jugement que l'on accepte, loin de le réformer ». Il avait surtout hâte de partir pour jouir du printemps à Saverne et il conviait son ami à l'y suivre[3]. Quoi qu'il en soit des dispositions secrètes du cardinal de Noailles, les évêques rassurés par sa signature donnèrent la leur au Corps de doctrine. Il y eut soixante-sept évêques à signer et une douzaine seulement qui, sur des motifs divers, refusèrent d'adhérer à l'accommodement. Le 4 avril 1720 le Roi à son tour autorisait le Corps de doctrine et l'accommodement. Dans sa déclaration le Roi défendait de parler contre la bulle, contre l'instruction de l'Assemblée de 1714 et contre le Corps de doctrine; les appels aussi étaient condamnés. On avait compté sans le Parlement qui refusa d'enregistrer la déclaration royale, et comme le Cardinal avait promis de ne donner son Mandement d'accep-

1. Dorsanne, juin 1720, tom. II, p. 6.

2. Dès le 1er avril, paraissait un commentaire sur la *Lettre circulaire;* puis, des *Remarques de M. l'Évêque de Soissons sur la lettre du 18 mars 1720 publiée sous le nom de M. le Cardinal de Noailles.* Même on vit paraître la *Lettre d'une Damoiselle à Son Éminence Monseigneur le Cardinal de Noailles sur la lettre circulaire de Son Éminence à ses curez.*

3. Cf. Mgr Herscher, *Les débuts du Jansénisme dans le diocèse de Langres* (1654-1734), dans *Analecta Gallicana*, 1910, n. 1; l'auteur caractérise l'attitude de Mgr de Clermont-Tonnerre vis-à-vis du Jansénisme, en reconnaissant qu'il a laissé par sa trop grande indulgence l'erreur se propager dans son diocèse.

tation qu'après enregistrement de la déclaration, toute conclusion était ajournée[1]. Cependant il céda aux instances qu'on lui fit de tous côtés et après avoir été présenté le 16 novembre au Régent, le Mandement d'acceptation fut publié quelques jours après[2]. A son tour, le 4 décembre suivant, le Parlement fut tout heureux d'enregistrer la déclaration du 4 août et de pouvoir ainsi s'évader de Pontoise où il avait été exilé. Que valait pourtant la soumission du cardinal de Noailles? Le Mandement d'acceptation fut reçu dans tous les partis avec une égale méfiance. A tous cette acceptation parut suspecte. Parmi les « opposans », l'appel fut renouvelé et à leur tête se trouvèrent les évêques de Senez, de Montpellier, de Boulogne et de Mirepoix. Le cardinal se voyait renié par ces « *théologiens les plus éclairés , par ces Communautez seculieres et régulieres les plus pieuses et les plus sçavantes* », chez qui il avait jusqu'alors entretenu l'esprit de rébellion. Sa révolte les avait encouragés, maintenant son apparente soumission les irritait plus encore et les fortifiait dans l'erreur. Enfin on vit paraître en 1722 une critique en règle de la nouvelle attitude de l'archevêque de Paris[3].

Le désarroi dans les esprits ne pouvait être plus grand. Que l'on s'attachât aux « opposans », on était dans l'erreur; que l'on embrassât au contraire le parti de l'archevêque, on avait bien des chances de n'être point dans la vérité. Il restait une autre attitude, la seule vraie : embrasser le parti de Rome. Sans doute, mais les préjugés gallicans s'accommodaient mal d'un ultramontanisme qui n'aurait point fait ses réserves et l'on comprend mieux maintenant le sens de la déclaration du P. Alexandre recevant la Constitution « *nell' istessa maniera del Sig. Card. di Noailles* ».

Une fois de plus, le P. Alexandre était la victime de sa trop grande confiance en l'archevêque. C'était néanmoins un progrès, puisqu'il abandonnait son propre jugement pour s'en remettre tout entier à celui qu'il devait, en principe, considérer

---

1. Sur l'opposition du Parlement, voir PICOT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, tom. I, p. 166 suiv.

2. Le Mandement lui-même ne comprenait guère que cinq pages, mais il était accompagné d'*Explications sur la Bulle Unigenitus*, rangées sous dix Articles et ne comprenant pas moins de 54 pages.

3. *Observations sur le Mandement par lequel M. le C. de Noailles a accepté la Constitution Unigenitus et sur la formule de cette acceptation*, 1722, s. l.

comme le représentant de la vérité à laquelle il paraissait s'être rallié.

Malheureusement, la démarche des Pères Jainville et Laplace venait d'être remarquée par le religieux convers attaché au service du Père Alexandre. Le Frère Pollin, c'était son nom, nous présente un autre type d' « appelan » obstiné. De quoi et pourquoi ? Il eût été bien empêché de le dire. Sans doute ses raisons étaient toutes dans son admiration aveugle pour l'illustre religieux qu'il servait et dont il tirait gloire de partager les errements[1]. Dès qu'il s'est aperçu de l'objet de la démarche du Prieur et du Régent, Frère Pollin donne l'alarme. Tous les « appelans » du couvent se réunissent chez le P. Alexandre et veulent l'amener à se rétracter, le vieillard se débat; on insiste, on mande un notaire, l'aveugle résiste; mais vaincu à la fin, il est contraint de déclarer qu'il s'en tient à son appel. Après cette belle victoire, les « opposans » courent chez le cardinal de Noailles et le mettent au courant des faits. Celui-ci, pour tirer vengeance d'une démarche qu'il considère comme un affront personnel ou simplement pour donner satisfaction aux meneurs, frappe le P. Laplace d'interdit. Mais le Conseil de conscience, par l'entremise du cardinal de Bissy, d'autres cardinaux et évêques, le fait nommer prédicateur du roi[2].

Conclusion : en 1722, le P. Noël Alexandre a reçu la Bulle « *Unigenitus* », dans la manière où le Cardinal de Noailles l'a reçue lui-même, mais il a eu la faiblesse de céder à la pression des autres « appelans », et à cette heure, c'est-à-dire à la date du 7 août 1724, il se retrouve vis-à-vis du Saint-Siège dans la même situation qu'alors. Voilà ce qui ressort de ce

1. Le frère Jean-Hyacinthe Pollin était fils du couvent de Lisieux et avait été attaché au service du P. Alexandre par lettre du général, Antonin Cloche, en date du 23 juin 1693. (*Reg. Epistol. privat. Prov. Paris.*). Cf. aussi lettre du 28 avril précédent. Pendant plus de 30 ans, il fut le serviteur attentif et dévoué du P. Alexandre, qui d'ailleurs ne lui survécut que de quinze jours. Il mourut le 6 août 1724, ainsi qu'on lit dans le *Nécrologe* de Saint-Jacques : « Cejourd'hui sixième aoust mille sept cent vingt quatre, nous avons enterré, dans le caveau au bout du cloître, du côté du chapitre, le frère jean hyacinthe Pollin, fr. convers du couvent de lisieux, Compagnon-domestique de n. M. Alexandre depuis plus de trente ans, âgé de soixante sept ans. Requiescat in pace. Amen. » MATHIEU TEXTE, *Recueil de pièces, pour servir à l'histoire nécrologique des trois maisons de l'Ordre des Frères Prêcheurs à Paris*, p. 332. [Arch. Gén. XI-33a.]

2. On a peine à s'expliquer cette attitude du cardinal après son Mandement d'acceptation, et pourtant il est impossible de placer la démarche des deux religieux avant 1720.

premier document. Si c'était le seul que nous possédions, nous pourrions, à bon droit, demeurer anxieux sur la fin du P. Noël Alexandre. Mais nous en avons d'autres pour nous rassurer.

Dans le courant de 1724 un fait nouveau s'était produit qui devait grandement consoler l'Ordre des Prêcheurs au milieu des doutes que l'on avait habilement semés contre la sûreté doctrinale de l'école thomiste. Un dominicain, le cardinal Vincent-Marie Orsini, avait été élu Pape le 29 mai 1724, sous le nom de Benoît XIII. C'était une faveur inespérée du ciel et aussitôt à Saint-Jacques on conçut un nouvel espoir de ramener à la soumission complète le P. Alexandre. Nous avons vu, en effet, que le P. Laplace avait aussitôt saisi l'occasion de rédiger pour le Saint-Père un Mémoire en faveur de celui dont Benoît XIII connaissait tout le mérite. On suppliait le Pontife d'intervenir au plus tôt pour rendre à Saint-Jacques la paix et le prestige que ces lamentables disputes avaient trop compromis. Si Sa Sainteté, disait-on, n'y apporte un prompt remède, c'en est fait de la doctrine de saint Thomas et de l'Ordre de Saint-Dominique en France[1]. Le P. Laplace exposait, en concluant, le moyen le plus sûr d'obtenir la soumission du P. Alexandre. Ce serait que le Pape eût la bonté de lui écrire lui-même ou de lui faire parler en son nom. On le verrait aussitôt plein de joie obéir à la voix du Pontife pour lequel il professait le plus profond respect et le plus grand amour. Mais on croit devoir insister : seule la volonté du Pape aura raison des résistances du vieillard. Dans le cas où sa Sainteté daignerait elle-même écrire ou faire connaître sa volonté par quelque personne fidèle et sûre, on ferait venir des notaires pour prendre acte de la soumission du P. Alexandre. On ne prévoit aucune résistance de sa part.

***

**La démarche du 4 août 1724.** — Le second document est la lettre du P. Laplace à Benoît XIII, datée du 8 janvier 1725. Nous remarquerons d'abord que cette lettre est postérieure de quelques mois à la mort de Noël Alexandre, survenue le 21 août de l'année précédente; d'autre part, c'est le premier document adressé au Pontife qui porte la signature du P. Laplace. Bien que le Mémoire du 7 août fût également de lui, il avait

1. Doc. IV, n. 4.

été rédigé sous une forme impersonnelle, sans que son auteur s'y dévoilât. Cette fois, écrivant directement au Pape, le P. Régent de Saint-Jacques voudra refaire l'historique des événements et nous aurons ainsi une seconde relation des faits contenus déjà dans le premier Mémoire. Cette lettre, écrite en un latin prétentieux, où l'auteur n'a garde de s'oublier lui-même, constitue néanmoins un document des plus intéressants pour son contenu. Ce sont ces faits que nous allons examiner, en les dépouillant de la phraséologie alambiquée du P. Laplace, dans laquelle ils se trouvent comme noyés. Ils se ramènent à trois chefs : 1° nouvelle relation de la tentative de 1722; 2° démarche du 4 août 1724; 3° suite des événements qui ont suivi la mort du P. Alexandre jusques en janvier 1725, date de la lettre.

C'est au cours de cette lettre que nous est livrée l'origine du Mémoire du 7 août 1724. Parmi les cardinaux français que le conclave de 1724 avait conduits à Rome se trouvait le cardinal de Bissy, déjà connu de nous. Le successeur de Bossuet sur le siège de Meaux était autant moliniste que son illustre devancier l'était peu. Du reste, cette attitude lui avait profité. Le P. Timothée, « *il corriere barbuto* » de la Bulle, comme l'appelle de Torcy[1], l'avait d'ailleurs bien servi auprès du Pape. Dès le 15 décembre 1713, il mandait à Rome : « Votre Sainteté a de vraies obligations à ces deux savants et dignes Pères de l'Église — il s'agit de Bissy et du P. Tellier — pour leur ardeur à faire recevoir les ordres du Saint-Siège. Sans eux, il y aurait eu bien d'autres embrouilles[2] ». Entre collaborateurs on s'entr'aidait, et le P. Tellier en moins de trois lignes signale à la faveur et à la défaveur, ses amis et son adversaire : « Nous suons sang et eau, M. le cardinal de Rohan, M. l'évêque de Meaux et moi; et nous espérons réussir, malgré Noailles, qui a un parti parmi les évêques[3] ». Il faut reconnaître qu'on sut récompenser de Bissy et lorsque le vieux cardinal de Bouillon, doyen du Sacré Collège et adversaire irréconciliable de Louis XIV vint à mourir à Rome, le 2 mars 1715, aussitôt dans le parti moliniste on songea à patronner la candidature de l'évêque de Meaux. S'y employèrent énergiquement le conseiller d'État, Amelot, qui n'était arrivé à Rome que du 9 janvier, en mission

1. Lettre au cardinal de la Trémoille, 2 avril 1714, *Aff. étr. Rome*, 536. Cf. Le Roy, *ouvr. cit.*, p. 557.

2. Archives du Vatican. Francia, *Giansenismo*, T. D'après A. Le Roy, 494.

3. Archives du Vatican. Constitution *Unigenitus*, D, 2277. *Ibid.*

spéciale, et le cardinal de la Trémoille, l'ambassadeur accrédité près du Vatican, et qui en cette qualité, était peu employé. Cette candidature pourtant prit tous ses soins. Clément XI laissa passer le consistoire du 7 mai sans leur donner satisfaction. Le principal intéressé, de Bissy, s'impatientait; ses vœux furent enfin comblés, et le 28 mai, dans un consistoire spécial, l'évêque de Meaux fut fait cardinal. C'est sur le jansénisme que s'était édifiée sa fortune, dont il devait les progrès rapides aux interventions molinistes et gouvernementales. Pour ne point se montrer ingrat et mériter de nouvelles distinctions, il voulait s'employer en faveur d'une cause qui, juste en elle-même, servait de plus ses ambitions [1]. Le séjour qu'il fit à Rome pour travailler à donner un successeur à Innocent XIII ne fut point non plus perdu pour les affaires religieuses de France. Bien que moliniste déclaré, il avait, semble-t-il, à Saint-Jacques, surtout en la personne du P. Laplace, un auxiliaire dévoué [2]. C'est sans doute à cause de ces attaches que le Régent de Saint-Jacques était lui aussi taxé par ses confrères de moliniste. Étant à Rome, il fut peut-être suggéré au cardinal de Bissy d'intervenir auprès du nouveau Pontife, dominicain lui-même, en faveur du P. Alexandre. Une fois de retour à Paris, le cardinal rendit compte au P. Laplace ainsi qu'aux trois autres conventuels restés fidèles de son entretien avec le Pape; il leur dit combien le Saint Père s'était montré affectionné au P. Alexandre, dont il admirait la science et les travaux, combien surtout il désirait son retour à la vérité. C'est sur l'assurance de ces dispositions que le P. Laplace prit le parti de représenter à Benoît XIII par un Mémoire l'état présent des choses, en particulier quelle part il avait eue lui-même à la première tentative pour ramener le P. Alexandre. Lui seul, note-t-il avec soin, a rédigé ce Mé-

1. On pourra lire dans A. Le Roy, *ouvr. cité*, p. 495 suiv., les témoignages de contemporains sur ce prélat. Ils lui sont nettement défavorables, mais nous devons nous tenir en garde contre les appréciations d'un Saint-Simon. Il faut reconnaître cependant qu'il ne rencontre guère plus de faveur auprès de personnages tels que d'Aguesseau, Fénelon, de Polignac, qui aurait tenu à l'égard de Bissy, dont la convoitise était en éveil sur le siège de Paris, ce malin propos : « Les canons défendent d'épouser la veuve de celui qu'on a fait mourir. » Comme on disait alors, de Bissy semble avoir été à la tête des « *crieurs* » des Jésuites. Le P. Hurter, *Nomenclator literarius*, tom. IV (1910), 1085 suiv., consacre à de Bissy un article qui ne nous semble guère mérité, et même, en tenant compte des exagérations certaines de part et d'autre, il n'apparaît pas très nettement que ce personnage d'intrigues et d'ambition ait été celui « *cui ecclesia gallicana tantum debuit* ».

2. Noter en passant les expressions dont se sert le P. La Place à l'égard du card. de Bissy : « *Viro scientia, virtute et comitate spectatissimo* ».

moire[1]. Nous ne doutons point néanmoins qu'il n'ait été vu et rédigé peut-être de concert avec le cardinal de Bissy, auquel la soumission du P. Alexandre importait tant et pour des fins diverses. En tout cas, nous savons que c'est par son intermédiaire qu'il fut envoyé à Rome et qu'il parvint au Pape[2].

Ainsi que nous l'avons dit, la première partie de la lettre du 8 janvier 1725 nous donne une nouvelle relation des faits rapportés déjà dans le Mémoire du 7 août. Nous pouvons y noter quelques variantes. Alors que cette première démarche est nettement fixée à l'année 1722 dans la première version, ici on n'en précise pas la date. On serait presque tenté de supposer qu'il s'agit d'une autre tentative plus récente. Mais les circonstances relatées nous obligent à identifier ces deux démarches : celle rapportée dans le Mémoire et la première dont il s'agit dans la lettre du 8 janvier 1725. Mêmes personnages, le P. Laplace et le P. Jainville nouvellement élu prieur de Saint-Jacques; même bonne volonté chez le P. Alexandre, mais alors que dans le Mémoire on entrait dans plus de détails sur la discussion qui avait eu lieu chez le vieillard, et que l'on notait en quelle manière le P. Alexandre avait reçu la bulle, on insiste davantage ici sur les marques de soumission absolue qu'il aurait données : « Plus de dix fois, y est-il dit, il nous protesta de vouloir sincèrement et du plus profond du cœur obéir aux décisions apostoliques; qu'il recevait très volontiers la Constitution « *Unigenitus* » et que nulle séduction ne pourrait désormais le détourner de cette soumission »[3]. De restriction, dans le sens de l'acceptation du cardinal de Noailles, il n'y a plus trace. L'épilogue de cette première tentative, qui, dans cette nouvelle relation, semble avoir été couronnée d'un plein succès, est le même que dans le mémoire : intervention des « opposans », leur recours à l'archevêque de Paris, qui ne se contente pas d'interdire le ministère de la prédication et de la confession au seul P. Laplace, comme dans le premier rapport, mais à trois autres modérateurs du Collège[4]. L'intervention des rebelles auprès du P. Alexandre pour lui arracher pardevant notaire une nouvelle adhésion à l'appellation est également passée sous silence.

1. V. Doc. III, n. 24, 25.
2. *Ibid.*, n. 24.
3. *Ibid.*, n. 21.
4. *Ibid.*, n. 23.

Y aurait-il contradiction entre ces deux documents et comme on aura pu déjà se le demander, ne serait-ce pas une des petites industries du P. Laplace pour se hausser un peu plus dans l'estime du Saint-Père, et se signaler davantage à sa reconnaissance? Le grand souci qu'il a de voir son action reconnue, appréciée sans partage avec qui que ce soit[1], nous ferait presque douter. Nous avons cependant d'autres motifs d'ajouter foi à ses dires et nous pouvons même dissiper les doutes qui pourraient naître des divergences entre les deux récits.

En effet, toute démarche qui allait à réconcilier un « opposan » de la bulle « *Unigenitus* » avec l'Église visait à un double but : l'acceptation de la bulle d'abord et ensuite la révocation de l'acte d'appel. C'était les deux étapes obligées vers la soumission parfaite; mais il n'en manquait pas qui, ayant interjeté appel au concile, se contentaient de recevoir la bulle, non pas comme jugement irréformable, mais comme mesure disciplinaire avant la décision du concile, la seule autorité qui pût juger en dernier ressort. Et de fait, nombreuses sont les révocations d'actes d'appel rédigées en bonne et due forme, qui nous sont parvenues. Or, avant toute initiative de la part du P. Laplace, le P. Noël Alexandre se trouvait dans l'obligation de recevoir la bulle et de révoquer ensuite son acte d'appel. Le fruit de la démarche de 1722 avait donc été de lui faire accepter la bulle : ce qu'il avait consenti dans la manière où le cardinal de Paris l'avait reçue lui-même. Et, en effet, c'est bien ainsi qu'il faut entendre les termes du Mémoire : *Dichiarò molte volte al suo Priore e al P. Laplace che riceveva di tutto cuore la Costituzione ma che la riceveva nell' istessa maniera del Sig. Card. di Noailles, perchè credeva che S. Eminenza si fosse sottomessa sinceramente*[2]. D'ailleurs, lorsque la foule des « appelans » eut fait irruption chez l'aveugle et par leurs remontrances violentes eut cherché à le faire revenir sur sa parole, ils ne purent rien obtenir de Noël Alexandre touchant l'acceptation de la bulle. Ce n'est qu'à la fin, après avoir fatigué le vieillard de leurs reproches et de leurs supplications, qu'ils parvinrent à le faire revenir sur son appellation : *l'obligarono a dichiarare che si contentava della sua appellazione*[3]. Il accepte la bulle, mais maintient son appel au concile; et c'est dans cet état de demi-soumission qu'il

1. Doc. III. n. 25.
2. Doc. II, n. 5.
3. *Ibid.*, n. 6.

passa les deux années qui séparèrent la tentative de 1722 de celle dont nous avons à parler maintenant.

Le but de la démarche du 4 août 1724 est nettement indiqué par le P. Laplace et confirme pleinement notre hypothèse : *Supererat tamen quidpiam magni momenti faciendum, Sanctissime Pater, scilicet Appellationis ab Alexandro factae revocatio*[1], et, en effet, au for externe, pour la réparation du scandale produit par la rébellion d'un personnage aussi en vue qu'était le P. Alexandre, et plus encore peut-être pour pouvoir défendre sa mémoire contre ceux qui ne manqueraient pas de profiter d'un silence aussi fâcheux, même après sa soumission, il fallait un gage. Une rétractation positive de son acte d'appel pouvait seule dissiper toute équivoque et l'on conçoit aisément dans quelle angoisse se trouvaient les amis dévoués de l'illustre vieillard. Inutile de se le dissimuler, sa vie ne pouvait longtemps encore se prolonger et s'il venait à mourir sans avoir satisfait à cette juste réparation, il serait bien difficile d'arracher sa mémoire aux revendications du parti rebelle, qui tirerait profit de son obstination. Pareille démarche n'était point aisée. A Saint-Jacques, on faisait bonne garde autour de la cellule de l'aveugle : y pénétrer sans être surpris était déjà difficile, s'y entretenir avec lui sur l'unique sujet qu'il importait de traiter était presque impossible. Encore si le Prieur y eût prêté la main. Mais — et ce n'est pas sans un secret plaisir que le P. Laplace le révèle au Pape — le P. Jainville, après avoir secondé le Régent deux années auparavant dans la première partie du programme, l'acceptation de la Bulle, manquait de courage pour aller jusqu'au bout. *Dormiebat super hoc opus!* Il craignait le pouvoir — entendons celui de l'archevêque — et les clameurs des « appelans » de Saint-Jacques[2]. L'essentiel obtenu, à quoi bon, pensait-il, offrir un nouvel aliment à ces dissensions déjà si profondes? Pourtant le moment d'agir paraissait venu. En effet, Frère Pollin qui d'ordinaire ne quitte pas le vieillard, s'en trouve séparé par la maladie qui l'enlèvera deux jours après, le 6 août; il sera donc plus facile de tromper la vigilance des espions. Encore faut-il un témoin à cette entrevue qui peut aboutir à la révocation tant désirée. Le Prieur, nous l'avons dit, ne se soucie nullement d'accompa-

1. Doc. III, n. 26; plus haut, il a dit aussi : « [tumultus...] *impedivit quominus quod inceperam perficerem* », n. 24.

2. *Ibid.*

gner le P. Laplace; celui-ci se retourne vers le P. Vallet, un des modérateurs du Collège de Saint-Jacques en même temps que Maître des Novices, et le décide à l'accompagner. Le jour était bien choisi pour semblable démarche. Le 4 août, en effet, l'Ordre de Saint-Dominique célèbre la fête de son fondateur. Le P. Noël Alexandre avait toujours gardé le culte de toutes les gloires dominicaines et en plusieurs rencontres sa plume avait répondu victorieusement à ceux qui voulaient en distraire quelque chose[1]. C'est sur cette piété toute filiale de l'infirme envers le chef de la famille que comptaient justement les deux visiteurs qui, sur le soir du 4 août 1724, s'introduisirent furtivement dans cette pauvre cellule, où tout parle douloureusement du labeur infatigable d'autrefois et qui, depuis des années, a fait place à un repos navrant. Les détails que nous donne le P. Laplace sur cette décisive entrevue dans sa lettre du 8 janvier 1725 sont très brefs. Il a fait au P. Alexandre de pressantes instances pour qu'il tirât profit d'une si grande solennité, en révoquant son appellation. « L'aveugle a écouté, puis en pleurant, — eux-mêmes ne pouvaient retenir des larmes de joie, — clairement, sincèrement et à plusieurs reprises, il a déclaré qu'il ne voulait plus rien avoir de commun avec les ennemis de l'Église, qu'au contraire il voulait être le fils très obéissant du Saint-Siège et qu'il se soumettait au Souverain Pontife, son frère, père et véritable ami, de telle sorte que tout ce que celui-ci croit, enseigne et professe, lui-même le veut croire, enseigner et professer, en répudiant toute faute et toute volonté de rébellion et de provocation »[2]. Fort de cette solennelle et pleine rétractation, le P. Laplace eut soin de répandre partout la grande nouvelle. L'effet, comme on pouvait s'y attendre, fut bien différent selon les partis. « Les Molinistes, dit-il, furent stupéfaits : On ne pourrait donc plus l'appeler rebelle! Les « appellans », eux, furent irri-

1. C'est ainsi, par exemple, qu'il avait clairement démontré, contre les allégations sans fondement de Launoy, que saint Thomas était vraiment l'auteur de la Somme : *Summa S. Thomae vindicata, et eidem Angelico Doctori asserta, contra praeposteram Johannis Launoii Parisiensis Theologi dubitationem*, Paris, 1675, in-8°, p. 194. Il avait de même défendu contre les Bollandistes, Henschenius et Papebroch, l'origine thomiste de l'office du S. Sacrement : *Dissertationes historicae et criticae, quibus officium venerabilis Sacramenti sancto Thomae vindicatur contra RR. PP. Henschenii et Papebrochii conjecturas*. Paris, 1680, in-8°. Cf. aussi *Scriptores Ord. Praed.* [Éd. Coulon], 5 fasc. (*sous presse*), l'art. *Natalis Alexander*, ad annum 1724. *Opera polemica.*

2. Doc. III, n. 27.

tés de voir un tel combattant déserter leur camp. Les fidèles, au contraire, triomphèrent; la drachme qu'ils craignaient d'avoir perdue, était retrouvée[1] ».

Certes, on ne manqua pas d'émettre des doutes, ou même d'apporter une dénégation formelle aux affirmations du P. Laplace touchant la rétractation complète du P. Alexandre. Il semble que cette opposition se produisit surtout après la mort du vieillard; on fit des réserves sur la relation du P. Laplace et lui-même dans sa lettre à Benoît XIII, du 12 mars 1725, nous en fait part sous forme d'objections. On pouvait s'étonner, en effet, que le Régent de Saint-Jacques, soucieux, comme il le dit lui-même, de donner à la révocation de l'appel du P. Alexandre toute la notoriété possible, n'eût pas songé, comme l'avaient fait les « opposans » lors de la tentative de 1722, à faire venir un notaire public qui eût dressé l'acte authentique de la rétractation. A quoi le P. Laplace répond justement que, de notaire d'abord il n'en avait point sous la main et que même s'en fût-il trouvé un, il aurait refusé son concours, après la défense du roi d'écrire quoi que ce fût se rapportant à la Constitution « *Unigenitus* »[2]. D'autre part, le P. Alexandre, aveugle et paralysé ne pouvait non plus donner par écrit l'attestation de sa complète soumission[3]. Mais le témoignage du P. Vallet ne suffirait-il pas à lui seul à confirmer la véracité du récit du P. Laplace, dont le ton nous déplaît, et qui semble vouloir s'arroger tout le mérite de la soumission du P. Alexandre? Et de fait dans la série des *Momenta*, faisant suite à la lettre du 12 mars 1725, le P. Vallet est appelé en témoignage et sa déposition a d'autant plus d'importance qu'il a pris soin lui-même de signer les articles le concernant. Or, il déclare expressément avoir accompagné le P. Laplace chez le P. Alexandre, « le jour de la fête de saint Dominique; et avoir très clairement entendu le même P. Alexandre proclamer à haute voix et confesser qu'il ne voulait plus rien avoir de commun avec les novateurs, qu'il voulait être très soumis au Saint-Siège et qu'il voulait conformer sa vie à celle du Souverain Pontife récemment élu, de telle sorte que tout ce qu'Orsini, c'est-à-dire Benoît XIII, croyait, lui aussi y adhérait très fermement[4] ». C'est à peu près et dans les mê-

1. Doc. III, n. 27.
2. Doc. IV, *Objectio* 2a.
3. Ibid. *Objectio* 3a.
4. Ibid. *Momentum* 7um.

mes termes la déclaration du P. Laplace dans sa lettre du 8 janvier 1725. Mais de la déposition même du P. Vallet surgit une nouvelle difficulté qui, à première vue, est d'un sérieux embarras. Il semblait bien que la démarche du 4 août eût été définitive, or le P. Vallet nous dit tenir du P. Jainville, prieur de Saint-Jacques, que le P. Laplace l'avait amené chez le P. Alexandre, à son lit de mort, *morti proximum;* le malade avait encore toute sa raison, et sur des motifs très forts, le P. Laplace lui persuada de recevoir la Constitution « *Unigenitus* » : le P. Jainville affirmait ne pas se rappeler si le P. Alexandre s'était soumis, ni d'avoir entendu sa rétractation. Voilà qui est bien déconcertant. Après le 4 août, le P. Alexandre serait-il revenu sur sa décision? Nous avouons que le manque de mémoire du P. Jainville est ici fort inattendu. Cependant, nous croyons pouvoir expliquer cette réticence du Prieur de Saint-Jacques, en même temps que cette dernière démarche du P. Laplace auprès du P. Alexandre. Celle-ci, en effet, n'a rien que de très normal. Près de mourir, c'était agir prudemment que de fournir au malade, en lui faisant renouveler son acceptation de la Bulle, l'occasion de faire un acte de soumission très méritoire et très consolant. Cette conduite d'un prêtre au chevet d'un mourant, qui jusque-là a été victime d'une erreur, n'a rien qui doive nous surprendre ni nous faire préjuger de sa soumission antérieure. La conduite du P. Jainville est plus équivoque. Le P. Laplace nous en donne la raison. Le Prieur de Saint-Jacques, remarque-t-il[1], ne nia jamais que le P. Alexandre, à son lit de mort, ait reçu la constitution, mais il n'osa point le proclamer, *ne Pontifici displiceret*, au cardinal de Noailles s'entend. Lors de la visite du 4 août, il avait déjà refusé d'accompagner le P. Laplace, chez le P. Alexandre, toujours poursuivi de la même crainte. Tout cela nous fait supposer que le P. Jainville, sans être « appelan », n'était point très chaud partisan de la Bulle. Aux ordres venus tant de Rome que de la cour, il opposait une bonne volonté inerte, que des lettres de cachet à sa communauté de Saint-Jacques venaient de temps à autre stimuler[2]. Proclamer hautement que le P. Alexandre

1. Doc. IV, *Objectio 4a*.

2. En effet, le 1er septembre 1722, une lettre de cachet enjoignait aux Pères de Saint-Jacques de ne choisir pour Prieur qu'un religieux soumis à la Constitution. En même temps, le cardinal de Bissy, du Conseil de Conscience, mande au Provincial que le roi ne veut point d'un sujet qui serait le moins du monde opposé à la Constitution. En conséquence, le Prieur nou-

était mort tout à fait soumis au Saint-Siège, c'était s'exposer aux sévices du cardinal de Paris, en même temps qu'irriter plus encore les « opposans » de Saint-Jacques. Affirmer le contraire, sa conscience y répugnait; seul le manque de mémoire pouvait offrir satisfaction à tous les partis et il semble bien que cet oubli ait surtout été fait de trop de souvenirs. Ainsi les deux objections que l'on pouvait faire contre la véracité du récit du P. Laplace trouvent une explication plausible.

**Témoignages posthumes.** — Dix-sept jours après l'entretien avec les PP. Laplace et Vallet, le 21 août 1724, le P. Alexandre expirait. L'attitude de ses confrères, telle au moins qu'elle nous est révélée par la lettre du 8 janvier, est assez significative et vient témoigner clairement que la situation du P. Alexandre avait subi un changement après l'entrevue du 4 août. Pendant les quelques jours qui lui restaient à vivre, il put constater que la vérité dont ses partisans d'hier se targuaient, n'était guère synonyme de charité. Si la rétractation du P. Alexandre eût encore prêté à équivoque, il eût été habile, semble-t-il, de faire bonne garde autour du malade pour éloigner de lui toute suggestion contraire ou, au besoin, lui extorquer de nouveaux gages d'adhésion à l'erreur, comme on avait déjà fait en 1722. Au contraire, les rebelles font le vide autour de lui. Les chefs du parti ne daignent même pas le visiter au cours de sa dernière maladie[1], et il meurt le 21 août entouré seulement de quelques Frères fidèles.

Ce qui se passa alors est un autre témoignage de la sincérité de la soumission du P. Alexandre, en même temps que du dépit de ceux qui en éprouvaient une véritable défaite. Le P. Laplace affirme que les chefs des « opposans » ne parurent point à ses obsèques, pas plus qu'ils n'avaient daigné lui faire visite durant sa dernière maladie. Bien que la chose puisse paraître incroyable, dit-il, elle n'en est pas moins vraie, ainsi que pourraient en témoigner nombre de personnes, tant de la maison que du dehors, qui ont vu et su ce qui est rapporté[2].

---

vellement élu, quoique non Appelant, se trouve obligé de se démettre du Priorat. S'agit-il déjà du P. Jainville? Son élection coïncide à peu près avec cette date, et ainsi se trouverait approximativement fixée la date de la première tentative vis-à-vis du P. Alexandre. Mais, dans ce cas, on serait entré en accommodement avec la cour et le P. Jainville aurait été maintenu dans sa charge.

1. Doc. III, n. 28.

2. *Ibid.*

D'où l'on concluait évidemment que le P. Alexandre s'était tout à fait séparé de ceux qui l'abandonnaient ainsi. Ce fut même à Saint-Jacques, relève le P. Laplace, comme une conspiration du silence autour de la mémoire du P. Alexandre, et on n'en parlait pas plus que s'il n'eût jamais existé. Pourtant, nous apprend-il encore, on publia en français une vie de l'illustre défunt; elle parut sans nom d'auteur et sans permission royale. La conversion du P. Alexandre y était passée sous silence, parce que cet écrit était sans doute de la plume d'un rebelle; on n'osa pas non plus y contredire, preuve que l'on était convaincu[1]. De quel ouvrage le P. Laplace veut-il parler? Nous l'ignorons : nos recherches sur ce point ont été jusqu'ici infructueuses. Les auteurs de l'*Année Dominicaine* n'ont pas daigné lui donner place parmi les personnages, qui se sont rendus recommandables par leurs vertus. Cette abstention nous étonne; il n'y avait plus, après la conversion du P. Alexandre, à craindre de célébrer, comme elles le méritaient, les vertus du religieux, qui par une humble soumission, encore que tardive, avait su réparer ses erreurs[2]. Le P. Touron, écrivant quelques vingt ans après la mort du P. Alexandre, ne sera guère plus hardi. Il ne fait aucune allusion à la biographie signalée par le P. Laplace. Il ne parle non plus de la rétractation qu'il aurait faite de son acte d'appel. Même il clôt la monographie du P. Alexandre sur une phrase assez énigmatique : « Aussi modeste que sçavant, écrit-il, il n'étoit pas assez prévenu en sa faveur, pour croire qu'il ne se trompoit jamais : et son appel, qui dément ses propres principes, fait voir qu'il s'est trompé en effet[2]. » Pourquoi n'ajoute-t-il pas que le P. Alexandre a su reconnaître son erreur et la réparer? Nous devons encore ajouter pour être sincère dans l'exposé de toutes les raisons que l'on pourrait faire valoir contre la rétractation du P. Alexandre, que nous n'en avons pas trouvé la moindre trace dans la correspondance échangée vers la même époque entre le Prieur de Saint-Jacques ou même des religieux des autres couvents de Paris avec le Maître Général de l'Or-

1. Doc. III, n. 29.

2. TOURON, *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de Saint Dominique*, tom. V, p. 840. Le P. Touron, qui mourut au Noviciat général en 1775, 2 septembre, paraît pourtant s'être amplement renseigné sur le compte du P. Alexandre. Il avait entre les mains, nous apprend-il lui-même, une partie de la correspondance du P. Alexandre avec un grand nombre de cardinaux. Cf. p. 835.

dre[1]. Mais, connaissant déjà l'esprit qui soufflait à Saint-Jacques, ce silence n'a rien qui doive nous étonner : ce n'était pas à ceux qui s'obstinaient dans l'erreur à se féliciter de la défection d'un de leurs chefs les plus considérables. On comprend aussi que Touron, appartenant au noviciat général du faubourg Saint-Germain, ait usé de termes à la fois assez explicites pour condamner l'erreur de l'appel et assez laconiques pour ne point aviver à Saint-Jacques des passions qui n'étaient point éteintes.

Toutes ces hésitations cèdent pourtant devant l'attitude bien diverse des partis, lors des obsèques du P. Alexandre. Nous savons déjà par le P. Laplace que les « opposans » de Saint-Jacques, les principaux du moins, ne voulurent point y paraître. Dans ses *Momenta* il nous donne d'autres détails assez significatifs pour n'être point négligés. D'abord, malgré la solennité des obsèques par où l'on voulut rendre hommage au mérite et aux travaux du P. Alexandre, quelques absences firent grande impression. Ni le cardinal de Noailles, qui pourtant avait bien à l'endroit du défunt quelque sujet de reconnaissance, ni ses partisans ne parurent à la cérémonie[2]. Il était bien difficile d'expliquer pareille abstention autrement que par un parti pris motivé par la rétractation du P. Alexandre, qui était un blâme indirect à la conduite de l'archevêque de Paris. Mais si les jansénistes et les « appelans » s'abstinrent, on vit accourir à Saint-Jacques une foule de personnes qui ne s'y fussent point trouvées, du moins en aussi grand nombre, s'il s'était agi des obsèques d'un rebelle au Saint-Siège. Le P. Laplace note, en effet, avec complaisance la présence à Saint-Jacques, ce jour-là, de plus de 130 franciscains; or, on sait que la grande famille franciscaine, au milieu de toutes les agitations jansénistes, se maintint, dans son ensemble, fidèle au Saint-Siège et ne connut parmi ses membres que peu d' « appelans ». L'École de Duns Scot pouvait assister impassible aux tribulations de l'École de Saint-Thomas. Ainsi la présence en masse des Franciscains aux derniers honneurs rendus à Noël Alexandre valait aux yeux de tout le monde un brevet d'orthodoxie.

1. Il est vrai qu'il y a pour cette époque une lacune regrettable dans les Registres de correspondance du Maître général avec la France et spécialement avec Saint-Jacques.

2. Doc. IV, *Momentum* 8um.

Dans l'article nécrologique que le P. Mathieu Texte a consacré au P. Alexandre, il a noté avec soin les moindres particularités des obsèques, ainsi que du service solennel qui fut célébré le 6 septembre suivant dans l'église de Saint-Jacques, par les soins de bacheliers de la faculté de théologie[1]. Naturellement aucune allusion n'est faite à certaines absences; tout au contraire, on voit que la Sorbonne tint à honneur de rendre à un de ses membres les plus illustres un dernier hommage[2]. Le P. André Gautier composa l'épitaphe du P. Alexandre; il y déclare qu'il persévéra « *in unitate et veritate catholica*[3] »; mais

1. *Nécrologe de Saint-Jacques de Paris*, p. 333 [Arch. Gén. Ms. XI, 33].

« Cejourd'hui 21 aoust 1724 est décédé le très Révérend Père Noel Alexandre Docteur en théologie de la faculté de Paris, si connu dans toute l'europe par le grand nombre de sçavans ouvrages, qu'il a composé sur l'histoire de l'eglise, sur la morale et sur l'ecriture sainte, agé de 86 ans. il n'etoit pas moins recommandable par sa rare pieté, que par sa rare erudition, il étoit profes du Couvent de rouen, et depuis Conventuel de St. Jacques.

« MM. de la faculté de Paris, pour honnorer sa memoire, sont venus et ont assisté en Corps, etant en fourrure, pendant tout le service et enterrement qui s'est fait le 22 du present mois. Son Corps etoit exposé sur la premiere tombe, en entrant dans le chœur, ou il y avoit un tres beau luminaire aussi bien qu'au grand autel, tout le choeur etoit tendu de noir, aussi bien que le grand autel.

« La communauté des R.R. p.p. Cordeliers y est venue avec la Croix processionnellement. Apres avoir chanté le libera, ils sont tous restés dans le choeur, sur les stalles basses à coté droit; notre Communauté à gauche. M.M. de la faculté de theologie etoient dans les stalles hautes, ayant une bougie à la main et tous les religieux avoient un cierge. on a fait la procession autour de l'eglise, du cloître et des deux cours, on est rentré dans l'eglise par la porte S. Jacques. Son corps a été inhumé dans la chappelle de St. Thomas, proche le mur, au fond de la chappelle ou est son epitaphe. La chappelle etoit aussi tendue de noir. Requiescat in pace. Amen.

. . . . . .

« Cejourd'hui 6 septembre 1724, M.M. les bacheliers de licence en théologie, ont fait faire un service solemnel dans notre eglise pour le repos de l'ame de feu le tres R. p. Alexandre, en reconnoissance des obligations que toute la faculté, aussi bien que tous les scavans du monde lui ont des ouvrages qu'il a composé. la grande messe a été chantée en musique, qui a été tres bien executée, il y avoit pres de soixante musiciens. Messieurs les docteurs de la dite faculté s'y sont trouvés. M. Dagoumer, principal du College d'harcourt et recteur de l'université y a assisté et a mandé les principaux du Corps, qui s'y sont trouvés en robes rouges. La representation etoit superbement garnie de beaux cierges, aussi bien qu'au grand autel.

Le P. Texte ajoute : « Telle est la description de la pompe funebre du respectable scavant, laissée sur les brouillons que je copie, par les gens de sacristie du College. je n'y ajouterai rien : le p. Alexandre est trop connu; mais en faisant usage de ce que je ne consigne ici que pour mémoire, je n'oublierai pas d'ajouter a ce qu'on scait, tout ce que je puis tirer des originaux de son commerce epistolaire avec des scavans de l'europe, des grands, des cardinaux et le pape benoit 13 lui meme. Une partie de ces pieces intéressantes me sont tombées entre les mains depuis peu ».

2. Nous ne croyons pas que l'on puisse conclure des honneurs rendus au P. Alexandre par la Sorbonne à sa persistance dans son appel, mais seulement à sa notoriété.

3. Nous donnons *in extenso* cette longue épitaphe à l'art. des *Scriptores Ord. Praed.* mentionné plus haut.

venant d'un personnage suspect, comme nous avons eu l'occasion de le faire remarquer ailleurs, il ne faudrait point trop presser le sens de ses paroles, qui sans doute n'excluaient point pour lui le droit d'appel. L'épitaphe que le P. Laplace proposait à Benoît XIII était beaucoup plus explicite :

« *Quam tenet Orsinus fidem, Natalis avitam*
« *Professus, placida morte peremptus obit*[1]. »

On trouvera peut-être que nos efforts pour donner la preuve décisive du retour du P. Alexandre à l'Église sont bien laborieux. Du moins, nous n'avons dissimulé aucune des difficultés qui pouvaient raisonnablement être élevées contre le fait de sa rétractation. L'opinion des Jésuites et des Molinistes, dans le cas, est significative. Or, les uns et les autres ont nié que Noël Alexandre se fût soumis. Le P. Laplace, qui relate cette déclaration comme une suprême objection à la cause qui lui est chère, ne nous donne aucun nom et semble rapporter l'opinion du parti tout entier. Que les Jésuites, dit-il, se refusent d'admettre la rétractation du P. Alexandre, rien de plus naturel, car en le faisant mourir dans la rébellion contre Rome, ils jetaient sur son nom une ombre fâcheuse. Il est certain que l'événement justifia à merveille le calcul, puisque jusqu'à nos jours le nom du P. Alexandre est resté condamné dans une infinité d'esprits. Depuis bientôt deux siècles, il porte la cangue du jansénisme qu'il n'embrassa jamais et d'un appel qu'il rétracta. Janséniste malgré lui, il n'est pas étonnant non plus que dans le parti on se soit élevé contre un bruit de conversion qui lui enlevait, devant l'opinion, un tel soutien[2].

*
* *

**Benoît XIII et Saint-Jacques.** — Entre la mort de Noël Alexandre, 21 août 1724, et le 12 mars 1725, date de la dernière lettre du P. Laplace à Benoît XIII, certains événements se produisirent, qui viennent nous éclairer, s'il en est encore besoin, sur la réalité de la soumission du P. Alexandre au Pape. Ces faits nouveaux sont relatés dans les deux lettres du 8 janvier et du 12 mars. En même temps qu'ils nous apportent un nouveau témoignage, ils nous renseigneront aussi sur l'état des esprits à Saint-Jacques, après la mort du P. Alexandre.

1. Doc. III, *ad finem*.
2. Doc. IV, *Objectio ultima*.

En premier lieu, allusion y est faite au bref de Benoît XIII, en date du 6 novembre 1724[1]. Le général de l'Ordre, Augustin Pipia, justement ému des attaques dont la doctrine thomiste était l'objet de la part de ceux qui voulaient voir dans la Bulle *Unigenitus* bien moins le triomphe de la vérité que l'abaissement d'une école rivale, avait adressé au Pape une supplique, pour lui demander un Bref où il serait nettement déclaré que la position de l'école thomiste n'avait été nullement ébranlée par la Bulle. Benoît XIII se rendit très volontiers aux instances du Maître Général. Il vengeait les Dominicains de toutes les interprétations erronées que l'on avait données à plaisir à la Constitution dans le seul but de discréditer leur doctrine et indirectement la bulle elle-même : « Méprisez donc, disait Benoît XIII à l'Ordre des Prêcheurs, méprisez donc courageusement les calomnies qu'on a répandues sur les opinions que vous avez jusqu'ici louablement soutenues, *surtout touchant la grâce efficace par elle-même et sur la prédestination gratuite à la gloire, et que votre Ecole se glorifie par un zèle louable d'avoir tirées de saint Augustin et de saint Thomas et de soutenir comme conformes à la parole de Dieu, aux Décrets des Papes et des Conciles, et à la doctrine des saints Pères*[2] ».

Les premiers à profiter de ce Bref furent les Jansénistes ou les Quesnellistes, comme on les appelait; ils voulurent y voir la condamnation de la Constitution elle-même. Bien que Benoît XIII eût nettement marqué qu'il n'entendait en aucune façon revenir sur l'acte de Clément XI qu'il appelait, au contraire, « *un jugement très salutaire et très sage* », la lettre du Pape n'en produisit pas moins son effet. Malgré tout, les Molinistes auraient souhaité au bref une autre tournure : ils sentaient bien que c'était au fond contre eux, ou mieux contre leurs excès, que le bref avait été sollicité et accordé, aussi dix jours après

1. Cf. *Bullarium Ordinis*, Romae, tom. VI [1735], p. 545-546. Ce bref reçut une grande publicité. Il parut d'abord à Rome, typ. Camerae Apostolicae, 1724; il fut inséré dans les Actes du chap. gén. de l'Ordre réuni l'année suivante à Bologne. A Pérouse, également, en 1725, ce Bref fut publié à part et suivi d'une longue énumération des principaux théologiens qui, sur les matières de la grâce, ont reproduit et accepté la doctrine de saint Augustin.

2. « *Magno igitur contemnite, dilecti filii, calumnias intentatas sententiis vestris de Gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci, ac de gratuita Praedestinatione ad gloriam sine ulla praevisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et quas ab ipsis SS. Doctoribus Augustino et Thoma se hausisse, et verbo Dei, summorumque Pontificum et Conciliorum decretis, et Patrum dictis consonas esse schola vestra commendabili studio gloriatur.* »

sa publication, on vit paraître des « *Réflexions sur le Bref de notre S. P. le Pape Benoît XIII, du sixième de novembre M.D.CC.XXIV*[1]. » Il s'agissait de dépister sur les véritables auteurs des calomnies réfutées dans le bref. Ce sont les Molinistes, disaient les Quesnellistes, et les Molinistes de se défendre : « Les Quesnellistes auront-ils le front de soutenir que ce sont les théologiens qu'ils qualifient de Molinistes, *c'est-à-dire les théologiens de toutes les Écoles Catholiques, hors celle des Thomistes?* Quoi les Molinistes ont publié que la Constitution condamnait la grâce efficace par elle-même, telle qu'elle s'enseigne dans l'École des Thomistes? Et, qui plus est, ils ont pris de là occasion de s'élever contre cette Constitution et de la décrier! Ce sont les Molinistes qui ont fait tous leurs efforts pour faire tomber ce jugement; et cela, sous ce faux prétexte, que la doctrine des Thomistes, qu'ils ne cessent de combattre, y était condamnée : *Indèque audere nonnullos Apostolicae auctoritati detrahere.* Ce sont les Molinistes qui ont donné ces fausses et calomnieuses interprétations à la bulle, et cela afin d'en diminuer l'autorité et de la rendre odieuse à tout l'univers : *Ad constandam memoratae Constitutioni invidiam.* On a peine à croire que les novateurs veuillent se déshonorer de gayeté de cœur en débitant de pareilles absurditez[2]. » A notre avis, si les Quesnellistes, pour se faire des partisans, avaient intérêt à représenter la Constitution comme une condamnation du Thomisme, les Molinistes avaient trop vite chanté victoire et quoi qu'ils prétendent, le Bref de Benoît XIII dérangeait leurs plans et leur faisait perdre du terrain.

L'effet produit par le Bref dans l'Ordre tout entier et au dehors fut considérable, mais il fut particulièrement ressenti à Saint-Jacques. C'était une revanche offerte à ceux qui, dans le silence, avaient souffert des attaques dirigées contre l'École. Les

1. Anonyme, s. l.

2. *Réflexions*, etc., p. 2. Quel était l'auteur des *Réflexions?* Moliniste, il l'est sûrement. S'il s'attache à montrer que la Constitution n'a pas voulu condamner le thomisme, il veut surtout limiter l'effet du Bref de Benoît XIII : « Veulent-ils [les Quesnellistes] que la grâce efficace par elle-même et prédéterminante de l'École des Thomistes soit érigée en dogme de foy par Benoît XIII, en sorte qu'il ne soit plus permis de la rejetter, ni de la combattre? dans ce cas-là même, leur triomphe seroit imaginaire. Car enfin si la prédétermination physique est érigée en dogme, *il sera vrai de dire que les Molinistes, c'est-à-dire, un nombre infini de Théologiens des diverses Écoles et Universités Catholiques*, qui l'ont combattüe et la combattent encore, se trouveront condamnez : mais les Jansénistes ou les Quesnellistes se trouveront aussi condamnez avec eux. »

rebelles, s'ils avaient été sincères, eussent dû se déclarer désormais satisfaits. Ne leur enlevait-on pas de la sorte tout sujet de mécontentement? Le P. Laplace note les impressions diverses produites par le Bref dans les différents clans : « *Exultarunt candidi Thomistae; triumphare simularunt falsi, nimirum Jansenistae, qui, Molinistarum irridentes sortem, deplorare nescientes suam, ad nostros quosdam, eorum asseclas, veniunt in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces*[1]. » Le bref de Benoît XIII, se disait-on entre « appelans », n'était qu'un premier pas vers le retrait de la Constitution de Clément XI, et ainsi au lieu de faire cesser une rébellion qui n'avait plus de raison d'être, un certain nombre se crurent autorisés, pour obtenir davantage, à persister dans leur appel.

Cependant Benoît XIII avait fait plus encore en faveur de Saint-Jacques. Il lui tenait tant à cœur de voir cesser toutes divisions dans l'illustre Collège! Nous avons vu plus haut combien il s'était intéressé à Noël Alexandre; c'est surtout grâce à ses encouragements que la démarche de 1724 avait été tentée, après le retour du cardinal de Bissy. Si nous avions jusqu'ici conservé quelques doutes, moins peut-être sur le fait de la rétractation de Noël Alexandre que sur le caractère de la relation qui nous en a été laissée par le P. Laplace, tous nos scrupules s'évanouissent devant le document nouveau, dont la lettre du 8 janvier 1725 révèle l'existence. Nous voudrions pouvoir mieux faire que d'en constater seulement l'existence; nul doute que sa teneur nous donnerait d'autres renseignements précieux, mais pour le moment il faut nous contenter d'une simple mention. Il résulte donc de la lettre adressée par le P. Laplace à Benoît XIII lui-même, qu'à une date toute récente, donc comprise entre le 6 novembre 1724 et le commencement de janvier 1725, le Pape a daigné écrire « *manu propria et nativo idiomate* » aux Pères du couvent de Saint-Jacques. Cette lettre que le P. Laplace qualifie de *plane aurea* avait trait à Noël Alexandre, et à son retour à la vérité : « *Circa R. P. Magistrum nostrum Alexandrum, eo quod ad antiquam viam redierit, relicta illa quae ducit ad mortem*[2]. » Voilà, pensons-nous, la preuve dernière et sans appel de la conversion entière du P. Alexandre. Certes, s'il y eût eu le moindre doute possible, le Pape, informé comme il l'était, se fut bien gardé de décerner un brevet d'or-

1. Doc. III, n. 2.
2. Doc. III, n. 3.

thodoxie à qui serait mort dans la révolte contre le Saint-Siège.

Ce document donna lieu pourtant à des discussions de la part des « opposans », non pas, il est vrai, au sujet du P. Alexandre, mais sur les conséquences à tirer de son exemple, que le Pape leur proposait. Cette lettre, lue dans le conseil des Modérateurs, fut reçue avec joie et emporta tous les suffrages. Aussitôt même il fut décidé que tous ceux qui étaient présents recevraient la Bulle publiquement, en plein chapitre, afin de ne point passer à l'avenir pour rebelles au Saint-Siège et à l'Église, ce qui assurerait le triomphe des ennemis de l'Ordre et de sa doctrine[1]. On fixa donc une heure pour la réunion du chapitre et tout le monde y fut convoqué. Mais tout le monde pourtant ne s'y rendit point.

En effet, un des Modérateurs du Collège, que le P. Laplace ne nomme point, mais qu'il représente comme l'auteur principal de la rebellion, — nous avons tout lieu de penser qu'il s'agit du P. Gautier, — s'abstint de paraître, tout averti qu'il était de l'objet spécial de cette réunion. Malgré les supplications qu'on lui a faites, il n'a rien voulu entendre. Trois autres rebelles, affiliés[2], se sont trouvés au chapitre : la lettre de Sa Sainteté les a émus, mais sans les persuader. Publiquement ils ont protesté qu'ils étaient prêts à obéir, mais qu'auparavant ils voulaient voir « ce pontife que nos novateurs ne rougissent point d'écouter comme un autre Pape et, plus grand que le Pape[3]. » C'est ainsi que se trouve désigné le cardinal de Noailles. Malgré le vif mécontentement produit par cette réponse et pour ne point paraître douter de leur sincérité, en attendant le moment favorable, on a différé d'insérer au livre des délibérations le procès-verbal de cette séance, pour qu'ils puissent, eux aussi, y apposer leur signature et ainsi sanctionner leur soumission. Mais depuis lors, quarante jours se sont écoulés et ils vont répétant à qui veut l'entendre qu'ils n'ont jamais reçu la Constitution, ni ne la recevront jamais. Bien plus, pour empêcher que les résolutions arrêtées dans le chapitre précédent ne soient signées, ils mettent tout en œuvre pour que le Prieur ne puisse convoquer une nouvelle réunion. Jusqu'ici, pour se rapprocher

1. *Ibid.*, n. 5.

2. On sait déjà que la communauté de Saint-Jacques se composait de 14 conventuels et d'un certain nombre d'affiliés, appartenant à d'autres couvents de province. Doc. III, n. 8.

3. *Ibid.*

des Jansénistes, ils prenaient prétexte que les Molinistes avaient corrompu la doctrine de saint Thomas, mais maintenant que par suite du Bref de Sa Sainteté la doctrine thomiste est en sécurité, ils s'attachent encore plus à l'erreur et après avoir refusé d'obéir au roi, ils refusent impudemment de se soumettre au Pape[1]. Et le P. Laplace invitait Benoît XIII à sévir contre ceux que la douceur rendait encore plus audacieux.

La réunion du chapitre dont il vient d'être parlé avait eu lieu vers la fin de novembre 1724. Le 8 janvier 1725, on n'avait point encore signé le procès-verbal de la dernière séance. A cet effet, on réunit donc la communauté; ce fut un désastre. L'opposition n'avait point perdu son temps et avait travaillé avec succès: les uns ne parurent point au chapitre, les autres refusèrent de signer; même ceux qui dans la précédente assemblée s'étaient rendus à la lecture de la lettre de Sa Sainteté, revinrent sur la parole donnée. Le P. Laplace accuse le Prieur, qui était encore le P. Jainville, de pusillanimité et de faiblesse. Il paraît, dit-il, qu'il a écrit en secret à Sa Sainteté; mais c'est une trahison d'un autre genre. Il est tout entre les mains des novateurs et de leur chef, pour ne pas encourir leur haine et plus encore leur mépris. L'autorité et le nombre l'hypnotisent; il est vieux et s'est laissé dominer[2]. C'est sous le coup de ces défections que le P. Laplace achevait sa lettre du 8 janvier; on s'explique mieux son ton amer.

Pour des raisons que nous ignorons, cette lettre fut remise à Benoît XIII par les soins du P. Amable Feideau, procureur général des Carmes et qui autrefois avait été Prieur à Paris. En vain ce religieux avait-il écrit au P. Laplace pour l'assurer que sa lettre avait été fidèlement consignée; en vain de son côté le P. de Graveson s'était-il intéressé à l'affaire; tout cela ne remplaçait pas une ligne du Pape reconnaissant, comme il voulait être reconnu, le mérite du P. Laplace. Vraiment sa vanité et sa fatuité sont à la hauteur de son zèle pour sauver la mémoire du P. Alexandre. Il ne peut contenir son désappointement de n'avoir rien reçu du Pape et il lui écrit à nouveau le 12 mars 1725[3].

Après le 8 janvier, de nouveaux événements s'étaient produits à Saint-Jacques. Depuis deux ans, la province dominicaine de

1. *Ibid.*, n. 9, 10, 11.
2. *Ibid.*, n. 30, 31, 32.
3. Doc. IV, n. 1, 2.

Paris avait à sa tête le P. Joseph Ruault[1]. Il passait pour être favorable, sinon à l'erreur janséniste, du moins à une résistance qu'il croyait nécessaire pour protéger la doctrine de toute l'École. Le P. Laplace est beaucoup plus sévère. A l'entendre, le P. Ruault était vendu à l'erreur; il était le chef des rebelles et tout dévoué à l'archevêque de Paris. Tout en atténuant quelque peu des accusations aussi fortes, et qui, venant du Régent de Saint-Jacques, dont nous connaissons suffisamment le tempérament bilieux, étaient peut-être excessives, le Provincial de Paris n'en était pas moins suspect. Il faut bien l'avouer, cette ingérence perpétuelle de l'autorité séculière dans l'administration intérieure des couvents aurait suffi à expliquer l'esprit d'opposition chez des hommes qui voyaient sans cesse l'exercice de leur autorité entravé. Le P. Ruault avait eu à souffrir de ces tracasseries royales. Le 15 janvier 1724 on avait vu M. d'Argenson, lieutenant-général de police, siéger, à l'assemblée des Conventuels pour la nomination des Gradués et y déclarant d'avance que la volonté de Sa Majesté était qu'on n'élevât aux grades aucun de ceux qui auraient appelé depuis la déclaration de 1720 ou qui d'ailleurs auraient marqué de l'attachement aux nouvelles opinions[2]. Dans cette assemblée toute liberté fut enlevée; et qui plus est, on enjoignit au Provincial d'avoir à confirmer des sujets imposés et non point élus[3]. On comprend dès lors son peu d'enthousiasme à se rendre à des ordres si peu conformes au droit. Il les esquive et se les fait renouveler sous forme comminatoire par le Secrétaire d'État en personne, M. de Maurepas[4]. Il fallut bien à la fin se rendre

1. Actes du chap. prov. de Troyes, 13 mai 1723.

2. La lettre de cachet était du 13 janvier. Cf. *Recueil des ordres émanez de l'autorité séculière pour faire recevoir la Bulle*, p. 128.

3. En effet, le 22 février une lettre du roi ordonne à M. d'Argenson de faire savoir au Provincial des Dominicains [P. Ruault] « que l'intention de » Sa Majesté est qu'il confirme l'élection des Professeurs de Théologie et de » Philosophie, et celle des religieux dénommez aux I. II. IV. V. VI. VII. IX. » X. XVII. articles du Procès-Verbal, *encore qu'ils n'aient eu que quatre* » *voix contre dix*, et quand aux III. VIII. XI. XII. XIII. XIV. XV. et XVI. » articles, l'intention de Sa Majesté est qu'il soit procédé à une nouvelle » élection, et que le Provincial y assiste, en personne, pour tenir la main » à ce que les ordres du Roy soient exécutez, et nommément ceux qui sont » portez dans la Lettre que Sa Majesté a fait écrire aux Conventuels dudit » Couvent, le 15 août 1722 insérée dans le Procès-Verbal dont M. d'Ar- » genson aura soin de se faire rendre compte. » *Recueil des Ordres*, etc., p. 129-130.

4. *Ibid.*, p. 135. Lettre du 14 et 17 mai 1724. Dans cette dernière lettre, M. de Maurepas fait savoir au Provincial qu'on s'est plaint au roi de sa longue absence de Saint-Jacques. Le Conseil de Conscience va lui signifier de se rendre sans délai à Paris.

et dans une lettre de cachet du 3 septembre, nous avons la preuve que les ordres royaux ont été exécutés par le Provincial[1]. Nous voyons au milieu de quelle agitation le P. Noël Alexandre était mort et combien les efforts de Benoît XIII tendant à pacifier les esprits, étaient opportuns. Le Provincial vaincu, au tour du Prieur, le P. Jainville, à faire opposition et il faut l'intervention de M. d'Argenson pour obtenir l'insertion dans les Registres des élections faites le 15 janvier dernier[2]. Furieux, le P. Gautier, secrétaire, s'est refusé à signer la confirmation par le P. Provincial, d'où, le 6 octobre, nouvelle lettre de cachet pour faire déposer le secrétaire récalcitrant[3].

En de pareilles circonstances, il est clair que la présence du P. Ruault à Saint-Jacques n'était point un gage de paix. Mal vu de la cour qu'il avait bravée, le Provincial tenait à se ménager d'autre part les bonnes grâces du cardinal; pour prêcher dans Paris, il avait besoin de sa permission et il s'agissait d'être prudent. Aussi, lorsque le P. Laplace vint lui demander de réunir la communauté pour y recevoir officiellement les décisions de Rome, il se heurta à un refus catégorique. Du reste, le P. Jainville, prieur, prétendant que Benoît XIII s'était fort bien contenté d'une lettre écrite de concert avec cinq autres religieux, il n'y avait pas lieu à d'autre manifestation. Le P. Laplace ne peut que gémir d'un tel état de choses, et puisque la douceur n'a pu venir à bout des obstinés, il serait peut-être temps, suggère-t-il au Pontife, d'user du bâton[4].

Mais la mémoire du P. Alexandre pouvait subir, du fait de ces dissensions, un fâcheux contre-coup. Le P. Laplace est devenu nécessairement l'ennemi. Sans doute, il exagère un peu les avanies dont il est victime à cause de son attachement au Saint-Siège — n'oublions pas qu'il écrit au Pape en personne, — mais on lui conteste son meilleur titre de gloire : la soumission du P. Alexandre. C'est pour faire taire ces voix envieuses qu'il s'est décidé à mettre sous les yeux de Benoît XIII les éclaircissements dont ses relations précédentes pouvaient avoir besoin.

**Épilogue.** — Que conclure de l'étude qui précède? En ce qui concerne le P. Alexandre, nous ne croyons pas que l'on

1. *Ibid.*, p. 145.
2. *Ibid.*,
3. *Ibid.*, p. 149.
4. Doc. IV, n. 8, 9.

puisse sérieusement mettre en doute la vérité de sa finale rétractation. Nous n'avons caché aucune des difficultés qui pouvaient être faites; nous les avons discutées. Les quelques points obscurs résultent moins des faits que des narrations qui nous en sont parvenues par le P. Laplace. La lettre de Benoît XIII, précédant, remarquons-le, celle du P. Laplace du 8 janvier, détruit à elle seule, par son affirmation catégorique, toutes les objections. Mais si le Pape lui-même a pu être trompé par un faux rapport concluant à la soumission du P. Alexandre, l'erreur, possible à Rome, n'eût pu avoir de crédit à Paris; et, nous l'avons vu, l'ensemble des circonstances sont nettement en faveur de la rétractation, nous pouvons donc conclure que le P. Noël Alexandre est mort dans une adhésion parfaite aux décisions du Saint-Siège.

Nous avons trop parlé de l'illustre maison de Saint-Jacques de Paris, pour laisser nos lecteurs sur la fâcheuse impression qu'ils n'auraient pas manqué de recevoir de la rébellion de tant d'hommes, dont la science et le haut mérite auraient gagné à s'allier à plus d'humilité et de soumission. Disons-le vite, il nous est plus facile aujourd'hui de juger clairement de quel côté était la vérité; certes, même alors, nul doute, qu'elle ne se trouvât avec Rome, mais elle était tellement engagée au milieu de compétitions étrangères que l'on conçoit assez bien un moment d'égarement. Plus que dans tout autre Ordre religieux ou catégorie du clergé séculier, les tendances jansénistes se présentent dans l'Ordre des Prêcheurs avec des circonstances atténuantes spéciales qu'il importe de ne jamais perdre de vue. Même après les assurances données par Benoît XIII que le Thomisme est sauf, les adversaires n'en continuent pas moins leurs attaques ouvertes et plus encore leurs secrètes intrigues. Ce n'est pas seulement à Paris que l'on combat : chaque chaire d'Université devient aussitôt une citadelle qu'il s'agit de réduire pour en changer les couleurs. C'est cette lutte en province des deux grandes Écoles rivales qu'il serait intéressant de suivre dans le cours du XVIII^e siècle. Notre espoir est d'y revenir.

A Paris, si Saint-Jacques nous a offert un spectacle attristant, ajoutons aussitôt que le mal est localisé. Dans la communauté elle-même, tant parmi les conventuels que parmi les affiliés, les religieux entièrement soumis sont en grand nombre. Nous les verrons bientôt devenir la majorité. De plus, il faut

savoir que l'Ordre des Prêcheurs compte dans la capitale, deux autres maisons importantes : le Noviciat général, situé au faubourg Saint-Germain, donne au contraire toute satisfaction et se conserve dans les limites de la plus stricte orthodoxie. Non moins attachés à la doctrine de saint Thomas que ceux de Saint-Jacques, ils semblent mieux en comprendre l'esprit et le témoignent par leur obéissance à Rome. Une autre maison dominicaine est le couvent de l'Annonciation, au faubourg Saint-Honoré; ici il y a plus de fermentation qu'au faubourg Saint-Germain, mais l'allure générale est celle de la soumission. Un de ses plus illustres fils, qui est en même temps une des gloires de l'érudition française, le P. Jacques Échard, ne sut pas se garder contre le courant d'opposition que rencontrait un peu partout à Paris la Constitution *Unigenitus*. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'en 1717 il signa l'ordre d'appel. Le révoqua-t-il? Nous aimons à le penser, encore que nous n'ayons aucune preuve pour l'assurer.

Les quelques années qui suivirent furent encore à Saint-Jacques signalées par de regrettables dissensions au sujet de la Constitution à recevoir. Au commencement de l'année 1728, la Cour de France veut en finir avec Saint-Jacques. On demande à Rome que commission soit donnée au Prieur du Noviciat général, le P. Boissière, pour informer contre les « appelans » de Saint-Jacques[1]; les peines les plus graves seront portées contre les récalcitrants. Le Parlement, — il fallait s'y attendre, — s'oppose à l'exécution de cette commission. On en réfère à Rome; surprise et mécontentement du Pape, qui se plaint au cardinal de Polignac du retard apporté à l'exécution d'une mesure tant désirée par la Cour. Enfin, on raye de la commission ce qui pouvait y avoir de trop contraire aux maximes gallicanes et le P. Boissière se met en devoir de faire le procès aux cinq principaux « appelans » de Saint-Jacques. Mais l'opposition des religieux l'oblige à se retirer sans avoir rien fait. En même temps l'infortuné commissaire est menacé d'interdit par le cardinal de Noailles et d'autres peines par le Procureur général s'il exécute les ordres de Rome et de la Cour. Cela se passait dans le courant d'avril[2]. Au mois d'octobre, les cinq « opposans » visés, c'est-à-dire les Pères Deslondes, Gautier, Alissan, Maignan et Le Sage, sont exclus de la Sorbonne, par

1. Cf. *Nouvelles Ecclésiastiques, an. 1728, 12 févr.* [N° VII, p. 23].
2. Id., 24 avril, art. de Paris, N° IV, p. 59.

lettre de cachet[1]. On essaie sur eux de la persuasion, mais en vain. Dans le courant de novembre de l'année suivante, le chapitre conventuel de Saint-Jacques est convoqué et le Sr Hérault, commissaire du roi y assiste. Les cinq « appelans » nommés ci-dessus et le P. Laurent, qui s'est joint à eux, sont privés de la voix active et passive. Ils signent, le P. Gautier excepté, une déclaration dans laquelle ils protestent de leur soumission aux décisions de l'Église et aux Constitutions Apostoliques, dans le sens où elles sont acceptées par la Faculté de Théologie de Paris. Naturellement, le Commissaire royal voit dans cette déclaration une bravade et veut qu'on y ajoute *nominatim* la déclaration de soumission à la Constitution « *Unigenitus* ». Sur leur refus, ils sont exclus du chapitre, qui se trouve de ce fait réduit à dix capitulaires. C'est alors qu'officiellement le chapitre du couvent de Saint-Jacques reçut la Bulle et brûla l'acte d'appel interjeté en 1718. On députa en même temps à M. de Vintimille pour le prier de faire biffer cet acte d'appel des registres de l'Officialité. C'était le 13 octobre 1729[2]. Par cet acte officiel, on laissait gain de cause à la Cour et à Rome. Pourtant les esprits étaient loin d'être tout à fait pacifiés : longtemps encore, on s'agitera à Saint-Jacques et nous aurons plus d'une fois à constater soit à Paris, soit en province, les tristes effets de cette opposition.

L'année précédente, le cardinal de Noailles, lui aussi, s'était enfin rendu. Il avait 77 ans. D'après le journal de l'abbé Dorsanne, dès le mois de janvier 1727, le cardinal s'était résolu à publier un mandement dans lequel il accepterait la bulle, en révoquant tout ce qu'il avait fait contre. Malheureusement son entourage, en particulier Dorsanne et le P. de La Borde, lui faisait reculer de jour en jour cette démarche décisive. Le 19 juillet 1728, l'archevêque de Paris fit le dernier pas : il écrivit à Benoît XIII pour lui annoncer qu'averti par son âge il se conformait aux décisions du Saint-Siège, et acceptait sincèrement la bulle. Le 11 octobre paraissait le mandement par lequel il acceptait la constitution, condamnait le livre des *Réflexions morales* dans les mêmes termes que le Pape, il reconnaissait qu'il n'était pas permis d'avoir des sentiments contraires à ce qui a été défini par la bulle; en conséquence, il défendait de lire ou de garder le livre de Quesnel ainsi que tous les autres

1. Id., an. 1728, octob., No V, p. 296.
2. Id., année 1729, 12 nov. Art. de Paris, no III, p. 196.

ouvrages composés pour sa défense; il révoquait enfin d'esprit et de cœur son Instruction pastorale de 1719 et tout ce qui avait été publié sous son nom de contraire à la présente acceptation. De nombreux écrits apocryphes parurent pour faire suspecter la sincérité de sa soumission, il les réprouva dans la lettre qu'il adressa au Pape, en lui envoyant son mandement[1].

C'est ainsi que celui, qui devant l'histoire porte la lourde responsabilité de tant de rébellions et de tant de troubles au sein de l'Église qu'il avait mission de tenir unie à Rome, finissait par un aveu tardif de ses torts. Il fut, reconnaissons-le, un des personnages dont l'influence fut la plus néfaste au couvent de Saint-Jacques. Nous l'avons vu, sinon y provoquant, tout au moins y encourageant l'esprit de rébellion, par l'abus de l'autorité. Surtout, son action sur le P. Alexandre fut désastreuse. Il agit vis-à-vis de lui comme il avait fait jadis à l'égard de Port-Royal : « Après avoir travaillé, il avait poussé son ouvrier ». Peut-être ce jugement d'un écrivain est-il le seul équitable que l'on puisse porter sur le rôle politico-religieux de l'archevêque de Paris : « Sa résistance fit beaucoup de mal à l'Église, et sa soumission vint trop tard pour opérer un très grand bien[2]. »

Rome. Rémi Coulon, O. P.

---

1. Picot, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl. pendant le XVIII^e siècle* [2e édit., Paris, 1815], tom. II, p. 47-49.

2. Nous n'avons pas eu l'intention, dans les pages qui précèdent, de donner même une esquisse des luttes dont la Constitution *Unigenitus* et d'une façon générale le Jansénisme, furent l'occasion à Saint-Jacques de Paris, ainsi qu'en beaucoup d'autres milieux dominicains. Mais nous croyons avoir assez bien marqué le caractère général de cette opposition. La doctrine de saint Thomas à défendre contre ses détracteurs, qui veulent que la Constitution en soit, sinon la condamnation formelle, du moins la désapprobation officieuse, d'une part; de l'autre, la même doctrine à garder des exagérations des Jansénistes avérés qui s'en réclament : telle était la position extrêmement délicate où se trouvait le Thomisme. Entre les Molinistes, qui les rejettent vers le Jansénisme par tactique, et les Jansénistes qui, eux aussi, par tactique les attirent, bon nombre de Thomistes finiront par s'énerver. Mais ce n'est que par une suite d'études analytiques des milieux et des difficultés de tous genres qu'ils rencontrèrent, que l'on pourra se préparer à donner de ces luttes une idée juste et qui puisse avec équité répartir les responsabilités.

# PIÈCES JUSTIFICATIVES

## DOCUMENT I.

[*Archiv. Gén. Ord. Ser. XI-35*]

A Paris, ce 27 mars 1714.

Mon Révérendissime Père Général,

J'ay receu dans huit iours deux de vos lettres en datte du 24 février et du 6e mars. En reponse a la premiere je diray a votre Rme paternité que lors que j'envoyay l'idée générale de la bulle, je n'avois pas encore receu la lettre par laquelle votre Rme m'ordonne de ne luy envoyer plus ces pieces qu'elle voit par d'autres endroits, le tres R. P. darcet aura pourtant receu la lettre pastorale du cardl de Noäilles qu'un religieux luy envoia le lendemain qu'elle eût parû, votre Rme iugera, par la que les affaires deviennent tres serieuses, dez que la lettre pastorale eut paru, on inspira au Roy qu'il falloit faire chercher des moiens d'appel comme d'abus. Mr de voisin fut chez Mr le premier president pour luy proposer la chose de la part de sa Maiesté, mais on n'a peu trouver des moyens d'abus ainsy la chose a demeuré la.

Je crois avoir marqué a votre Rme dans ma lettre du 6e mars ce qui s'est passé en Sorbonne au suiet de l'enregistrement, et de la lettre de iussion du Roy. cette affaire a tenu trois seances le 1er, le 3e et le 5e mars. Quelques jours aprez on fit courir un bruit qu'il y avoit cinq lettres de cachet pour cinq docteurs qui avoient parlé le plus fortement en faveur du mandement du Cardl de Noäilles. Notre pere Alexandre étoit du nombre, ce bruit s'est dissipé.

Il est pourtant arrivé un cas fort singulier pour nos peres de Saint Jacques. L'abbé de Broglio agent du Clergé alla le lendemain de saint Thomas, au Couvent ou il parla au R. P. Alexandre en des termes tres forts. Les menaces qu'on luy fit de luy oter la pension du clergé, et d'autres suites plus facheuses ne furent pas oubliées. Ce venerable vieillard affligé par la perte de la vuëe ne parût pas fort touché de ces menaces, il témoigna que la modique pension qu'on luy faisait pour s'etre sacrifié pour l'Eglise de france ne luy paroissait pas un objet digne de son attention, ou capable de le faire agir contre ses lumieres, que du reste il ne voioit pas qu'on peut luy procurer un exil plus facheux que sa chambre dont il ne sortoit point, étant privé de la vuëe; enfin qu'il ne voioit point qu'il eût rien fait ou dit contre le respect et la soumission deües au pape et au Roy, ayant opiné à l'enregistrement de la Constitution pour obéir aux ordres du Roy, sans préiudice toutefois du Mandement de son archeveque et des éclair-

cissements que son Eminence avoit demandé a notre Saint pere. la dessus il fit venir un religieux à qui il dicta sa soubscription a la bulle *subscribo et propter reverentiam debitam summo pontifici et propter iussa regis*, l'abbé de Broglio, dit-on, ne fut pas tout a fait satisfait, il n'eut pas voulu ces deux mots, *et propter iussa regis*.

En sortant de la l'abbé de Broglio demanda a parler aux étudiants, disant qu'il avoit à leur faire des plaintes de la part du Roy, pour avoir parlé d'une maniere peu respectueuse, et leur representer qu'on sauroit bien les ranger a leur devoir. le pere souprieur de saint Jacques, qui se trouva presant, assûra cet abbé qu'on puniroit les coupables, et qu'on avoit deia commencé a donner penitence a quelques-uns, on nous a assuré que le pere Rigal, est cause de tout ce bruit. S'il est vray, ce qu'on dit de luy, qu'il avoit porté ses plaintes au Confesseur. Il a fait la une action indigne, ie veux point le donner pour seûr, mais c'est ce que disent nos peres de saint Jacques, il est certain que quelques uns de nos peres ne sont pas assés circonspects, il n'y a gueres que les religieux du Novitiat qui nous tenons mieux sur nos gardes, ie n'ay pas manqué de leur intimer vos ordres la dessus.

Enfin depuis quatre ou cinq iours on a publié la delibération de l'assemblée des Eveques, avec la lettre pastorale dressée au nom des 40 Eveques, et leurs lettres au pape et aux Eveques des provinces, on étoit dans l'impatience de voir cet ouvrage attendu depuis prez de deux mois, on donne pour raison de ce delay, qu'y aiant eu une premiere edition ou l'on trouva une infinité de fautes grossieres par raport aux citations qui étoient presque toutes fausses, on a été obligés de la suprimer, et d'en faire une seconde qui fût correcte, on a meme pris la precaution pour eviter toute surprise de faire contresigner touts les exemplaires par l'abbé de Broglio agent du clergé, de sorte qu'on ne débite point d'exemplaire qui ne soit contresigné par l'agent du clergé.

Je n'entre point dans le fonds de la doctrine de la lettre pastorale, ie n'en ay leu que quelque chose assés courament il me paroit qu'on a voulu mettre a couvert les ecoles catoliques, et qu'on y parle avec honneur de saint Thomas en disant que son école seule suffiroit pour confondre la doctrine des propositions condamnées, quoy que les defenseurs de Jansenius osent souvent abuser de l'autorité de ce saint docteur. Il y a pourtant quelques endroits que ie ne trouve pas assés éclaircis, mais qui ne regardent point notre école.

Il y a une chose dans la lettre aux Evêques des provinces qui va causer du trouble, on y raporte que la lettre pastorale ayant été dressée par le Cardinal de Noäilles qui y fit ses remarques, *qu'on a exactement suivies*, cependant le Cardinal de Noäilles dans son mandement du 25 février dernier que votre R^me^ aura veu, declare que les explications qu'on donne aux propositions dans ladite lettre pastorale dressée par le Card^l^ de Rohan ne paroissent pas suffisantes pour prévenir les abus qu'on pourroit faire de la Constitution.

Voila deux choses qui paroissent contradictoires, en effet le Card^l^ de Noäilles s'est plaint qu'on n'a pas eu égard à ses remarques, on

nous assure que le Cardinal de Rohan va faire un manifeste, voicy un suiet à de nouvelles contestations, on nous fait pourtant esperer que tout se pacifiera par la mediation des Cardinaux d'Estrées et de polignac qui se donnent des mouvements pour concilier toutes choses.

On ne sait point la teneur d'un bref que sa sainteté a ecrit au Roy, Les uns assûrent qu'il est tres facheux pour notre Archeveque, Les autres au contraire qu'il luy est tres favorable, et que le pape temoigne être moins mecontant des prelats qui luy ont demandé des eclaircissements que des 40 qui les ont eux memes donnés dans leur lettre pastorale, on ne sait qu'en croire, chacun parle selon ses preiugés, on trouve aujourduy peu de gens qui ne soient etrangement prevenûs et qui ne prennent ouvertement party ou pour ou contre.

Voila ou en sont les choses a present autant qu'il en est venu a ma conoissance. Je ne manqueray point de faire savoir a votre Rme les differents evenements que cette grande affaire va nous faire voir, on est dans l'impatience de savoir le party que prendra notre Cardinal, il y en a qui croient que ne recevant point les eclaircissements qu'il a demandé au saint pere, Il va faire son mandement particulier pour faire publier la bulle avec les explications qu'il iugera a propos de donner pour instruire son peuple. Il semble que c'est le seul party a prendre pour éviter un schisme et reunir l'episcopat qui est fort divisé, ce qui cause un grand scandale, et ne sert qu'a affaiblir la foy qui estoit deia assés chancelante.

. . . . . .

. . . . . .

*(Le reste de la lettre n'a trait qu'aux affaires intérieures du Noviciat Général).*

F. Joseph Boyssiere, prieur du Noviciat.

## DOCUMENT II.

[*Bibl. Carpentras, Ms. 142, fol. 144.*]

*Memoria sopra lo stato presente in cui si trova il P. Alessandro dell Ordine dei Predicatori.*

**1.** Il Padre Alessandro benchè molto debole tanto per la vecchiaja che per le fatiche passate, conserva nulla di meno l' uso della raggione, e quello della memoria. Posso parlarne poichè io lo vedo, ed in oltre la santa Communione, che gli si porta spesse volte nella sua camera, ne è una prova, mentre nel riceverla parla dà huomo savio, da Christiano e da Religioso.

**2.** La sua vita benchè per così dire, non ne habbi ch'un soffio, è piena di edificazione. Sarebbe egli senza dubbio più di qualunque suo fratello sommesso alla S. Sede, e particolarmente risguar-

do alla Costituzione se molti Conventuali Rebeli alla Chiesa non lo circondassero, e non l'ingannassero continuamente, e se la deferenza che hà per il Sig. Card. di Noailles non lo ritenesse a suo esempio, nell'appellazione, ch'egli ha fatta della Costituzione *Unigenitus.*

**3.** Sono due anni che il P. Laplace, Dottor di Sorbona, Regente del Collegio di S. Giacomo, Conventuale e Predicatore Ordinario del Re, indusse il Padre Jainville, Conventuale, Priore dell'istesso Convento ad andar assieme dal P. Alessandro, di cui è questi il confessore, e l'amico da trenta anni in quà. Il detto P. La place convinse il P. Alessandro di molte verità, che lo persuasero. Gli disse in p.º luogo che la Costituzione era ricevuta da tutta la Chiesa, e glielo provò con il libro che l'Emo. Sig. Card. Bissi aveva nuovamente dato in luce. 2.º gli fece capire chiaramente dalle proprie sue scritture, che non bisognava nè domandar, ne aspettar un concilio per sottomettersi, quando la Chiesa sparsa da pertutto il mondo ne aveva ricevuta una Costituzione dogmatica. 3.º che i Conventuali, che gli stavano sempre intorno, l'ingannavano, e ch'egli doveva dar più fede alle nostre testimonianze, ch'ai loro discorsi, giacchè il Padre Jainville era il suo Priore, ed il suo Confessore, e che il Padre Laplace era sempre stato l'amico suo fedele, e gli aveva salvata là vita in una malatia mortale.

**4.** Questi due Padri riuscirono nella loro intrapresa. Il P. Alessandro fece le sue difficoltà con un buon senso e una memoria straordinaria. Gli fu risposto con buonissime raggioni, anzi colle proprie sue scritture.

Ed il P. Laplace gli lesse la prefazia del Commentario sopra gl'Evangelii, composta dal P. Alessandro stesso, nella quale dichiara (come anche nella lettera scritta al Papa Clemente XI. contenuta in questo stesso libro) *che non vi è salute per quelli che rifiutano di sottomettersi à una Costituzione Apostolica, che risguarda la dottrina e la Religione.* **5.** Quest'ultimo colpo sorprese il P. Alessandro, si mise a piangere, e dichiarò molte volte al suo Priore e al P. Laplace che riceveva di tutto cuore la Costituzione, ma che *la riceveva nell'istessa maniera del Sig. Card. di Noailles*, perchè credeva, che S. Eminenza si fosse sottomessa sinceramente. Il P. Laplace lo pregò di restar costante, e di non aderire alle tentazioni de PP. Conventuali appellanti, che vorrebbero obligarlo a rivocar la propria parola, ma di regolarsi sopra la condotta di tutti i Vescovi del Mondo.

**6.** Tali tentazioni non tardarono longo tempo a venire. Il fratello converso che serve il P. Alessandro, e che è ostinato nell'errore, e nella ribellione senza saperne il perchè, fece un gran strepito nel Convento su la notizia ch'ebbe, ch'il P. Alessandro aveva ricevuta la Costituzione nelle mani del Priore e del Regente. Tutti gl'Appellanti si radunarono, se n'andarono da lui, e si sforzarono di farlo disdire, ma lui stette fermo. Quando la sua costanza fecero venire un Notaro per sforzar questo vecchio a disdirsi, ciò che rifiutò di fare, ma alla fine l'obbligarono a dichiarare, che si contentava della sua appellazione.

**7.** Questi appellanti andarono più avanti, e corsero dal Sig. Card. di Noailles, gli raccontarono quel che era successo, ne diedero tutta la colpa al P. Laplace. S. Eminenza per contentarli ò pure per vendicarsi mandò un interdetto a detto Padre, che non era accusato, ne colpevole d'altra cosa che di aver richiamato al grembo della Chiesa un si grand'huomo, e di aver predicato per la spazio di 20 anni 15 quadragesime in Parigi. Ma il Re per rifarlo di tal ingiuria lo fece nominare suo Predicatore ordinario dal Consiglio di Coscienza, ove il Sig. Card. de Bissi cogl'altri Cardinali e Vescovi hebbe la bontà di fargli dar questa carica.

**8.** Questa è una narrazione fedele del [*sic*] stato delle cose. Il Convento di S. Giacomo è composto di dieci conventuali ribelli alla Chiesa, e di quattro che gli sono sottomessi, e se S. Santità non ci rimedia la dottrina di S. Tomaso, e l'Ordine di S. Domenico perviano [*sic*] in Francia.

**9.** Risguardo poi al P. Alessandro è cosa sicurissima che se il Papa ha la bontà di scrivergli di sua mano, o pure di fargli parlare per ordine suo, si vedrà subbito questo Padre pieno di giubilo, obbediente alla voce di Nostro Signore per il quale ha un sommo rispetto e un sommo amore. La sola volontà del Pontefice cangierà la disposizione del dottore, e noi avremo la consolazione, la gloria di veder morir in grembo alla Chiesa un si grand'huomo.

**10.** Ma sarebbe necessario, che una dal lettera di S. Santità, o pure la sua volontà spiegata chiaramente al P. Alessandro, fosse indirizzata a qualche mano fedele e sicura, affinchè la rendesse prontamente, e che poi si facesse venire dei Notari e dei Testimoni non sospetti per ricevere la sommissione chiara, e publica del P. Alessandro, che la farà senza dubbio, subbito che saprà il desiderio di Nostro Signore.

## DOCUMENT III.

[*Ibid., Ms. 142, fol. 194 suiv.*]

Santissime [*sic*] Pater,

**1.** Quod unanimi Cardinalium consensione et universo populorum plausu ad supremum dignitatis Apostolicae culmen, invitus, reluctans, gemens, evectus sis : quod super Cathedram non Moysi, sed Petri exaltatus, primum sapientiae oracula, deinde aequitatis miracula in lucem protuleris abunde, id quidem non modo novum, sed inauditum quoque visum fuit cunctis, qui una mente, unaque voce exultantes, exclamaverunt : *Ecce sacerdos magnus qui in diebus suis placuit Deo, et inventus est justus.*

Quod vero Sanctitas tua gravissimis totius Ecclesiae negotiis implicata, ac pene obruta, Divorum Augustini, et Thomae doctrinam nec tradiderit oblivioni, nec deseruerit calumniae hominum male fe-

riatorum, id meo quidem judicio, omnem fidem superaret, nisi te omni Pontifice cuncti faterentur superiorem. Haec enimvero Pastoralis ac doctoralis cura te simul pontificem maximum, et Dominicanum doctissimum probat; atque omnium oculis efectus [*sic*] es, aliquando quasi stella matutina in medio nebulae claustri, postmodum quasi luna plena in diebus suis, nempe Cardinalatûs atque pontificatûs, quos aeque decorasti, nunc autem quasi sol refulgens, sic effulges in Templo Dei, quod est Ecclesia, per orbem universum dispersa, quem charitatis ardoribus, et veritatis radiis accendis et illustras.

**2.** Talem imprimis exibuit [*sic*] te, Beatissime Pater, Breve illud sapientiâ et zelo refertissimum, et ad omnes ordinis nostri professores directum, quo Sanctitas tua generose instituit fratres, ut intrepide, praedestinationem mere gratuitam, et gratiam ab intrinseco efficacem, tueantur : Exultarunt candidi Thomistae, triumphare simularunt falsi, nimirum Jansenistae; qui Molinistarum irridentes sortem, deplorare nescientes suam, *ad nostros quosdam, eorum asseclas, veniunt in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces.*

**3.** Neque vero, Pontifex Maxime, minus gaudii contulit nobis, Sanjacobaei Collegii moderatoribus, praesertim autem professoribus, Epistola illa plane aurea, vere acternumque laudandà, quàm àd priorem nostrum scribere Sanctitas tua dignata est nuperrime, circa R. P. Magistrum nostrum Alexandrum, eo quod ad antiquam viam redierit, relicta illa quae ducit ad mortem. **4.** Lecta fuit adstante moderatorum consessu, in concilio nostro atque vehementer laudata. Audivimus eam attentissime, mirati sumus laetissime, exclamavimus una, conclusimus unanimes, sine fuco, sine mora, tanto tamque sanctissimo Pontifici quantocius ac sincere esse parandum, scribendumque, eâ quâ par erat animi gratitudine ac cordis reverentia, quoniam manu propria, et nativo idiomate, nos eo honore decorare dignatus est, ut suam erga conventum nostrum, amanter ac manifeste significavit affectum. **5.** Res ita statuta fuit a nobis, atque insuper decretum, omnes quotquot hic adstant palam recepturos Constitutionem in publico Capitulo, ne inposterum, tanquam rebelles Sedi Apostolicae, nec non Ecclesiae, ab instituti et doctrinae nostrae variis hostibus inique traduceremur, et mentiretur iniquitas sibi.

**6.** Verum, Sanctissime Pater, enarrare juvat quod pudet referre : dicam invitus quod silerem perfidus. Parcat, obtestor, Sanctitas tua mihi, quae detegere compellor tibi : atque Bernardum imitari liceat Eugenio scribentem, tametsi nec ego illius virtute et facundia fulgeam, ne tu istius egeas documentis. **7.** Abfuit consulto, sed pessime consultus, unus ex Collegii moderatoribus : rebellionis auctor pertinaciae, quanquam certissime sciret Epistam [*sic*] tuam in eo Concilio, eaque hora, esse legendam : abfuit, inquam, ille, tametsi vocatus, rogatusque, quoniam furor est illis secundum similitudinem serpentis, sicut aspidis surdae, et obturantis aures suas, quae non exaudiet vocem incantatium et venifici sanctissimi, id est Pontificis amantissimi, dominicanos, immo et exteros, incantantis sapienter. **8.** Adfuere vero tres Rebelles affiliati, quos quidem sanctitatis tuae Epistola tantisper commoveret, neque tamen omnino ab errore removit. Contestati sunt

palam se ad obediendum esse paratos, sed prius invisendum esse pontificem illum, quem uti alterum Papam, et papâ majorem audire. Novatores nostri non erubescent; quibus istud scripturae sacrae merito potest afferri oraculum : *Numquid non est Deus in Israel, ut consularis Deos Accharon?*

**9.** Displicuit fidelibus moderatoribus isthaec responsio, aequius dicam simulatio. Verum ne de illorum sinceritate dubitare videremus, Sanctissime Pater, vel opus feliciter incoeptum imprudenter diceretur a nobis eversum; aut quod nobis maxime cordi erat, ut Sanctitas tua pacificam, integram, unanimemque tandem reciperet, a fratribus filiisque obedientiam, distulimus concilii nostri conclusionem, eamque communi conciliorum nostrorum libro scribere procrastinavimus, donec reverterentur ad cor ii, qui nobis in corde et corde locuti fuerant. Sed frustra expectavimus reversuros. **10.** Jam quadraginta dies elapsi sunt, quin ad arcam redierint corvi, cras, duntaxat clamantes. Imo vero tantum abest ut redeant, aut reverti meditentur, quin potius clam, palamque suis Jansenianae sectae comitibus, quotidie protestantur se nec recepisse, nec recipere velle Constitutionem. Insuper astutiâ suâ, quâ valent, et auctoritate qua praevalent aliena, impediunt aperte ne prior nos congreget ad concilium novum, quo precedentis decreta firmarentur, et commentariis nostris inscriberetur. Nectunt moras, ne mutent mores : hactenus praetexuerant laesam esse a Molinistis doctrinam Thomisticam, ut sectarentur Jansenianam, modo vero tuae Sanctitatis oraculis in tuto est doctrina nostra; sed adhuc pertinacius amatur aliena : Qui restiterunt audacter Regi, obtemperare renuunt proterve Summo Pontifici. Summi pontificis non audiunt vocem oves perditae ut luporum sequantur gressum : Et suos Datan Chore et Abiron, habet Ecclesia, quos habuit Synagoga, scilicet adorantes idolum, contemnentes Aaronem, qui nusquam eorum idolatriae consensit nec rebellioni favit.

**11.** Pudet, taedetque me plurimum, Pontifex maxime, haec revelare, quae vel audire mens perhorrescit. Rebellium taceo nomina, ne patiantur disc(r)imina : caeterum eos nominare non amplius verebor, nisi diutius errare vereantur. Quid opus facto sit novit Sanctitas tua, ut funditus evertantur haec opera tenebrarum. Egisti ut pater benignus, tempus imminet quo te gerere debeas, ut solet judex justus. **12.** Flocci fiunt inverecunde Ecclesiae ira, Galliae jura, orbis expectatio, ordinis exemplum, Regis christianissimi patientia, Pontificis sanctissimi benignitas, aequum est, immo pernecessarium, ut fraudibus, diverticulis, erroribus, tandem finis imponatur, ne zizania magis ac magis super semen bonum seminetur, et inimicus homo diutius ac confidentius insuper patrifamilias praevaleat. **13.** Suum habunde locum habuit humilitas, suum quoque nunc tempus zelus habeat necessum est : qui fuit mitis et humilis corde Christus, flagello, templi prophanatores eliminavit. Silui a bonis, quia tempus fuerat tacendi, sed dolor meus renovatus est quoniam tempus advenit loquendi : in causa Ecclesiae omnis homo miles; omnis Catholicus pugil, omnis dominicamus heros sit, oportet, ut terribilis sit hostibus suis Ecclesia ut castrorum acies ordinata.

**14.** Caeterum, Sanctissime Pater, ne Sanctitati tuae suspectus esse videatur, qui fortassis illi est ignotus, quis qualisve sum libenter hic aperiam, non quidem vanitate motus, sed veritate ductus, comperta. Vocor Dominicus a Baptismate, eoque nomine adductus fui ut fierem Dominicanus. Sacro Ordini FF. Praedicatorum nomen dedi adolescens, ejusdemque omen implere sategi. Hucusque plusquam quinquagenarius me induit R. P. Cloche provinciae Occitanae Prior, et conventus Bayonensis Praepositus : me fovit Rmus Pater Cloche, ejus avunculus, et totius ordinis generalis magister. **15.** Quinque lustris vix peractis, missus sum Perpinianum, superiorum majorum jussu, ut vacantem illius Accademiae cathedram publice disputarem. Illam semel et iterum disputavi, nec non retuli, invitis concurrentibus, modo septem, modo quatuor molinistis. Postquam munus illud ordini nostro utile, feliciter explevisse me visum fuit, profectus sum Parisios triginta natus annos. **16.** Ibi Regiae Urbis Universitatis lauream novis studiis ac conatibus, adipisci conatus sum, tametsi alibi jam laureatus, eamque obtinui, post expleta officia Magistri Studentium, et licentia mea praesentati. Thesim Sorbonicam dicavi solemniter patrono meo Antonino Cloche Generali, quae nisi me fefellit publica vox, manet adhuc, in vinea Sancti pastoris, ubi eam tantus vir, omnium oculis videndam, collocavit. Emenso Licentiae cursu, omnes, unanimi voce me elegerunt Conventus moderatorem patres affiliati. **17.** Interim qui Scolae vacabam sedulus, Praedicationi studebam laboriosus. Primum in conventu nostro, fere centum sermones habui continua serie, adornatos, necnon prolatos : post modum in parrochiis celebrioribus, tum Panegericas [*sic*] orationes, tum morales Conciones, per adventum et quadragesimarum tempora prononciavi; testes appello R. P. Magistros Bardon, Plonquet, de Graveson, qui me saepe audierunt concionantem, semper dilexerunt pacificum. Per viginti ferme annorum decursum, Praedicationis munere functus sum, praesertim vero Lutetiae, ubi qualecumque nomen comparavi.

**18.** Interea, Sanctissime Pater, me in Collegii regentem theologum, ter quaterque elegerunt, invitum et laborantem; nuperrimeque ad quadriennium, ita ut jam per duodecim annos hic legerim, reluctante valetudine, nullo interposito quietis intervallo : ac decimum tertium jam inceperim, ne Collegii Sanjacobaei schola sanae doctrinae regentia viduaretur.

**19.** Interim Regi Christianissimo a concionibus ordinariis factus sum, quatuor Cardinalium, duorumque Episcoporum suffragio. Licet immeritus, sed Ecclesiae, et sedi Apostolicae fidelissimus. Id honoris praesertim debere me fateor Piissimo, atque Doctissimo Episcopo antiquiori, vulgo *de Fréjus*, erga ordinem nostrum propensissimo, atque in sanctitatem tuam, summa veneratione, et obedientia filiali ferventissimo, cui o utinam aliquando reddatur merces, quae illius zelo, nec non laboris, cunctis fatentibus, ac peroptantibus debetur, quoniam fidelis servus et prudens est, quem constituit dominus super familiam regiam, quippe cum fuerit regis Praeceptor, sitque etiamnum regni administer, Ecclesiae et Sanctae Sedi utilissimus.

**20.** Haec satis qualis fuerim me exhibent, Beatissime Pater. Verum

supersunt alia Sanctitati tuae jucundiora, quibus quis modo sim, facile intelliges. Ea procul dubio tibi celarunt, vel invidi, vel otiosi homines, quos nihil delectat aut movet, praeter illud quod ipsi moliuntur. Ille sum qui Natali Alexandro semper gratus, nunquam ingratus, eum habui protectorem, praesidem, amicissimum; eum a morte imminente feliciter eripui, dubitantibus fratribus, stupentibus medicis, sed iisdem videntibus aperte. Ita ut Lazarus ille celeberrimus qui videbatur eis mortuus, mihi vero, nescio qua sorte dormiens, à lectulo velut ex sepulchro exierit, orbi et ordini redditus.

**21.** Fortunatissime, nec diffiteor, id contigit, Sanctissime Pater, ope medici helvetii, mea vota sapientissime exequentis. Sed mihi non satis erat olim Alexandrum revocasse ad vitam, nisi juvarem ad salutem. Aliorum consilio, non suo, duces caecos secutus caecus ille amantissimus impegerat in lapidem offensionis, hoc est in Quesnelli sententiam; ac paene ceciderat in foveam perditionis, non errans ultrò sed invitò, quia senem pietate fideque plenum seducebant, frater Conversus, ejus famulus, pater prior, ejus dominus, ut haeroem tantum, tamque de Republica Litteraria meritum darent errori, auferrent Ecclesiae, cujus semper amantissimus fuit, semper ei addictissimus sortem ejus continuo deflebam, neque tamen avertere valebam, quia potestas et Custodia Jansenistarum, obsidebat eum, neque a concepto Concilio [*sic*] necnon conatu avocabat. **22.** Ast ubi primum Pater Jainville in novum priorem electus et confirmatus est, absque mora, illum adivi, ut me comitaretur enixe rogavi. Ambo convenimus Alexandrum, rationis immo sanitatis compotem : et ipsius armis, sive scriptis, instructus, ita feliciter convici, ut fortunate vicerim vinci volentem; immo peroptantem. Ergo praesente priore, ejus confessario, praelato, amico; ego ipse agente efficaciter, ab intrinseco Dei gratiâ, a viâ malâ ad bonam revocavi; ita ut nobis, plusquam decies protestatus fuerit se sincero, necnon intimo animo, Apostolicis decisionibus obtemperare, Constitutionem *Unigenitus* lubentissime amplecti; nec unquam ab ea obedientia quavis seductione posse dimoveri; et quia quotidie orans Christum rogabat fervide : Domine, ut videam, vidit.

**23.** His ita certo ac plene peractis, servandum esse silentium duximus ne Jansenianorum clamore, et impetu tunc potentissimo, sanctus senex turbaretur. Verum nobis tacentibus, non siluit Appellantium Cohors furiis invecta. Vix rescivit eventum, cum excitavit tumultum. Decem ex eis convolarunt ad Pontificem, me imprimis velut seductorem traduxerunt, eo quod Alexandram ad Ecclesiae sententiam adduxerim; et a duce suo postularunt instanter, ut me nullius alterius noxae reum, ab confessionum et concionum munere prohiberet, quod extemplo factum est, interdicti significatione. O felix culpa, quae talem et tantam poenam meruit obtinere.

**24.** Eamdem patiuntur mecum tres Collegii nostri moderatores, interdicto quoque denigrati, neque tamen gementes, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu, et pro Sanctae Sedis fide contumeliam pati. Neque desunt viri pietate et doctrina insignes, tum saeculares, cum regulares, qui infracto animo, poenam eamdem, immeritam, sustinere

gloriantur, ita ut isthaec dioecesis sacerdotes et monachi, novatoribus vituperio et ludibrio quotidie sunt, eo quod Ecclesiae partes generosa mente tueantur. **25.** Neque tamen interdictum, mihi absque alia causa inflictum, nisi quod nostrum Alexandrum, aliis silentibus, vel etiam seducere conantibus, ad veritatis lucem revocaverim, impedivit quominus, quod inceperam perficerem. Etenim Eminentissimo Cardinali de Bissy, viro scientia, virtute, et comitate spectatissimo, recens Parisios advenienti, facta Sanctitatis tuae electione, et quatuor fidelibus nobis testificanti quod Alexandrum impensissime coleres, et eius salutem ardentissime sitires, obtuli memoriale tibi postea ab ipso missum, in quo quidquid hac in re egeram, propria manu enarravi. **26.** Recepisti legistique, Beatissime Pater, memoriale illud a me solo conscriptum, quod conjicio ex epistola ad priorem nostrum scripta, ubi nec nomen nec opus meum recensetur, ita ut illud poetae sim expertus . *Hos ego versiculos feci, tulit alter honores.* Sed fallor, Pontifex Sanctissime, sat honoris mihi contigit, quod protectori meo, et amico tuo Natali Alexandro, ad antiquam viam, mea curà regresso, tàntum bonum quale salus est, gratia operante et cooperante contulerim; et piisimas [*sic*] atque prae gaudio effusas, sanctitatis tuae làchrymàs hic eventus meruerit. Nihil sane dominicano convenientius, gloriosiusve poterat evenire, quam tantae ovis reditus ad ovile boni, optimique Pastoris.

**27.** Supererat tamen quidpiam magni momenti faciendum, Sanctissime Pater, scilicet Appellationis ab Alexandro factae revocatio. Dormiebat super hoc opus ipsemet Prior, quem Sanctitas tua tantopere in Epistola laudat. Immo nihil ultra quod hortatu meo fuerat audebat tentare, ne displiceret potestati et Appellantium nostrorum catervae. **28.** Molitus sum ego quod ille moliri naquaquam ausus erat : et moderatore fideli mecum assumpta, Die Sancto Dominico sacra, invisimus simul Alexandrum : monui, rogavi vehementer, ut tanta festivitate relligiose uteretur, appellationem suam revocando; audivit ille, et effusis lacrimis, nobis quoque laetitia flentibus, clare, sincere, saepiusve dixit, se nihil cum Ecclesiae hostibus com(m)une habere velle, Sanctae Sedi esse obsequentissimum, et Summo Pontifici, fratri patrique suo et vere amico, sic obtemperare, ut quod ille credit, docet, profitetur, ipse crederet, teneret, profiteretur, rejecta omni rebèllionis et provocationis culpâ, necnon voluntate. Id omnibus notum fieri curavi. Obstupuerunt Molinistae plurimi, quoniam non licuit in posterum eis Alexandrum vocare Rebellem, fremuerunt Apellantes, eo quod eorum aciem reliquisset tantus pugil; triumphos egerunt fideles quia invenerunt dragmam [*sic*] quam se perdidisse metuebant.

**29.** Interim post aliquot dies moritur Alexander pacifice, munitus sacramentis, plenus mentis. Luxerunt eum, ejusque sepulturam affatim honestarunt, fideles : neglexerunt vero novatores, quorum praecipui neque visitaverunt aegrotantem, neque decoraverunt sepeliendum. Id, nec diffiteor creditu difficile est, sed facile probare. Adsunt testes, sive domestici, sive externi, qui quod refero viderunt, aut certo certius noverunt. Conjecerunt cordati omnes Alexandrum nul-

latenus pertinere ad eos, qui sic eum reliquerunt. Immo nostrates sic illum tradiderunt oblivioni, ut eis sit quasi non extiterit. **30.** Scripsit unus ex eis, nescio quis, ejus vitam gallice, absque nomine auctoris, et licentia principis, neque tamen ausus est Alexandri conversionem recensere, quia novator, aut impugnare quia convictus. Ego vero, Beatissime Pater, Epitaphium qualecumque illius sepulchro affigere decrevi, quod carminibus a me factum Sancti [*sic*] tuae proponendum esse existimavi. Reperies illud in huius meae epistolae fine; Rogo humillime ut opus illud affectu potius quam ingenio elaboratum, vel respuas, si minus decet, vel probes si satis placet, nec enim debet tanti viri memoria perire cum sonitu, sed gloria posteritati commendari.

**31.** Est aliud quod etiam, Sanctissime Pater, tuis pedibus provolutus efflagito, nimirum, ut mihi vera, liberius forsitan quam liceat scribenti, parcas : ut quae de meipso retuli sincere accipias benigne : nec ostentationi insulsae tribuendum esse judices, quod est veritati condonandum : ut tandem agnoscat Sanctitas tua quo proterviae, necnon inobedientiae pervenerit temeritas novatorum, tum exterorum, tum domesticorum, qui plurium annorum decursu Sanctae Sedi obedire simulant, sed detrectant, quotidie obsequium pollicentur, nusquam vero stant promissis. Et quod lugendum et intolerabile magis est, te ipsum, Pontifex Maxime, charitatis, humilitatis, et patientiae exemplar, deludere, decipere, contemnere non verentur. **32.** Ita se gerunt, novatores nostri, ita se gerunt sui ducis exemplo. Praeterquam quod enim centies dederunt spem, et promissum acceptationis propinquae, quam spem toties fefellerunt quodve promissum semper spernere non erubuerunt, hac ipsa die qua ad Sanctitatem tuam scribo, quave se scripturos nobiscum esse polliciti sunt, palam in Capitulo congregando, alii abfuerunt, alii renuerunt, omnes defecerunt, etiam illi qui audita Sanctitatis tuae Epistola, nobiscum decreverunt, id gratitudinis obedientiae et acceptationis testimonium hodie tandem esse dandum.

**33.** Fertur Priorem secreto Sanctitati tuae scripsisse : quod perfidiae genus esset Quidquid vero sit, novatorum nostrorum duci et catervae totus devinctus est, ne illius odium incurrat, et citius contemptum. Auctoritate quidem et pluralitate ducitur aetas ejus provecta, et seducitur indoles schismate perversa. Faxit Deus Optimus Maximus ut tandem Sanctitatis tuae mens agnoscat suo experimento quod addiscit alieno, scilicet novatores omnes esse Ecclesiae contemptores, Sanctae Sedi rebelles, omnis legis ac promissi violatores, atque dignissimos qui tuis obstantes perpetuo desideriis ac monitis resistentes, meritas poenas tandem luant nisi resipiscere, necnon parere, ut par est properent, et palam profiteantur absque falsitate [*sic*] et hypocrisis fuco. Ita mente catholica et corde Dominicano peroptat,

Sanctissime Pater,

humillimus et obsequentissimus servus, ac filius Frater Dominicus Laplace, sacrae facultatis Parisiensis doctor, Collegii Sanjacobei mo-

derator ac regens. Regi a concionibus ordinariis, ordinis FF. Praedicatorum.

Parisiis die 8a Januarii anno vero 1725.

*
* *

Reverendi admodum Patris Natalis Alexandri
Sacrae facultatis Parisiensis Doctoris incliti
Necnon Ordinis FF. Praedicatorum columnae

EPITAPHIUM.

Vixit Alexander : vivet post funera magnus
Moribus et scriptis; sunt ea magna Deo.
Non Asiae turmas, Barathri sed monstra subegit,
Doctrina invictus, relligioneque potens.
Quae sacri referunt scriptores, quaeve prophani,
Ille unus retulit dogmata, solus habet.
Tempus edax rerum, praeclara volumina nunquam
Quae perficit, edet; tempora vincet opus.
Pacis amans, rectique tenax, castusque, piusque
Fulserat ut juvenis, fervuit ipse senex.
Quam tenet Orsinus fidem, Natalis avitam
Professus, placida morte peremptus obit.
Hic jacet, hinc surget, cum corpore regna polorum
Rapturus, Domini, Dominicique pugil.

Cecinit lugens eximio patrono suo
Fr. Dominicus Laplace, Bayonensis Dominicanus.

## DOCUMENT IV.

[*Ibid. fol.*]

Beatissime Pater,

**1.** Optaveram vehementer, speraveramque confidentissime nonnihil responsi ac solatii recipere a Sanctitate vestra, ob eam quam nuperrime obtulit tuis pedibus manibusque Epistolam Pater Amable feideau, procurator generalis Carmelitarum, vir optimae indolis atque integerrimae fidei, qui suo tempore Parisiis Prioratus sui consummavit gloriose, fidem servavit invicte, apud suos, et etiamnum Romae coronam justitiae suo zelo repositam promeretur.

Verum, Sanctissime Pater, mea me fefellit opinio, quoniam forte fuit praesumptuosa : neque sua sublimitas meam dignata est humilitatem respicere.

**2.** Recepi, nec diffiteor, a praefato Carmelitarum Procuratore Generali Epistolam jucundissimam qua me facit certiorem, Beatissime Pater, ejus cura oblatam fuisse sanctitati vestrae Epistolam meam, quod intimo gaudio me replevit. Scripsit etiam aliunde mihi R. P. M. de Graveson, atque totus fuit ut se a Jansenistarum secta necnon

erroribus vindicaret. Sed meo aliorumque judicio ejus epistola potius ostentationem redolet, quam adferat consolationem, hisce praesertim temporibus, quae solatium desiderant, non triumphum, quandoquidem, Petri navicula, haeresis ac rebellionis apud nos fluctibus operta, pene mergatur, mergeretur, nisi Christus Vicarii sui imperio, commotos superbiae ventos, componere, necnon sedare properaret.

**3.** Interim, Sanctissime Pater, quaecumque scripsi tanquam certissima confirmo, atque pejora contigisse affirmabo, quanquam nihil pejus accidere potuisse ordini domi(ni)cano [*sic*] videatur, est enim novissimus error pejor priore.

**4.** Accessit ad conventum nostrum pater Ruault provinciae Parisiensis provincialis, errori devinctus, atque errantium capiti, praesuli scilicet Parisiensi obstrictus, qui concionandi praetextu ductus, sed Principi Jansenistarum eorumque fautori placere gestiens, non pacem mittere venit, sed gladium, ut majus nomen apud novatores sibi compararet. Quanquam mihi amicitia conjunctus, frustra rogavi eum in concilio nostro, ut pervicacer sanctae sedi, et ordini praedicatorio fratres aliquos ad meliorem frugem revocare, et Ecclesiae decisionibus subjicere curaret, ne in posterum, haereticis adhaerere videretur Regia haec Domus, scientiae, necnon fidei consecrata, et Ecc(l)esiae [*sic*] obedientissima, ita ut utriusque propugnaculum, merito in Gallia et in orbe christiano diceretur.

**5.** Renuit ipse pater Ruault pertinaciter, quod humillime postulabam, et Parisiensis Cardinalis hortatu, atque Rebellium numerosa multitudine commotus, statim pollicitus est quod nequaquam executioni mandavit, ne Rebellium odium incurreret, atque, careret licentia, qua egebat, ut Parisiis praedicaret. **6.** Interim, Sanctissime Pater, occurrit Pater Jainville Prior, asseruitque quinque pertinaces, una secum, sanctitati tuae scripsisse, atque Beatitudinem vestram [*sic*] eorum obscura submissione contentam fore. Sic enim agit vafre haereticorum cohors, ut pessimorum Israelitarum mores in utramque partem claudicaret. Ast Eliae imitator exclamavi : Usquequo in utramque partem claudicatis? Si Dominus est Deus, sequimini eum.

**7.** Verum, Sanctissime Pontifex, non siluit rebellium cohors, ut olim malorum Israelitarum caterva, sed vocem extulit, atque in injurias et in convicia prorumpens, quicquid in Ecclesiae Dei et Sanctae Sedis amatores effutire solet error, in me pacificum atque rogantem effutire non erubuit. Sustuli patientier, quicquid ipsi vehementer exprobrarunt, quasi superbius atque acerbius in eos agerem, qui apostolicis decisionibus obsistere pergebant neque defuit aliquis, qui exclamavit insulse, eos nolle se subjicere ne obedientiae illorum gloria mihi, pacem peroptanti, necnon obedientiam peroptanti tota concederetur. Quod equidem nunquam cogitaveram, sicut nec alii pauciores quibus sola Dei et Ecclesiae gloria cordi est, atque notissimum hocce Pauli oraculum : qui gloriatur in Domino glorietur.

**8.** Nullum exinde concilium indictum fuit, ne zelus eorum audaciam coerceret. Ergo Sanctissime Pater, Dominicana domus, errantibus atque pervicacibus commissa est, quod referre Sanctitati vestrae perhorresco. Idipsum tamen enarrare juvat licet inauditum, ut intelligas

quo furoris et erroris ascenderit pluralitas, pontifici extraneo devota, ut ejus favorem, qui tamen frivolus atque funestus est, nancisci mereatur, ordinis et Ecclesiae dispendio comparatus verum quid [*sic*] inimicus homo super Conventus nostri agrum non valebat seminare donec Pater familias zisania in fasciculos alligata in ignem projiciat, quod quidem brevi faciendum conjiciunt quicumque sanctae sedis gloriam, et Ecclesiae splendorem aemulantur, nisi hortamentis, exemplis, atque conatibus omnibus, pervicaces resipiscant.

**9.** Idipsum, Beatissime Pater, eveniret, ut opinor, si caput errantium vehementissime objurgaretur, ubi namque nihil efficit indulgentia, quisquam tentet severitas necessum est. Hoc sacrorum librorum lectione didici, immo etiam vestrorum clarissimorum, studio comparavi, praesertim vero illius cui *Synodicon* titulus infixus est, quem summa animi voluptate, quamvis egerrimus, perlegi, et lego iterum quotidie, tametsi aegritudine correptus gravissima, quae tamen non impediet quin ad Sanctitatem vestram hodie mittam momenta, quibus fideli cuique clarum fiet, Alexandrum nostrum, morti proximum, in sinu veritatis et Ecclesiae obiisse : porro haec probationes, forte displicebunt nonnullis qui ejus fidei obtrectare sese parabant; ast si hominibus placerem Servus Dei non essem. Interim, Sanctissime ac optime Pater, obtestor humillime ut fraterculo, Ecclesiae fidelissimo tantisper indulgeas, verissima ac ferme incredibilia narranti : atque proximum remedium tot malis ingruentibus, necnon minime tolerandis, rogat enixe,

Sanctitatis vestrae

humillimus et obsequentissimus servus ac filius, Frater Dominicus Laplace, sacrae facultatis doctor, Collegii Sanjacobaei Ordinis Fratrum Praedicatorum Regens ac Regi Christianissimo a Concionibus ordinariis.

Lutetiae Parisiorum Die 12 Martii, anni 1725.

***

*Momenta*

*quibus fideli cuique clarum fiet fr. Alexandrum, Ordinis FF. Praedicatorum, in fidei et Ecclesiae sinu obiisse.*

Probatur 1° *Ex libris ab Alexandro ultimo editis.*

1.° Nusquam Alexander circa Ecclesiae fidem aberravit, minus vero mortis proximus. Quod clarissime liquet ex Epistola dedicatoria Clementi Undecimo consecrata, in libro super Evangelia, ubi dissertis verbis pronuntiat : *Ejus*, (nimirum Summi Pontificis) *Constitutionibus ac decretis spiritalem Ecclesiae statum et animarum salutem spectantibus parere necesse est omnes, qui salvi per Christum esse volunt*, quod quidem nec revocavit unquam nec cogitavit retractare.

Probatur 2° *Patris Laplace agnita veracitate, probatissimaque fide.*

2.° Pater Laplace, ejus fidei, atque submissionis assertor, nullibi tanquam mendacii reus habitus est, sive quando illum recepit Ordo, sive cum Sorbona inter Doctores suos annumeravit, sive quando Re-

gium consilium inter quinquaginta, tum exteros, tum domesticos ad eamdem Praedicatoris regii dignitatem concurrentes eum elegit. Cur ergo in gloriam Alexandri mentiretur, qui semper verax habitus fuit?

Probatur 3° *Testimonio duorum Cardinalium quibus Alexandri obedientia et Sanctae Sedi submisso tunc eis a Patre Laplace nunciata innotuit.*

3.° Scripserat Cardinalibus de Rohan et de Bissi Pater Laplace, Alexandrum Apostolicis decisionibus gratissime obtemperare, ea ipsa die qua mentem suam submissionemque coram Priore clarissime declaravit. Vicerat (?) Alexander, neque ullus tunc de ejus fide circa Constitutionem *Unigenitus* dubitavit.

Probatur 4° *Novatorum in patrem Laplace commotione excitata.*

4.° Indignati sunt tunc temporis et quidem vehementer domestici novatores, confestimque concurrerunt ad Cardinalem Noallium quasi Pater Laplace gravissimum damnum contulisset.

Probatur 5° *Interdicto Patri Laplace misso, ea solummodo de causa quod Alexandrum in Sanctae Sedis obsequium advocasset.*

5.° Sequenti die Cardinalis iratur, ac molestissime ferens Alexandri confessionem, uti suis votis, ac conatibus repugnantem, Patrem Laplace pontificio percussit interdicto, licet nullius culpae reum, quia Natalem Alexandrum ad antiquam viam vocavit, induxitque ut Constitutionem acceptaret, ut constat aperte ex ejus interdicti contextu. Eum provocat Pater Laplace coram Summo Pontifice, ut aliam interdicti referat causam.

Probatur 6° *Franciscanorum veneratione et Alexandri sepulturae adstantium.*

6.° Adfuerunt Franciscani centum supra triginta ejus sepulturae, quod nequaquam egissent nisi fuisset eis compertissimum Natalem sese Constitutioni et Sanctae Sedi ultro subjecisse.

Probatur 7° *Testimoniis R. P. Vallet, Collegii moderatoris, qui modo Alexandri mentem, modo Prioris confessionem publicam vidit.*

7.° Pater Vallet, Collegii moderator, necnon Novitiorum Magister, cum Patre Laplace Patrem Alexandrum adivit, die sancto Dominico sacra audivitque clarissime Natalem, exclamantem atque confitentem, se nihil commune habere cum Novatoribus, Sanctae Sedi esse obsequentissimum, atque Summo Pontifici recens electo ita suam conformare vitam, ut quod Ursinus crederet ipse firmissime amplecteretur. Praefatus Pater Vallet audivit patrem Jainville, Conventus Sanjacobei priorem, affirmantem quod Pater Laplace praefatus eum ad Alexàndrum duxisse morti proximum atque rationis compotem cui multis validissimisque momentis, suasit ut Constitutionem *Unigenitus* reciperet, quamquam illius submissionis se non recordari affirmaverit pater Jainville, nec audivisse.

Probatur 8° *Ex honorifica fidelium multitudine, qui Alexandrum uti sanctum, sepulchro condiendum sunt affatim venerati.*

8.° Uti fidelis sepultus est Alexander, immo pompa funebri, quam magnifica decoratus, quam nec Cardinalis nec ejus asseclae sua praesentia honestarunt.

Probatur 9° *Assertione Alexandri in fide Benedicti XIII morientis qui eaque ratione ab omnibus uti Sanctus habitus est.*

9.° Quid dubii esse potest fidelibus, Alexandrum qui sanctissime vixerat, sanctissime mortuum fuisse? Porro neque sancte neque catholice obiisset, nisi juxta fidem sanctam Catolicam [*sic*] atque Apostolicam, ejusque scripta ac principia efflasset animam tot tantisque virtutibus exornatam.

Probatur 10° *Epistola ad patrem Laplace Parisios directa.*

10.° Adest Epistola patris Alexdri [*sic*] ad fratrem Laplace scripta, cum Rothomagi Librum supra Paulum praelo mandaret, qua manifestum est praefatum patrem Laplace, Alexandro esse charissimum, vicissimque Alexandrum Patri Laplace amicitia devinctissimum, quipe [*sic*] cui juvante helvetio medico celeberrimo, invitis plerisque vitam decem annis Alexandro prorogavit. Profecto ejus ambiasse salutem credibile est qui tantopere laboravit ut benefactori et patrono suo conferret vitam.

Probatur *ultimo affectatione Jansenistarum qui de morte Alexandri nihil ausi sunt affirmare, neque parentis caeci nati affirmare audebant Christi miraculum ne a synagoga expellerentur.*

11.° Id negare duntaxat contendunt, hostes veritatis, Relligionis, ac famae Alexandri, ne sua ipsorum vel doctrina vel sententiae Alexandri exemplo et acceptatione damnetur. Fatebuntur e contra omnes ultro, qui Alexandri vitam atque mortem sanctissimam, perspectam habuerunt, imprimis Pater Laplace Sacrae facultatis doctor, Collegii Sanjacobei regens, Regis Christianissimi concionator atque R. P. Natalis Alexandri amicissimus, qui omni sacramento paratus est (con)firmare quod hac in re contestatur, quia Deus testis est.

Fr. Dominicus Laplace, qui supra.

Articulum 7 et 8 affirmo eisque subscribo, et ita esse atestor [*sic*], fr. Ant. Vallet moderator et magister Noviciorum.

*
* *

Objectiones

Objicitur 1° *Alexandrum una cum aliis provocasse ad Generale Concilium.*

*Respondeo.* Apellationem eam ab Alexandro nullatenus esse factam, postquam novit consensum Ecclesiae Constitutioni *Unigenitus* accesisse [*sic*].

Objicies 2° *Non adfuit notarius publicus qui eius obedientiam obsignaret.*

*Respondeo.* Nec adfuisse, nec adesse potuisse, quia Regis declaratione cautum, ac prohibitum erat quidquam scribere quod ad Constitutionem *Unigenitus* spectaret.

Objicies 3° *Cur Alexander suam scriptis sententiam non testatus est.*

*Respondeo.* Quia paralyticus erat, atque caecus, aliunde vero fides ejus satis nota erat et comperta.

Objicies 4° *Prior Conventus, Alexandrum Constitutionem accessisse negavit.*

*Respondeo.* Non negasse, sed non ausum fuisse confiteri, ne pontifici displiceret.

Objicies 5° *Alii Alexandri fratres ac comites negant ejus Sanctae Sedi obsequium.*

*Respondeo.* Pauci negant, aliqui affirmant, nimirum testes. Nonulli [*sic*] contendunt fratres id evenisse tum quia rebelles facti sunt, tum ut fratri Laplace eam auferant gloriam, quasi vero, qui senem curavit morti proximum, neglexisset inferno vicinum.

Objicies ultimo. *Jesuitas et molinistas Alexandri submissionem negare unanimi voce.*

*Respondeo* Jesuitas eam denegare, quia Alexandri famae et gloriae invidebant, Jansenistae vero ne tantus auctor eis contrarius et ablatus esse videatur.

---

# NOTE

## *L'attestation du nombre septénaire des Sacrements chez Grégoire de Bergame*

En dehors de l'attestation d'Otton de Bamberg dont il sera question ailleurs, les deux affirmations les plus anciennes, connues jusqu'ici, du nombre septénaire des sacrements sont celle des *Sententiae Divinitatis*[1] qu'on peut placer vers 1147-1148, et celle de Grégoire[2], moine de Vallombreuse, mort évêque de Bergame en 1146[3].

A laquelle de ces deux attestations faut-il donner la priorité?

La fin du prologue du *De Veritate Corporis Christi* nous permet de fixer la date de l'œuvre. Grégoire y soumet son travail à l'approbation d'un évêque « *Ombertus* »[4] en des termes

---

1. Le texte des *Sententiae Divinitatis* a été publié par Geyer : *Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VIII, 2-3). Pour la date, voir J. DE GHELLINCK : *A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au XIIe siècle* (*Recherches de science religieuse*, t. I, 1910, p. 493; surtout p. 494, note 1).

2. Voici comment s'exprime Grégoire dans son traité polémique *De veritate corporis Christi:* « Verum, ne quis existimet tot esse sacramenta Ecclesiae quot sunt quibus congruit sacramenti vocabulum, scire debemus ea solum esse Ecclesiae sacramenta a Servatore nostro instituta, quae in medicinam nobis tributa fuere, et haec numero adimplentur septenario ». Cfr. *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. II, 1878, p. 800. — Le traité fut édité par Uccelli : *Scritti inediti del B. Gregorio Barbarigo, cardinale e vescovo di Bergamo poi di Padova, a cui si aggiunge il trattato de corpore Christi di Gregorio di Bergamo, primo di questo nomine...* Parma, 1877. C'est probablement la publication en un même volume des écrits des deux évêques de Bergame, qui amena M. Vernet à donner à notre Grégoire le nom de Barbarigo (*Dictionnaire de Théologie catholique*, t. II, col. 737, en bas). — Le P. Hurter a reproduit l'édition de Uccelli, en y ajoutant quelques courtes notes et corrections (*SS. Patrum Opuscula selecta*, t. XXXIX, p. 1. Innsbruck, 1879).

3. Grégoire, avant son épiscopat, fut moine de l'abbaye d'Astino, près de Bergame. (MABILLON, *Annales Benedictini Ordinis*, t. IV, préface; t. VI, 47, 75, p. 237, ad ann. 1134). Il n'en fut pourtant pas abbé.

4. Le « *Praesul Ombertus* », comme l'affirme Mabillon, *l. c.*, ne peut être que Humbert de Crémone (1118-1162). L'hypothèse d'un Humbert de Milan, vers laquelle penche Uccelli (*op. cit.*, p. 664) à la suite de quelques autres auteurs, doit être écartée, vu que cet évêque ne monta sur le siège épiscopal qu'en 1146, année de la mort de Grégoire. Cfr. GAMS, *Series episcoporum*, pp. 778 et 796.

qui ne laissent pas soupçonner chez l'auteur la dignité épiscopale et par contre, soulignent la supériorité hiérarchique du destinataire[1]. Or, Grégoire devint évêque de Bergame au plus tard en 1134. C'est donc avant cette date qu'il aurait écrit son traité.

Malheureusement, la question de l'authenticité du passage attestant le septénaire ne se résout pas aussi affirmativement que le problème chronologique. Le seul manuscrit qui nous reste, est une copie[2] faite en 1686 pour Mabillon, par le P. Aurelio Casari, de la Congrégation de Vallombreuse, d'après un original retrouvé en 1674 par le P. Alamanno Borghi, visiteur de la Congrégation[3]. Déposé à l' « archivio Ripulense » dans l'abbaye de ce nom, l'original est perdu depuis la ruine de l'abbaye à la fin du XVIIIe siècle[4]. Il n'est pas possible de déterminer l'âge de ce manuscrit; tout au plus, peut-on dire qu'il était perdu dès avant 1640; car le traité de Grégoire figure au nombre des écrits dont le P. Diego de Franchi déplore la perte dans sa préface de la vie de saint Jean Gualbert[5].

---

1. Verum haec omnia, quae huius serie continentur libelli, vestri arbitrii, venerande Christi praesul Omberte, vel probanda vel improbanda, committo examini, iam decenter expertus fidem atque industriam pontificalis animi vestri. Éd. Hurter, p. 3.

2. Elle est conservée dans le Ms. lat. 17 187, II, de la Bibliothèque Nationale. Le P. de Ghellinck a bien voulu me communiquer la description du manuscrit. Le traité de Grégoire y occupe les pages 297 R - 357 V; une pagination spéciale qui tient compte des versos et des rectos commence au fol. 296 V et finit au folio 322 (52 pages), en même temps que se termine le ch. 19. Ces dix-neuf premiers chapitres portent beaucoup d'additions interlinéaires qui rétablissent les abréviations de Casari. Au folio 336 R, où se trouve la signature de Casari, commence une nouvelle transcription, qui comprend les ch. 15 - fin, sans aucune abréviation, et se termine au fol. 357 V. Cette seconde copie et les corrections interlinéaires de la copie de Casari sont de la main de Martène; les restitutions des abréviations dans les deux copies ne sont pas toujours d'accord; p. ex. ch. 18, *sacramentum*, f. 320, et *sacramentaliter*, f. 342, etc. Le même manuscrit contient le traité « *de Institutione noviciorum* », avec le prologue transcrit par Martène à l'abbaye de la Merci-Dieu. Cfr. DE GHELLINCK : *La Table des matières des œuvres de Hugues de Saint-Victor* (*Recherches de science religieuse*, t. I, 1910, p. 288).

3. Préface de l'édition d'Uccelli. *Op. cit.*, p. 648.

4. « L'archivio Ripulense » était un des plus riches dépôts d'archives concernant la Congrégation de Vallombreuse. Une partie des manuscrits de cette abbaye a été attribuée aux bibliothèques publiques de Florence. Malgré ses recherches, Uccelli n'a pu retrouver la trace du manuscrit en question.

5. *Historia del Patriarcha S. Giovanni Gualberto, primo abbate et institutore del Monastico Ordine di Vallombrosa*, scritta dad DIEGO de FRANCHI, abbate di Ripoli, Fiorenza, 1640... dans la préface : « Interroghero il mio religioso lettore,... dove sia il volume di Gregorio Vescovo Bergomense sopra la verita del corpo di Christo nella Eucharistia. »

La copie du P. Casari, conservée à la Bibliothèque Nationale de Paris ne fournit aucune solution. Sans doute, l'emploi du mot *servator*[1] fait songer à une époque postérieure à la Renaissance; mais, faut-il l'attribuer au copiste ou à l'original?[2] Les abréviations paléographiques de Casari, italiennes avant tout, ne sont pas un indice plus révélateur, car nous ignorons l'auteur responsable : est-ce le copiste? Est-ce le modèle?

Interrogeons donc le texte lui-même. Le septénaire est affirmé au chapitre XIII. Après avoir, dans les chapitres précédents, réfuté les objections que les Bérengariens empruntaient soit à l'Écriture et aux Pères, soit aux termes de *species*, *figura*, *mysterium*, appliqués à l'Eucharistie, Grégoire s'attaque dans le chapitre XIII aux difficultés tirées du mot *sacramentum*. La position des Bérengariens les amène logiquement, dit-il, à nier la réalité du baptême et de l'Incarnation, auxquels les Pères appliquent aussi le nom de *sacramentum*.

Nous transcrivons tout le passage qui contient la remarque restrictive sur le sens de ce mot :

« Namque ut bene consequitur, somnium merum fuisset incarnatio illa dominica, quippe cum et haec tum mysterium tum sacramentum dici comprobatum sit. Verum ne quis occasione dictorum existimet tot esse sacramenta Ecclesiae, quot sunt quibus congruit sacramenti vocabulum, scire debemus ea tantum esse Ecclesiae sacramenta a Servatore nostro instituta, quae in medicinam nobis tributa fuere, et haec numero adimplentur septenario. Virgineus autem partus nullam nobis attulit medicinam, sed medicum ipsum largitus est. Sed redeamus unde digressi fuimus. Ad haec respondebunt, scio, partum ipsum Virginis Deiparae dici sacramentum, non quia proprie sit sacramentum, sed quoniam res sensibus nostris abstrusa atque intellectu multo difficillima, cum dicat Isaias : « generationem eius quis enarrabit? » Ideo nonnunquam reperiri cum vocabulo sacramenti »[3].

1. La forme *Servator* se retrouve encore à un autre endroit, au ch. XII, où l'auteur reprend à peu près textuellement un témoignage de S. Jérôme qu'il vient de citer (*op. cit.*, édit. HURTER, p. 52).

2. Pourtant, la science et l'expérience du P. Casari, qui a fait beaucoup de recherches sur l'histoire de Vallombreuse, et le soin qu'il mettait à la transcription des manuscrits, rendent probable l'attribution de la forme *Servator* à l'original plutôt qu'à la copie. On peut lire aux pp. 314 et 317 des *Acta Sanctorum iulii*, t. III, l'estime dans laquelle le tenaient des maîtres comme Papebroch et Cuperus.

3. Quelque étrange qu'elle puisse paraître, l'insertion de cette remarque restrictive, au milieu de la discussion qu'elle interrompt, peut s'expliquer par la méthode de composition de Grégoire. Aux ch. VI et XVII, on trouve d'autres exemples de cette manière.

La construction de la phrase montre que l'auteur veut prévenir l'assimilation de l'Incarnation, dont il vient de parler, aux sacrements de l'Église. Ce n'est point, en effet, le fait de l'institution par le Christ qu'il met en relief, (il l'exprime par une proposition participiale), mais bien le but de l'institution : « *in medicinam* ». C'est le défaut de ce caractère qui exclut l'Incarnation de la série des sacrements. D'autre part, l'examen du passage qui suit la reprise de la discussion *(Ad haec respondebunt...)* fait constater que la crainte d'une confusion était illusoire, ou que celle-ci se trouvait écartée par la réponse même des adversaires, qui se chargent de dissiper l'équivoque possible. L'argumentation de Grégoire, qui s'efforce de prouver que leur analyse du mot *sacramentum* les accule à la négation de la réalité de l'Incarnation, tombe à faux, disent-ils, vu que ce terme est appliqué à l'Incarnation dans un sens différent : celui de chose mystérieuse, qui dépasse l'intelligence humaine. Il n'y avait donc de ce chef aucune équivoque à redouter, ou tout au moins n'était-il pas besoin de la prévenir par cette digression.

Inutile de ce côté, cette précaution est en outre inefficace, si elle prétend écarter de la liste des sacrements de l'Église les nombreux sacramentaux qui figuraient dans les nomenclatures de l'époque[1]. Seule une énumération détaillée qui nommât chacun des sept sacrements pouvait atteindre ce but. Suffisante à une époque où les formules étaient déjà précises, et où par conséquent le nombre sept évoquait des rites bien déterminés, la simple attestation du septénaire était pour les contemporains de Grégoire un critère inefficace.

Il y a plus ; Grégoire semble avoir oublié le nombre septénaire quand, parlant des autres sacrements de l'Église dans le même ch. XIII, il ne cite que le baptême et la confirmation[2]. Pourquoi ne pas parler de l'Extrême-Onction, par exemple, qui

---

1. Qu'il suffise de rappeler les listes de S. Pierre Damien, de S. Bernard, de Hugues de Saint-Victor, d'Anselme de Havelberg, d'Alger de Cluny, etc. (Cfr. HAHN, *Die Lehre von den Sakramenten*, p. 102-104 ; ou SCHANZ, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten*, p. 197-198), ou l'emploi du mot dans les Conciles de Latran de 1139 (can. 2 ; MANSI, t. XXI, 526 C) et de 1179 (can. 7 et 8 ; MANSI, t. XXII, 224 E).

2. At forte obicies, dicens : non ita debere accipi quod dicitur sacramentum baptismatis, vel etiam chrismatis, sicut hoc quod dicitur sacramentum dominici corporis et sanguinis. Operae pretium videtur ita quidem sacramentorum rationes brevitate qua possumus nunc per digressionem explicare, ut quantum Eucharistiae sacramentum ceteris Ecclesiae sacramentis conveniat lucidius queamus inspicere. Éd. HURTER, p. 57.

se prêtait elle aussi, à une comparaison suggestive? Et même au chapitre XIV, Grégoire contredit son affirmation du nombre septénaire. Nous y trouvons une nomenclature sacramentaire qui comprend tout d'abord les trois sacrements de l'initiation chrétienne mentionnés déjà par les listes patristiques; puis quelques autres qui, dit-il, semblent plus anciens: l'ordination sacerdotale et le mariage légitime; enfin, ce qui fait renaître l'équivoque, l'Écriture Sainte et le serment[1]. Pas un mot qui rappelle sa préoccupation de distinguer des sacramentaux, les sacrements de l'Église; pas un mot non plus de la Pénitence ni de l'Extrême-Onction.

La contradiction s'accentue encore au sujet de l'institution des sacrements par le Christ. Après avoir dit plus haut : « *Sacramenta Ecclesiae a Servatore nostro Jesu instituta* », Grégoire attribue l'institution de la confirmation aux apôtres : « *Quorum trium primum et ultimum* (c'est-à-dire le Baptême et l'Eucharistie) *ex ipsius Redemptoris institutione percepimus, ex apostolica vero traditione illud quod medium posuimus* (c'est-à-dire la Confirmation) ». Au ch. XVII, il n'est pas moins catégorique[2].

*
* *

De l'ensemble de ces remarques, il est impossible, pensons-nous, de conclure à autre chose qu'à l'interpolation du texte attestant le septénaire. Inutile pour écarter de la liste des sacrement de l'Église l'Incarnation, qu'on en distinguait avec netteté, la digression du ch. XIII, vu les listes sacramentaires de l'époque, n'est pas de nature à empêcher la confusion des sacrements et de certains sacramentaux. De plus, les chapitres qui suivent le ch. XIII, montrent que Grégoire n'a pu être l'auteur d'une remarque que dès la page suivante il contredit formelle-

1. Tria siquidem in Ecclesia gerimus sacramenta quae sacramentis aliis non immerito putantur digniora, scilicet baptismus, chrisma, corpus et sanguis Domini, quorum trium primum et ultimum ex ipsius Redemptoris institutione percepimus, ex apostolica vero traditione illud quod medium posuimus. Sunt praeterea quaedam alia, quae videntur velut antiquiora sacramenta, videlicet sacerdotalis ordinatio, legitimum coniugium; sacramenta quandoque dicuntur scripturarum et iusiurandi sacramentum. Éd. HURTER, p. 58.

2. Ceterum chrisma... unum de sacris Ecclesiae sacramentis existere paulo ante ostendimus, quo nos quoque, qui iam per Christum genus regium ac sacerdotale esse meruimus, *ex ecclesiastica institutione* solemniter uti videmur. Éd. HURTER, p. 67.

ment, aussi bien quand il énumère avec plus d'emphase les principaux sacrements, que lorsqu'il parle de leur institution.

Des deux attestations du nombre septénaire dont nous parlions au début de cette note, celle des *Sententiae Divinitatis* n'est donc pas seulement la plus ancienne; elle est la seule recevable.

Louvain. Alex. Debil, S. J.

---

# Bulletin de Philosophie

## III. — Ouvrages Généraux.

On peut se convaincre des progrès réalisés dans l'enseignement de la Philosophie, depuis quelques années, par la supériorité incontestable que présentent les *Manuels* récemment édités ou réédités sur les ouvrages qui se trouvaient, il y a vingt ou trente ans, aux mains des étudiants de nos collèges et de nos séminaires.

J'ai plaisir à signaler la quatrième édition du *Traité de Philosophie* de M. G. Sortais[1]. L'auteur, on le sait, n'a pas écrit un manuel de philosophie scolastique à l'usage des étudiants qui se destinent aux études théologiques; il écrit « pour répondre aux exigences du programme officiel ». On aurait donc mauvaise grâce à lui faire un grief d'avoir traité sommairement certains problèmes scolastiques importants et d'avoir passé très rapidement sur la Métaphysique générale. Il insiste surtout sur la Psychologie, la Logique appliquée, la Morale; et ici les questions sont traitées avec ampleur, clarté, précision. L'exécution matérielle et typographique de l'ouvrage est de tous points excellente (divisions, paragraphes numérotés, riche documentation). Évidemment, M. S. a mis à profit l'expérience acquise au cours de ses longues années d'enseignement. Il a sacrifié les développements oratoires pour donner aux idées tout leur relief, multipliant les définitions et les divisions, apportant toujours l'exemple concret pour rendre accessibles et assimilables par les intelligences moyennes les théories abstraites. Mais ce dont je louerai sans réserves M. Sortais, c'est d'avoir eu l'heureuse idée de placer, à la fin de son *Traité,* dans cette 4e édition, de riches et précieux appendices qui donnent à son livre une valeur d'utilité que les professeurs sauront apprécier. — Dans un premier appendice, intitulé *Complément bibliographique,* l'auteur indique, classés par rapport à chaque division de la Philosophie, les principaux ouvrages parus depuis la première édition du manuel, en 1900. Ces 50 pages de bibliographie mentionnent à peu près toute la littérature philosophique des dix dernières années. Les professeurs aimeront à avoir sous les yeux ce précieux mémento qui leur épargnera bien des pertes de temps. — Le deuxième appendice trouvera aussi très bon accueil; il contient une *liste de sujets de Dissertations* proposés aux examens dans les diverses facultés, et se rapportant aux divers traités de la philosophie (70 pages). — Enfin, après un *Index des auteurs cités* au cours des

1. Gaston Sortais. *Traité de Philosophie.* Paris, P. Lethielleux, 1911; 2 vol. in-12, XXXI-972 et XVI-948 p.

deux volumes, M. S. publie une *Table analytique* et un *Vocabulaire philosophique*. Ce dernier appendice est de beaucoup le plus important; il couvre à lui seul 355 pages, qui ne seront pas les moins consultées. Le *Vocabulaire philosophique*, qui a trait uniquement aux questions qui n'ont pu être abordées dans l'ouvrage lui-même, est riche de notions et d'aperçus toujours précis et clairs. Aucun manuel français, à notre connaissance, ne s'était jusqu'ici présenté avec des qualités aussi sérieuses de pédagogie.

Je ne dis rien de l'*Histoire de la Philosophie* qui doit compléter le *Traité* de M. Sortais et qui formera, à elle seule, deux volumes; le premier volume vient de paraître et embrasse l'*Histoire de la philosophie ancienne*. Il en sera rendu compte ailleurs.

C'est aux séminaristes surtout que s'adressent les *Elementa Philosophiae scholasticae* du Dr Seb. Reinstadler [1]. La sixième édition ne présente pas de notables changements avec la précédente, dont il a été parlé ici même [2]. Quelques additions pourtant ont été faites en Critériologie, en ce qui concerne le criticisme, le néo-criticisme, le relativisme et le pragmatisme. Les citations empruntées à Kant sont données en allemand et en français (trad. de Barni). A noter aussi, dans l'Anthropologie, une réfutation plus développée du transformisme de Haeckel; enfin, un remaniement des preuves de l'existence de Dieu et de la question du fondement des possibles. Le succès de ce manuel atteste les services qu'il rend aux étudiants séminaristes. La synthèse thomiste disparaît peut-être un peu dans le morcellement de l'exposé, mais c'est au professeur de la faire revivre et de la dégager, dans les commentaires et les explications que le manuel suppose et exige.

Le R. P. J. Gredt, O. S. B., nous donnait, il y a deux ans, le premier volume de ses *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae*, qui comprenait la *Logique* et la *Philosophie naturelle*. Le second volume, qui vient de paraître, nous apporte la *Métaphysique* et l'*Éthique* [3]. Il mérite les mêmes éloges pour la clarté et la vigueur de l'exposé, pour la richesse de l'information et la disposition typographique. L'auteur puise aux vraies sources de la philosophie traditionnelle, en utilisant plus et mieux qu'on ne le fait trop souvent, Aristote, saint Thomas et les grands commentateurs comme Cajétan et Jean de S. Thomas. A la différence de tant de manuels, qui n'ont de thomiste que l'intention (ad mentem S. Thomae), le P. Gredt connaît les Maîtres et les a lus. A la fin de chaque chapitre, il cite les textes principaux en toutes lettres et ne se contente pas de donner des références que les étudiants ont rarement le loisir de vérifier. —

1. S. Reinstadler. *Elementa Philosophiae scholasticae*. Fribourg i/B., Herder, 1911; 2 vol. in-12, XXVII-499 et XIX-496 p. Sixième édition.

2. IV (1900), p. 344.

3. P. Jos. Gredt, O. S. B. *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae*. T. II. *Metaphysica. Ethica*. Fribourg i/B., Herder, 1912; 1 vol. in 8°, XIX-447 p.

Il partage en deux parties la Métaphysique générale : I° *De ente in se considerato* (être, transcendentaux, principe de contradiction, puissance et acte) ; II° *De ente considerato prout est in intellectu humano, seu de veritate logica humana* (problème épistémologique). Il ne me semble pas que l'auteur se soit assez préoccupé de justifier cette division et de montrer comment le problème épistémologique doit rentrer dans la Métaphysique générale et à la place même qu'il lui assigne. — Deux parties aussi dans la Métaphysique spéciale : I° *De ente immateriali creato* (essence et existence, division de l'être en dix prédicaments, les causes) ; II° *De ente immateriali increato seu de Deo* (existence, essence, attributs de Dieu). Ici encore, le P. Gredt rompt avec l'organisation traditionnelle, en plaçant dans la Métaphysique spéciale un traité qui rentre plutôt dans la Métaphysique générale. Une dissertation spéciale eût été nécessaire pour justifier le plan adopté par l'auteur. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage est de réelle valeur et digne de tout éloge pour la sûreté de la doctrine et la méthode de l'exposition.

Le R. P. Lottini, O. P., vient de publier une troisième édition de son *Compendium Philosophiae scholasticae ad mentem S. Thomae Aquinatis,* qui comprendra trois volumes. Le premier, seul paru, contient la Logique et l'Ontologie [1]. L'auteur est un bon scolastique assurément, et il connaît les sources ; l'exposé est clair et ne manque pas de vigueur. Peut-être s'inspire-t-il un peu trop exclusivement des manuels de Goudin, Zigliara, Lepidi, Hugon, etc., qu'il ne fait guère que répéter le plus souvent. On souhaiterait aussi que l'auteur, s'affranchissant de la compilation, rajeunît un peu les questions et prît contact avec les problèmes posés par les modernes. Les solutions du docteur angélique n'ont rien perdu de leur force et peuvent être utilement confrontées avec les théories en vogue. Il est vrai que le P. Lottini s'adresse aux étudiants qui se destinent à la théologie spéculative ; à ceux-là il faut avant tout un exposé précis et sûr de la doctrine philosophique de saint Thomas. Ils le trouveront dans le *Compendium* du R. P.

C'est encore à une réédition que nous avons à faire avec la *Theologia naturalis. in usum scholarum,* du R. P. Boedder, S. J. [2]. Cet ouvrage fait partie du *Cursus Philosophicus* publié par les Pères de la Compagnie de Jésus de Valkenburg. On y retrouve les doctrines de Suarez sur la science moyenne et le concours divin. L'auteur a cru devoir mettre en appendice une discussion sur le texte bien connu des Questions disputées (*De Potentia,* Q. III, a. 7), dont il tire une preuve en faveur des théories molinistes. Ses explications sont

1. Fr. J. Lottini. O. P. *Compendium Philosophiae scholasticae ad mentem S. Thomae Aquinatis.* T. I. *Logica et Ontologia.* Ratisbonne et Rome, Pustet, 1911 ; 1 vol. in-12, 605 p.

2. Bernard Boedder, S. J. *Theologia naturalis sive Philosophia de Deo in usum scholarum.* Fribourg i/B., Herder, 1911 ; 1 vol. in-8°, XIV-415 p. Troisième édition.

loin d'être définitives; en renvoyant à l'ouvrage du R. P. Dummermuth, O. P., qu'on peut lui reprocher de n'avoir pas étudié d'assez près, le R. P. Boedder signale, je le crois bien, l'arme redoutable et mortelle aux doctrines qui lui sont chères. Les textes accumulés par le R. P. Dummermuth font une autre impression que les explications du manuel du P. B. Ceci dit, j'ajoute que le traité du R. P. présente de réelles qualités d'exposition, encore que le latin n'en soit pas toujours très clair. Peut-être aussi pourrait-on émettre quelques observations sur les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, auxquelles l'auteur ne semble pas avoir donné toute la vigueur désirable; mais nous ne pouvons songer ici à une discussion de détail sur les diverses thèses de l'ouvrage.

Le R. P. V. Cathrein, S. J., est avantageusement connu par ses études de philosophie morale et sociale. La huitième édition de sa *Philosophia moralis in usum scholarum* atteste le succès de ce manuel, qui a rendu déjà et rendra encore de réels services [1]. L'auteur a introduit, dans cette nouvelle édition, un paragraphe nécessairement très succinct sur l'histoire de la philosophie morale (pp. 6-22). Quelques additions importantes ont été faites également dans la morale sociale, où l'auteur a donné quelques notions désirées d'économie politique et sociale (p. 455 et suiv.). La morale sociale couvre à elle seule 173 pages du volume. C'en est incontestablement la partie la plus neuve et la meilleure. L'ouvrage fait partie, comme le précédent, du *Cursus philosophicus* des Pères Jésuites de Valkenburg.

Dans le même *Cursus Philosophicus,* le R. P. C. Frick, S. J., vient de donner la quatrième édition de son *Ontologia*[2]. Quelques additions ont été apportées à l'édition précédente, en particulier dans la question du fondement des possibles et du principe de causalité. L'auteur, fidèle aux doctrines de la Compagnie, refuse la thèse de la distinction réelle de l'essence et de l'existence et s'abrite sous le manteau de saint Thomas.

C'est à la morale spéciale qu'est consacré le livre de M. J. de Bie, professeur au Séminaire de Malines [3]. Il comprend trois parties : I. *Jus naturae individuale.* II. *Jus sociale privatum.* III. *Jus sociale publicum.* La disposition typographique est claire, les questions et les thèses se dégagent nettement avec leurs notions, leurs preuves, leurs corollaires, qualités précieuses pour un manuel. Une documentation assez abondante et généralement bien choisie accompagne

1. V. Cathrein, S. J. *Philosophia moralis in usum scholarum.* Fribourg i/B., Herder, 1911; 1 vol. in-8°, XVIII-520 p. Huitième édition.

2. C. Frick, S. J. *Ontologia sive Metaphysica generalis.* Fribourg i/B., Herder, 1911; 1 vol. in-8°, X-236 p. Quatrième édition.

3. J. de Bie. *Philosophia moralis ad mentem S. Thomae Aquinatis.* Pars altera : *Philosophia moralis specialis.* Louvain, Ceuterick, 1910; 1 vol. in-8°, 292 p.

l'exposé. La doctrine est franchement thomiste, présentée avec concision dans une langue très accessible. Une table alphabétique et analytique eût été heureusement placée à la fin du volume, pour faciliter les recherches aux étudiants qui sont appelés à se servir de cet excellent manuel.

Le Saulchoir, Kain. M. BARGE, O. P.

# IV. — PSYCHOLOGIE

## I. — PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE.

La psychologie religieuse se constituera-t-elle sur le type, d'après les méthodes et conformément aux postulats généraux des sciences positives? Tel est le problème méthodologique fondamental auquel entreprend de répondre M. Joseph Maréchal, dans un très remarquable article des *Recherches de science religieuse*[1].

Avant d'examiner s'il est possible de traiter la psychologie religieuse comme une science positive, il importe d'apprécier la valeur de celle-ci, comme prise de connaissance du réel.

Voici les principales conclusions de l'auteur :

S'enfermer dans l'ordre phénoménal entraîne corrélativement la renonciation à porter un jugement quelconque sur l'intégralité du fait objectif. La méthode scientifique est ainsi, par elle-même, insuffisante : elle appelle, pour rejoindre la réalité, le complément d'une métaphysique. D'ailleurs, les faits d'expérience « sont partiellement construits, inchoativement réalisés, souvent altérés, qualitativement et quantitativement corrigés. » « Le fait entre dans la science, gros de son interprétation. »

Cette part d'interprétation anticipée est plus importante encore en psychologie : celle-ci ne se prête que très difficilement et toujours incomplètement à l'expérimentation. Et puis, ici plus qu'ailleurs, — « la psychologie, touchant de plus près que d'autres sciences à certains intérêts intimes qui ne nous laissent guère impartiaux, » — les phénomènes psychologiques sont exposés à être conjugués, classés dans une attitude d'ensemble et captés par les systématisations préconçues des différents psychologues qui les étudient.

A leur tour, les lois d'induction ont leur dose d'arbitraire. Les rapports des phénomènes psychologiques étant si complexes, « le danger existe de s'abuser sur la portée de certaines coïncidences et de généraliser à tort des juxtapositions fortuites ». D'ailleurs, le déterminisme des lois empiriques, postulat de la science empirique, est loin d'être strictement applicable en psychologie. D'abord, il faut distinguer le déterminisme *expérimental* ou invariabilité des connexions de phénomènes, du déterminisme *ontologique*, proprement

1. Joseph MARÉCHAL. *Science empirique et psychologie religieuse. Notes critiques.* (*Recherches de science religieuse*, 1912, pp. 1-61.)

causal. Distinction déjà exigée dans la connaissance empirique de toute assemblée de faits, mais qui l'est plus encore en psychologie, où la synthèse si complexe de ces faits ne s'opère point « par résultance des réactions mutuelles de phénomènes élémentaires, mais sous une influence formelle qui domine et oriente les phénomènes, loin d'être une simple propriété d'addition. » Dès lors, que peut signifier ici le déterminisme absolu des phénomènes? « A mesure que l'organisation mentale se perfectionne, chaque élément y subit davantage, dans son apparition même, dans sa situation et son développement, l'effet d'une influence d'ensemble qui lui est hétérogène, et, dans cette mesure aussi, il échappe au déterminisme étroit qui le lierait, sans cela, immuablement à ses voisins. » Si l'on a reconnu, en ces derniers temps, la valeur relative, plutôt symbolique qu'ontologique des *théories* scientifiques sur la constitution et les réactions fondamentales de la matière, cette relativité doit encore être accentuée dans le domaine de la vie organique, où règne une « finalité interne » proprement dite; *a fortiori* enfin dans le domaine psychologique. Les phénomènes de conscience, objets d'observation interne, présentent, à l'analyse, un élément matériel : les phénomènes de la sensibilité, et un élément formel : la synthèse intellectuelle de ceux-ci. Dès lors, « peut-on dire que les phénomènes sensibles soient soumis, comme les autres, au déterminisme empirique et reliés entre eux par de véritables lois expérimentales, de sorte que leur prétendue synthèse intellectuelle se réduise bonnement à leur coordination résultante »? L'admettre, serait reconnaître un associationnisme passif, fondé sur la pure causalité physique; ce serait, par le fait même, négliger, en dépit de l'expérience interne, l'activité ordonnatrice de l'esprit et l'efficacité de la volition.

Certes, en instituant cette critique de la science empirique, l'auteur ne veut point contester la légitimité de l'application judicieuse de la méthode empirique et du postulat déterministe à la coordination de l'aspect relatif du réel; mais il veut ruiner les prétentions d'une science empirique qui voudrait être une *Weltanschauung* et consacrerait une méthode s'étendant à l'explication totale du réel.

Ces préliminaires sur la valeur restreinte de la méthode empirique en psychologie étant posés, M. Maréchal se demande à quelles conditions plus délicates encore cette méthode pourra être employée en psychologie religieuse.

Les phénomènes religieux sont circonstanciés de particularités qui les rendent difficilement assimilables aux théories de la psychologie empirique ordinaire. D'abord, ces phénomènes, à les voir de prime abord, présentent des caractères exceptionnels, anormaux, qui les rapprochent des faits psychologiques. Or, par un autre endroit, « ils nous apparaissent coordonnés sous des points de vue qui n'ont rien du délire, se prolongent d'ailleurs, avec beaucoup de suite, en pratiques ou en entreprises de haute valeur morale » et se concilient au plus parfait équilibre mental et au sens pratique le plus affiné. Voilà donc des faits qui n'entrent pas d'emblée dans des cadres scientifiques préformés. Leur analyse sera d'autant plus délicate

que certains mystiques peuvent être affligés d'un tempérament nerveux à manifestations pathologiques : cette fois, l'analyse rencontrera des éléments nettement pathologiques, puis, à côté, un résidu abondant, médicalement inclassable.

Autre circonstance rendant difficile la constatation scientifique du fait mystique d'après la méthode empirique : ce fait échappe à l'expérimentation. L'observateur ne peut qu'en décrire et en interpréter les aspects secondaires. Ce qui est essentiel pourtant, c'est moins la phénoménologie somatique que l'état intime, psychologique. Au reste, ces phénomènes extérieurs, le psychologue n'a guère l'occasion de les observer. Et les faits internes? Le mystique seul les observe, et le psychologue travaille sur un témoignage. Or, ce témoignage est généralement très incomplet, parce qu'il est rédigé après coup, et non dans le but de satisfaire la curiosité du psychologue, mais surtout parce qu'il est fort difficile, même à celui qui l'a éprouvé, de décrire exactement un état interne exceptionnel. Dès lors, le psychologue interprétera le langage du mystique, en fonction de son expérience religieuse très bornée, pour ne pas dire de son inexpérience. Encore n'est-il pas très facile de savoir ce que les mystiques ont dit ou voulu dire : dans leur description, le fait originel pourra être dépouillé de sa concrétude par l'interprétation qui en est donnée. « Puis, le fait à décrire est ici de telle nature que les termes manquent pour l'exprimer exactement : à l'insuffisance de l'expression directe, le mystique supplée par une abondance de métaphores, qui nous renseignent souvent beaucoup plus sur l'état affectif du narrateur que sur les caractères descriptifs du fait. »

Observer les phénomènes religieux comme *faits* n'est qu'un point de départ. La psychologie empirique s'appliquant à eux doit avoir à tâche *de les traduire en lois et de les soumettre au déterminisme empirique*. Mais peut-on légitimement étendre le déterminisme empirique à l'intégralité des phénomènes religieux?

Le mystique rattache constamment ses états internes à une cause transcendante, aux touches intérieures de « la grâce », affirmant une compénétration constante de son action par l'action divine. L'observateur du dehors prendra-t-il à la lettre le témoignage des seuls observateurs directs? Mais alors ce sera « se refuser à parfaire l'explication empirique d'un ordre de faits, poser une borne à la méthode scientifique et en reconnaître l'insuffisance radicale ». Interprétera-t-il les témoignages reçus, les expurgeant, les amputant, sous prétexte d'erreur ou d'illusion? Mais en vertu de quels principes? Si c'est au nom d'une théorie préconçue et interprétative, reste à apprécier la valeur de cette théorie.

M. Maréchal analyse quelques-unes des théories mises en avant par les psychologues empiristes. Il constate tout d'abord que, « pour le bon goût de l'humanité », « l'ère des théories *médicales* du sentiment religieux et de la mystique est virtuellement close ». Il retient seulement la théorie « biologique » de M. Leuba et la théorie du « subconscient » de M. Delacroix.

Pour M. Leuba, il n'y a rien dans les états mystiques, même chez

une sainte Thérèse, « qui puisse faire songer sérieusement à des causes transcendantes ». Que nous donnera-t-il donc pour expliquer ces faits? « A côté d'observations sur l'influence, dans la vie mystique, de certaines tendances biologiques et psycho-sociales, une indigente petite théorie de l'état mystique supérieur, caractérisé, selon lui, par un appauvrissement aigu de la conscience, poussé, dans l'extase, jusqu'à l'aïdéisme complet. » Or, cette hypothèse de l'aïdéisme est contredite par la littérature mystique chrétienne. L'explication de M. Leuba est aprioristique, manifestement insuffisante, et ne jouit pas de la moindre probabilité expérimentale. Elle « n'a de fondement que le principe — arbitraire — de la juridiction illimitée du déterminisme empirique sur l'expérience humaine ».

M. Delacroix est autrement circonspect. Son analyse des faits mystiques est plus fine et plus attentive. Pour lui, le phénomène mystique n'est pas « privilégié », quoiqu'il soit plus complexe que le phénomène psychologique ordinaire : les mêmes lois l'expliquent. Les expériences mystiques ne sont pas spécifiquement nouvelles; un mécanisme, en bonne partie subconscient, rend compte de leur déterminisme interne. — Mais, réplique M. Maréchal, la « variation qualitative » de ces phénomènes, et surtout leur développement « téléologique » débordent vraiment les cadres de l'explication empirique : il y a là un mode d'enchaînement, irréductible au déterminisme.

Ainsi, les faits mystiques, dans leur phénoménologie spéciale, ne se laissent pas encadrer par les théories restrictives qu'on nous propose. Mais, alors, devrons-nous renoncer à les soumettre, dans ce qu'ils ont d'accessible, à la méthode scientifique? Non, pas absolument, si la science empirique des faits religieux ne prétend pas engager l'explication de leur nature et de leurs causes. Cependant, M. M. ne croit pas volontiers à l'impartialité d'une telle attitude critique : le « scientisme » ne s'y résoudra pas. D'autre part, le psychologue catholique qui entend maintenir ses données métaphysiques et théologiques refusera la compétence de la méthode scientifique qui se donnerait comme absolue et, par elle seule, explicative. Du moins, — et c'est la conclusion dernière de l'auteur, — les psychologues qui étudient le fait religieux, pourront se rejoindre sur le terrain de la « recherche ». « S'il s'agit, seulement de pousser sans relâche l'investigation des faits; d'étendre autant que possible, sous le contrôle de l'expérimentation, le postulat du déterminisme; de ne synthétiser les phénomènes, sous un point de vue théorique, que dans la mesure où cette synthèse exprime en raccourci l'expérience passée et prépare l'expérience future; s'il ne s'agit, en un mot, que d'appliquer loyalement et aussi loin que possible « une méthode », sans se prononcer sur les limites théoriques de cette application, alors, certes, ne subsiste plus aucune raison de conflit. Psychologues catholiques, psychologues incroyants, peuvent collaborer sans la moindre arrière-pensée. »

M. Jules Pacheu vient de publier une étude très attachante sur

*L'expérience mystique et l'activité subconsciente*[1]. Une récente théorie psychologique de l'activité subconsciente a été proposée pour rendre compte de l' « expérience mystique » d'union à Dieu, et M. P. entreprend, dans son ouvrage, « de délimiter l'utilité, les déficits ou les limites » de cette théorie psychologique.

Pour étudier ces faits d'union mystique, l'auteur prend courageusement une attitude strictement psychologique : « Notre point de départ et notre point de vue est celui d'un observateur impartial et d'un chercheur sincère. Ce n'est ni celui du directeur, qui écrit pour guider pratiquement des âmes engagées dans la voie mystique, ni celui du théologien qui, recevant de sa tradition religieuse des faits respectables, cherche à les éclairer par les principes déduits des vérités révélées. C'est plutôt celui du critique, croyant ou non, qui observe les faits. » N'oublions pas que l'auteur entreprend la critique d'une théorie psychologique dont les tenants s'efforcent de donner aux faits mystiques une explication naturelle. Aussi, veut-il qu'avant de vouloir les expliquer définitivement, on consente à les observer et à les décrire tels qu'ils sont. Les faits ne sont-ils pas les mêmes pour tous? « Le mécanisme psychologique reste le même, les effets de valeur morale constatés restent aussi les mêmes, si l'on suppose un observateur averti, sans préjugés, d'esprit ouvert et sympathique ». Certainement, l'ensemble des faits mystiques non seulement autorise, mais oblige à laisser la porte ouverte sur un domaine qui le dépasse, et le croyant pourra compléter l'explication des faits mystiques en invoquant une cause supérieure; — mais alors il devra sortir de la psychologie expérimentale et s'appuyer sur les sciences philosophiques et les sciences religieuses. Présentement, l'hypothèse de la subconscience prétend rendre compte des faits mystiques; c'est donc sur le terrain psychologique où elle se place que le critique doit lui-même s'établir, pour montrer que cette hypothèse demeure « inadéquate à expliquer tous les faits et surtout le tout de tous les faits ».

Après avoir exposé critiquement les phénomènes qui ont amené les psychologues modernes à ériger leur théorie de l'activité inconsciente, puis à l'appliquer à l'interprétation du mysticisme, M. P. reprend l'inventaire de ces phénomènes dans les différents aspects de leur mécanisme psychologique, puis en discute l'explication par la subconscience. Pour la facilité et la rapidité de l'analyse, nous briserons cet ordre : nous examinerons d'abord la description du fait mystique, puis l'exposé et la critique de la théorie de la subconscience.

Ce serait observer superficiellement l'état mystique, que de ne découvrir en lui qu'un état cognitif. Le trait qui, en lui, attire le regard, c'est « une modification profonde des états affectifs », et par cet *affectus* il faut comprendre toute la vie appétitive, aussi bien volitive qu'émotionnelle. L'intuition mystique est « un amour cogni-

---

1. Jules PACHEU. *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*. Paris. Perrin, 1911; 1 vol. in-12, VII-314 p.

tif », « une connaissance amoureuse ». « Les modifications affectives sont caractéristiques dans l'union mystique, elles en sont essentiellement constitutives, elles sont même ce par quoi elle est et ce sans quoi elle ne serait pas, autrement dit spécifiques ». Cette intuition contemplative n'a-t-elle pas sa racine dans la charité? « On est excité par la charité (l'amour à contempler Dieu), et l'amour y fait trouver des délices qui suspendent l'âme d'admiration. On ne se lasse pas de contempler ce que l'on admire et ce qu'on aime. Mais cette contemplation a aussi pour terme l'amour. Elle développe l'amour divin dans l'âme, elle a pour effet et pour but d'accroître la charité; elle vient de l'amour et se termine à l'amour. » Ainsi, l'état affectif, aux diverses étapes de l'union mystique, est prédominant et essentiel, et l'auteur n'accepte pas, avec raison, qu'on transforme ce caractère constitutif en un caractère de seconde espèce, secondaire et simple accompagnement. Avec raison encore, il voit dans cette connaissance enveloppée d'affectivité, une connaissance expérimentale, ou mieux, selon le mot plus réservé de saint Thomas qu'il cite : « une connaissance quasi expérimentale ». C'est donc, dit M. P., « une expérience savoureusement cognitive, cognitive dans et par la saveur même ».

Mais, enfin, l'état mystique implique des éléments cognitifs. Quels sont-ils?

Il va de soi, tout d'abord, que l'état affectif intensifie la connaissance en concentrant l'admiration et l'attention jusqu'à l'extase. « L'exaltation vive de certaines idées absorberait tellement l'attention, que les sensations seraient suspendues, les mouvements volontaires arrêtés, l'action vitale même souvent ralentie. » Mais, y a-t-il plus? Oui, et nous avons sur ce point le témoignage des mystiques eux-mêmes : « Ils disent qu'une nouvelle relation avec Dieu leur fait connaître dans une intuition, mais obscurément encore, l'Être parfait, une plénitude d'être et une partie des secrets divins. » Bien plus, ils affirment ainsi connaître par l'intuition *sans images*. Mais ce mode de connaissance est-il bien tel? Cette assertion, que la contemplation exclut toute idée et toute « espèce » intellectuelle, n'est-elle pas une exagération? L'auteur le pense et s'en réfère à Suarez et à Bossuet. Il s'efforce de rendre compte de cette illusion et résume ainsi son explication : « Cette connaissance, dégagée des sens extérieurs, parfois accompagnée d'images symboliques, est de plus en plus épurée et dégagée de tout le sensible et, jusqu'à un certain point, d'images, bien qu'on ne puisse l'affirmer totalement dégagée du concours connaturel de l'image, lequel peut exister à la base sans que nous en ayons conscience La conscience du monde extérieur et la conscience réfléchie du moi s'y peuvent perdre, mais non celle de l'événement intérieur qu'on perçoit et dont on garde le souvenir. »

Cette analyse du mécanisme psychologique de l'état mystique et de la connaissance qui lui est afférente me semble parfaitement conduite dans ses grandes lignes, soucieuse d'objectivité et pondérée dans l'interprétation de l'expérience. Toutefois, il lui manque d'être aussi complète qu'elle pourrait l'être. Une chose me frappe et que je me

permets de dire simplement : c'est la concordance des conclusions de M. P. immédiatement interprétatives de l'expérience, avec celles des théologiens dans leur explication de l'activité des dons du Saint-Esprit, en particulier des dons spéculatifs d'intelligence, de science et de sagesse. L'auteur s'est-il douté de cette coïncidence de l'activité mystique et de l'activité des dons? Il cite parfois Suarez, en qui, je le veux bien, « on entend toute l'École ». Il cite encore le mot de saint Thomas : « connaissance quasi expérimentale ». Mais saint Thomas et ses commentateurs, en particulier Jean de S. Thomas, se plaçant au strict point de vue psychologique, ont exploré avec une pénétrante sagacité cette connaissance affective, à base de charité, et où les modes d'intuition et d'inférence, suivant la diversité des dons, sont si parfaitement mis en lumière. A en tenir plus de compte, M. P. aurait certainement approfondi l'analyse psychologique de cette connaissance mystique affective.

Ces faits d'union mystique sont-ils morbides? Cette question est en situation, car on sait que certains psychologues ont identifié l'état mystique à un état pathologique. Que ces faits sortent de l'état normal, c'est clair : il y a aliénation des sens dans l'extase, concentration de la conscience, exaltation de l'intelligence. Mais le génie lui aussi est extra-normal. Ce n'est donc que par une terminologie équivoque qu'on confondrait « anormal » et « morbide ».

Sans doute, des maladies proprement dites peuvent exister dans le sujet, mais sans connexion avec ses états mystiques. Que certains psychasténiques d'asile aient des somnambulismes accompagnés de rêveries pieuses, cela ne constitue pas un phénomène mystique, ni a fortiori l'état d'union à Dieu. La débilité nerveuse peut exister chez un mystique, comme en n'importe qui; mais elle n'a rien à voir avec l'union à Dieu. Les grands mystiques sont les premiers à ne pas confondre cette faiblesse morbide qui, chez les personnes les plus saintes, peut coïncider avec les grâces divines et l'état mystique.

C'est très improprement et arbitrairement qu'on attribuerait à des dispositions morbides les états mystiques de l'extase à cause de l'aliénation des sens. Celle-ci n'est qu'une conséquence secondaire sans laquelle l'état mystique subsiste parfois avec intensité et continuité. D'ailleurs, à l'inverse de ce qui se passe chez les psychasténiques, l'état psychique est cause, dans ce cas, de l'état somatique. Les mouvements de l'âme sont quelquefois si puissants, qu'ils paralysent l'activité des sens inférieurs et vont jusqu'à supprimer la mobilité : c'est la réponse normale de l'organisme à une opération mentale intense.

Mais ce qui distingue radicalement les vrais mystiques des débiles, c'est le bel équilibre mental des premiers opposé à la misère psychologique des seconds. M. P. en détaille excellemment les traits caractéristiques : *maîtrise de soi,* d'autant plus belle que ce sont des natures riches, complexes, ardentes; *tendresse d'âme,* d'autant plus noble qu'ils n'y cherchent pas une jouissance égoïste; *vaillance*

*et persévérance dans l'action,* qui surmontent paisiblement les épreuves et les contradictions.

Je ne suivrai pas l'analyse qu'a faite M. P. de la valeur éthico-religieuse des faits mystiques (l'ascétisme des mystiques et l'harmonieux développement de la vie; les certitudes des mystiques; les mystiques et l'autorité religieuse); j'ai hâte d'arriver aux conclusions sur l'utilité, les déficits et les limites de la théorie des automatismes subconscients.

D'après M. Delacroix, l'activité subconsciente expliquerait : 1° le sentiment de passivité et d'extériorité éprouvé par le mystique; 2° ses visions et ses paroles intérieures; 3° les grandes intuitions confuses qu'il attribue à une puissance divine en lui. Mais, n'est-ce pas trop présumer du subconscient que de le croire apte à ces constructions mentales de si haute élévation morale, d'une systématisation et d'une finalité si remarquables? Non, car M. Delacroix repousse ce postulat, « que l'automatisme n'est qu'une activité psychologique inférieure, un déchet d'activité, pourrait-on dire, et qui n'aboutit qu'à des produits de rebut, qu'il exprime dans ses manifestations la tare pathologique dont il est l'indice. » Cette subjectivité créatrice n'est pas livrée à une fantaisie arbitraire. « C'est un processus actif, qui, sous les traits d'une personnalité étrangère, construit, sous le contrôle de ce qu'il y a de plus vivant et de plus raisonnable dans la personne même. »

Il reste à juger cette théorie psychologique de la subconscience appliquée à l'explication des faits mystiques. M. P. veut qu'on la prenne en sérieuse considération, « soit qu'on la rejette, soit qu'on l'adopte, en totalité ou partiellement ». « Ce n'est pas à dire que, psychologiquement, cette hypothèse donne satisfaction « sur tous les faits, pour le tout de tous les faits ». Loin de là. « Envisagée surtout, indépendamment de toute causalité instrumentale, elle n'explique pas assez, et, voulant expliquer trop, on la dote de pouvoirs inouïs. » Qu'on puisse assigner les causes concourantes de la nature dans certains phénomènes de l'extase, soit; mais que l'automatisme rende suffisamment compte du mécanisme de l'union mystique, de la contemplation proprement dite seule connexe avec la sainteté, cela paraît singulièrement présomptueux. D'abord, s'il suffisait d'être prédisposé à la subconscience, pourquoi celle-ci, ayant prouvé son existence, cesserait-elle soudain ses manifestations? « Pour les phénomènes de contemplation, d'union mystique, si vous adoptez pour cause unique la personnalité du sujet, pourquoi, une fois constatées les dispositions requises dans le sujet, le fait lui-même se produit-il de façon isolée, sans répétition? Mêmes causes devraient poser mêmes effets et même les multiplier par accoutumance, imitation, entraînement. » De plus, il est établi que le jeu efficace de la subconscience, pour suggérer des personnalités multiples, simultanées, suppose des dissociations psychologiques, une sorte de désagrégation mentale. Or, unification, synthèse, unité de la vie, voilà le trait prédominant de la psychologie des mystiques. Comment concilier ce fait avec cet autre : la dissociation morbide des psychasténiques? En vain, M. De-

lacroix répudie-t-il ces « automatismes de déchet », faisant appel à l'inspiration géniale favorisée par la subconscience. « Mais, qui ne voit la différence? Entre le travail intense du cerveau du génie, puis l'incubation du génie dirigée par celui-ci et l'inspiration qui jaillit et que le génie contrôle pour exécuter l'œuvre, il y a un lien normal que nous saisissons. Mais qu'un faible cerveau humain produise automatiquement les transformations internes que constatent les mystiques, cette intensité de l'admiration, cette grandeur de l'amour, cette force de l'exaltation ou de la joie, ces connaissances merveilleuses, inattendues, et cette sagesse de conduite, héroïque et vraiment surhumaine, cela nous surprend. » Enfin, dans les cas de dissociation de la personnalité, le sujet, se trouvant actuellement dans l'état 2, n'a pas la mémoire de l'état 1, et réciproquement. Et l'on comprend cela : deux systèmes d'images et d'associations mentales complètement divers et se succédant alternativement dans la conscience, le sujet peut les éprouver tour à tour sans en garder une mémoire simultanée. Chez les mystiques, au contraire, le mécanisme est tout autre : une même conscience personnelle demeure dans l'état ordinaire et dans l'état mystique qui lui succède, et, celui-ci passé, le sujet en garde le souvenir.

L'hypothèse de la subconscience explique donc mal les faits. Il est d'ailleurs manifeste que, pour la faire cadrer avec l'explication des états mystiques, il faut la doter d'une capacité d'organisation intellectuelle, active et pratique, que nous ne sommes pas habitués à lui voir dans les cas pathologiques où nous l'expérimentons. Car il faut la supposer douée d'une intelligence supérieure à longue portée, d'un caractère téléologique bien accentué et surtout d'une sagesse et d'un pouvoir de systématisation, qui dépassent la nature ordinaire. « Cela fait bien des qualités pour une subconscience, et scientifiquement on n'en a point constaté de pareille. »

Si, au nom de la psychologie expérimentale, nous ne pouvons conclure à une intervention divine pour expliquer des faits que la subconscience est incapable d'interpréter, en revanche, on n'a pas le droit d'exclure cette intervention. Sans cesser d'être un psychologue, l'observateur objectif des faits mystiques pourra se doubler d'un psychologue spiritualiste et d'un théologien, pour achever l'explication que l'observation expérimentale est incapable, à elle seule, de fournir.

— M. Segond, se plaçant à un strict point de vue psychologique, vient d'étudier un phénomène central dans la vie religieuse : la *prière*[1]. Recueillant les témoignages des mystiques de toute confession, s'efforçant de les coordonner, tout en les présentant comme l'expression directe d'expériences sincèrement vécues, l'auteur n'entend point vérifier leur vérité métaphysique ou transcendante; mais seulement étudier une réalité religieuse avec les procédés ordinaires de l'observation et de l'analyse psychologique.

---

1. J. Segond. *La prière. Essai de psychologie religieuse.* Paris, Alcan, 1911; 1 vol. in-8° de 360 p.

Dans une laborieuse et démesurée préface, où les distinctions et les subtilités abondent beaucoup plus que la clarté, M. S. justifie son point de vue et limite son sujet. Il ne conteste pas qu'on puisse envisager la prière historiquement, sociologiquement ou théologiquement. Mais, au point de vue psychologique, il ne saurait y avoir des « prières bien faites » et des « prières mal faites », des « prières efficaces » et des « prières qui échouent ». Qu'y a-t-il donc? Des états de prières? Des vies de prières? Non, précisément, car la prière doit être distinguée des états religieux et en particulier des états mystiques, états d'oraison, de méditation, d'extase. « Elle n'est point méthodique à la manière de la méditation; elle n'est point entraînement progressif, à la manière de l'oraison; elle n'est point anéantissement, à la manière de l'extase. D'ailleurs, ces distinctions ne signifient pas que la prière ne comporte ni méthode, ni entraînement, ni une sorte d'anéantissement, et qu'elle n'ait point de rapport à l'oraison, à la méditation, à l'extase. » La prière doit être étudiée en elle-même beaucoup plus « sous son aspect d'activité centrale et immédiate que sous les aspects plus définis que les auteurs déterminent ». Mais, qu'est-ce donc que la prière ainsi envisagée comme activité centrale? M. Segond déclare qu' « une définition rigoureuse de la prière est difficile à établir ». Et on s'en aperçoit vite, à lire des phrases comme celles-ci : « Ni soliloque, ni dialogue, du moins essentiellement, la prière, qui suppose, ou plutôt qui éprouve, autre chose que nous-même, mais qui ne réalise pas nécessairement la divinité, ou même l'existence de cet Autre, de cet Au-Delà, et qui confond, d'ailleurs, intimement, bien qu'en éprouvant leur distinction, cet Autre avec nous-même, qui fait de cet Au-Delà notre centre, la prière apparaît à la conscience comme un état vague, ou du moins comme un état qui admet le vague et qui tendrait à s'évaporer s'il n'était solidifié par les mots et par les gestes » (p. 41). Et encore : « Puisque l'état de recueillement et le sentiment, dialogué ou non, d'une présence, définie ou non définie, caractérisent *tous* les moments religieux et mystiques, et puisque, d'autre part, ce sont là les caractères qui désignent le fait de prier, nous pouvons regarder la prière comme étant identique, à travers tous ces moments, au fait même de se recueillir en une présence intime; elle est moins, dès lors, un état distinct qu'une réalisation, en divers états, de l'attitude de recueillement et d'union; et bien que chacune de ces réalisations constitue un état, c'est-à-dire précisément une manière d'être tel que l'on *est réalisé,* la prière, prise en son essence, est une activité qui se réalise en ses formes diverses, qui se constitue en attitudes à l'égard de tel ou tel contenu, ou simplement en attitude sans contenu intellectuel. »

Si la prière, telle que la conçoit M. S., est ainsi chose vague et flottante, du moins ne pourra-t-on pas lui découvrir des caractères originaux qui, par leur ensemble, parviendront à la décrire, sinon à la définir?

Le *recueillement* constitue le caractère essentiel de la prière. Ceux qui prient « ont l'expérience d'une rentrée et d'un retranchement

ou d'un enfoncement dans leur être spirituel ». « Les mouvements que l'on fait, dans le culte catholique, selon les divers moments de l'office, les agenouillements, les prosternements, les relèvements, l'immobilité que l'on impose au corps, la fixation des regards sur l'autel, toutes ces conditions ont pour fin d'amener les fidèles à se recueillir. » L'acte essentiel qui est générateur de ce recueillement, c'est « le silence », ou plutôt le recueillement est le silence réalisé, « une rentrée en soi », « une conscience de notre activité autonome ».

La prière est de plus *aspiration:* « aspiration d'une âme indigente et qui a conscience de son indigence », aspiration au recueillement de soi, et dont la forme la plus subtile est celle d'aspiration à la prière elle-même.

Recueillement et aspiration au recueillement, la prière est encore *sentiment de présence,* de rapport intime avec « quelque chose » qui la dépasse, avec un « plus grand » qu'elle-même; et cet « Au-Delà » est senti, en sa présence immédiatement éprouvée. L'auteur, étant donné son point de vue, laisse entièrement de côté la question métaphysique de la réalité de la présence : « Ce sentiment de présence va du regard au-dedans de Marc-Aurèle, à la vision extatique d'une Marguerite-Marie, ou bien à l'extase sans vision d'une sainte Thérèse. »

Le sentiment de présence s'achève forcément pour l'âme dans l'acte d'*abandon* d'elle-même à ce « qui fait tout en elle ». Alors, un commerce s'établit entre l'âme qui prie et le « quelque chose » que le sentiment lui révèle. Ce commerce a deux moments : l'un, où ce terme de l'aspiration est comme cherché, l'autre où l'objet de la délectation est comme trouvé. Dans le premier cas, la prière apparaît comme le *soliloque* de l'âme; dans le second cas, elle apparaît comme le *colloque* entre l'âme et son « Tout ». Ces deux formes, d'ailleurs, ne s'opposent pas radicalement, mais, au contraire, se compénètrent le plus souvent.

Si solitaire que soit la prière, elle ne peut pas manquer d'un aspect social. Elle devient alors l'expression de notre esprit universel, l'émanation individuelle de la subconscience collective. La croyance à la communion des « saints » fait que le fidèle qui prie se sent en union mystique avec ceux pour lesquels il prie; sa prière s'organise en harmonie avec la vie de prière traditionnelle dont il prend conscience

La prière peut devenir *rituelle.* M. S. fait plutôt l'histoire de la prière rituelle qu'il n'en dégage la signification psychologique. Du moins, son enquête aboutit à lui faire constater « même chez les théologiens les plus orthodoxes » « la subordination des rites et des formulaires verbaux au sens mystique » et « celle des éléments intellectuels de la tradition à l'effusion subconsciente et sentimentale ».

La subconscience! Il fallait bien s'attendre à lui voir jouer un rôle dans l'explication psychologique de la prière selon M. Segond. Mais qu'on ne demande pas à celui-ci d'expliquer la nature de cette

subconscience, « sa tâche proprement dite se réduisant à la description des aspects de la subconscience dans l'âme en prière ». Voici un exemple de cette descripiton : « Les états de prière, tels » qu'ils sont éprouvés par ceux-là qui « suivent l'esprit de Dieu » » ou qui « cherchent je ne sais quoi », apparaissent à ceux-là » mêmes comme « vagues » et « sourds », comme « tâtonnements » » dans un « rêve », comme « nullement libres et volontaires », » comme « opération de Dieu en nous », comme « continuels » » « gémissements » de l'esprit qui nous « porte » ou que nous » « suivons », comme « inclination à se cacher », comme « senti- » ment » que l'on est « pressé de dire des paroles dont on ne » comprend pas le sens », comme expérience de « torrents qui » » vous « abîment » et que l'on n'a pas assez de « capacité pour » recevoir », comme « spéciales caresses et unions d'amour que » » l'on « reçoit du Bien-Aimé de son âme », comme « langueur » d'amour » qui « ne peut se satisfaire », comme « assauts d'a- » mour qui réduisent au mourir » par leur « violence », comme » « dards » qui « percent jusqu'au cœur » J'ai voulu citer toute cette phrase pour essayer de faire comprendre la pensée de l'auteur, mais aussi pour montrer quel travail d'application il demande à ses lecteurs, par cette surcharge vraiment inusitée de guillemets qui enchâssent chaque mot, heurtent la lecture et brisent la continuité de la pensée. Tout le livre est écrit de cette façon. Encore, chaque mot enguillemetté est-il muni d'une référence qui indique l'auteur mystique d'où il est tiré, ou encore entame des discussions critiques ou autres, de sorte qu'il faut au lecteur une bonne volonté peu commune pour s'astreindre à l'exorbitant travail de compréhension qu'un tel appareil enchevêtré lui impose.

Reste un dernier problème au sujet de la prière. Quelle est sa *valeur* — non pas transcendante certes, l'auteur se refuse à une telle question — mais *psychologique?* — La prière consacre l'autonomie personnelle. Mais, ce n'est pas à l'état de demande précise et de demande formulée qu'elle constitue vraiment « le foyer des valeurs » et « produit la vie autonome », mais seulement lorsqu'elle devient état « vague » et passe dans la subconscience obscure. Ainsi, dans cette subconscience totale de la *vie de prière,* se réalise « la communion parfaite de l'âme mystique avec la source intarissable de l'autonomie personnelle et de l'universelle charité ».

Cet ouvrage suppose de la part de son auteur un travail considérable, une somme écrasante de lectures. Les mystiques chrétiens sont particulièrement cités, et leurs expériences religieuses sont analysées avec respect. De très belles pages expriment avec délicatesse les sentiments éthérés de l'âme religieuse, malgré l'enchevêtrement et les heurts d'un style, qui n'est point exempt de tours subtiles ni d'originale fantaisie.

Et cependant, l'auteur a-t-il atteint son but, qui était de nous donner la psychologie de la prière? Tout d'abord, n'est-ce pas un singulier paradoxe de vouloir exprimer un phénomène psychologique, naturel ou surnaturel, en le vidant de son contenu, de caractériser la prière

en éliminant et en tenant pour rien l'orientation morale ou dogmatique de l'âme qui prie? Et puis, en accumulant ainsi des expériences concrètes, beaucoup moins pour les renforcer que pour les réduire l'une par l'autre, les quintessencier en en supprimant l'individualité, à quoi peut-on aboutir, sinon à nous proposer un impalpable abstrait qui, voulant exprimer la prière universelle, la prière de tout le monde, finit par ne pouvoir être la prière de personne? Est-ce bien là encore une prière, l'acte expressif d'une conscience religieuse? Ce recueillement dans l'abandon et le sentiment de présence ne peuvent-ils pas se retrouver dans toute autre expérience que celle de la vie religieuse? L'auteur, ne pousse pas si loin la logique de ses conclusions. Mais il ne s'en défend pas tellement qu'elle n'apparaisse à maintes reprises au cours de son ouvrage. Tout recueillement « offre par lui-même un aspect religieux ». L'indéfini du désir qui emporte le jeune homme vers un idéal de chair présent à ses rêves, réalise l'aspiration dans l'abandon et le sentiment de présence dont on fait le schème psychologique de la prière. S'il y a différence, elle est singulièrement mince, étant exclusivement intellectuelle [1].

— M. Maréchal nous avertissait tout à l'heure que « l'ère des théories médicales du sentiment religieux et de la mystique est virtuellement close ». Signalons pourtant quelques études renouvelant ce débat.

Dans son opuscule : *Hystérie et sainteté* [2], le Dr H. Lavrand, professeur à la faculté libre de médecine de Lille, se demande, au nom de l'expérience clinique, si la sainteté ne serait qu'une des manifestations de l'hystérie, ou bien s'il y aurait antinomie entre le psychisme du saint et celui de l'hystérique.

Cet ouvrage n'apporte pas grande nouveauté sur la question, mais il a l'avantage de condenser les conclusions déjà connues et de les faire valoir. Ajoutons que la description psychophysiologique de l'hystérique occupe surtout l'attention de l'auteur, qui ne consacre que quelques pages à la psychologie du saint, et encore à l'aide d'un certain nombre de citations compilées.

L'hystérie est une névrose, c'est-à-dire une *maladie mentale sans lésions organiques*. Son existence, comme entité clinique, ne saurait être mise en doute, surtout depuis les travaux de Charcot et de son école. Elle se caractérise par des troubles à la fois physiques et psychiques. Elle s'installe chez les psychasténiques, sujets faibles ou fatigués. Sa première apparition est habituellement la conséquence d'un choc émotionnel qui vient ébranler et perturber le système nerveux dans son dynamisme fonctionnel. Il en résulte des altérations du psychisme, et ces modifications réagissent à leur tour sur

1. Au point de vue catholique et théologique, l'ouvrage de M. Segond appelle d'expresses réserves, trop nombreuses pour que je puisse ici les signaler toutes.

2. Docteur Lavrand. *Hystérie et sainteté*. Paris, Bloud, 1911; 1 vol. in-12 de 126 pages.

les diverses fonctions organiques pour les exagérer, les inhiber ou les pervertir. Cette maladie ne se réduit nullement à la suggestibilité hypnotique, car, si l'hystérique est éminemment suggestible, il n'est pas hystérique parce qu'il est suggestible. Les principaux troubles psychiques qui l'affectent sont : le rétrécissement du champ de la conscience, les amnésies variables, les idées fixes et aussi la mobilité, la variabilité, la bizarrerie capricieuse et spécialement l'aboulie ou incapacité de poursuivre un but déterminé.

L'hystérique apparaît ainsi tout à l'opposé du saint. Celui-ci se distingue par l'unité de sa vie psychique, par sa persévérance, par la tension permanente de son activité volontaire vers le but qu'il s'est proposé. « Il obéit pleinement à sa volonté consciente, et les résultats surprenants qu'il réalise par l'exercice des puissances actives de son être, en font un surhomme, bien loin de le ranger parmi les débiles ou les malades de l'espèce humaine. »

— Signalons enfin un intéressant article du Dr R. Van der Elst : *Phénomènes surnaturels et phénomènes nerveux*[1], et qui est la conclusion d'un cours de Psychologie religieuse professé en 1911 à l'Institut catholique de Paris. En voici un très bref résumé : Les effets de l'union mystique sont logiques et cohérents ; c'est le contraire d'une désagrégation. Les faits mystiques accroissent la vie psychologique des individus qui en bénéficient ; le bilan des phénomènes nerveux est déficit et pauvreté. Les mystiques sont agissants, expansifs et généreux ; les névropathes sont égoïstes et remplacent le sentiment par la douleur, la pensée par l'obsession, le vouloir par l'impression capricieuse.

## 2. — Hypnotisme et Spiritisme.

Le R. P. Castelein, S. J., dans un ouvrage de lecture très attachante par la lucidité de l'exposition et la clarté des discussions : *Les Phénomènes de l'Hypnotisme et le Surnaturel*[2], vient de condenser et de critiquer objectivement et avec impartialité, les faits et les théories concernant l'hypnose et phénomènes adjacents. Chemin faisant, il se trouve obligé de montrer que les faits scientifiquement interprétés ne contredisent en rien les grandes thèses de la psychologie spiritualiste et de la foi chrétienne ; mais beaucoup moins par souci apologétique exagéré que pour dégager ces phénomènes de la théorie matérialiste, qui a prétendu les absorber à son profit.

Après avoir tracé brièvement l'histoire de l'hypnotisme, pour en exposer la genèse et en établir la certitude, l'auteur dresse l'inventaire des faits hypnotiques et des faits connexes, en distingue les différents ordres et les différents caractères, discute les hypothèses et

1. Dr R. Van der Elst. *Phénomènes surnaturels et phénomènes nerveux.* (*Revue de philosophie*, décembre 1911, pp. 653-671.)

2. A. Castelein, S. J. *Les phénomènes de l'Hypnotisme et le surnaturel.* Bruxelles, Dewit, 1911 ; 1 vol. in-12, 322 p.

les problèmes qui concernent les différents phénomènes de désagrégation mentale et expose la solution qui lui semble la meilleure; enfin, il rassemble les conclusions spéciales qui se dégagent de l'étude de l'hypnose, d'abord pour nous faire juger la saine pratique de l'hypnotisme, ensuite pour distinguer les phénomènes de l'hypnotisme des faits d'un autre ordre qui relèvent de nos croyances chrétiennes et qui ont un caractère nettement extranaturel.

L'inventaire des faits occupe la plus grande partie de l'ouvrage. Relevons-en l'abondante documentation et la critique serrée, aussi exempte de crédulité que de systématique fin de non-recevoir. Après avoir rappelé les conditions et les procédés de l'hypnotisme, l'auteur analyse les principaux effets de l'hypnotisme : effets sur les sensibilités générales et sensorielles, sur les nerfs moteurs, sur les facultés supérieures et sur la vie de nutrition; puis il décrit les différentes formes de la suggestion hypnotique. Suivent l'analyse et la discussion de phénomènes plus mystérieux : phénomènes apparentés à l'occultisme (suggestion à distance, lucidité à travers les corps opaques, communications télépathiques, extériorisation de la sensibilité); phénomènes apparentés au spiritisme (apparitions prétendues, tables tournantes, écriture automatique, hallucination collective); phénomènes apparentés au pseudo-mysticisme (démonologie, sorcellerie, etc.). L'auteur apporte quelques expériences nouvelles à propos des tables tournantes et d'un cas de possession dont il fait une critique très serrée.

Tous ces faits sont loin de s'équivaloir et de mériter la même explication. Bien plus, des faits, du même ordre en apparence, doivent être interprétés diversement d'après les conditions dans lesquelles ils se réalisent. Comme je ne puis suivre l'auteur dans l'analyse respective de ces divers phénomènes, je prends un seul exemple, qui indiquera nettement sa manière. Il s'agit des tables tournantes : « Des actions nerveuses et inconscientes, qui, peu à peu, se coordonnent, ainsi qu'on le constate dans beaucoup de mouvements réflexes, peuvent expliquer le mouvement rotatoire et les soulèvements de pied de ces tables conformément à l'attente et aux suggestions des personnes qui font l'expérience. Nous admettons en outre que dans cet état d'excitation nerveuse, où se trouvent certaines personnes, elles peuvent subir des suggestions inconscientes de la part d'autres personnes et déterminer ainsi des réponses dont elles ne se reconnaissent pas les auteurs. J'ai fait réussir avec un peu d'habileté plusieurs expériences de ce genre. Mais, au delà de ces faits naturels, dans les tables tournantes il peut y avoir et il y a eu des faits extranaturels. » Quand il m'est prouvé par l'observation ou par des témoignages dignes de foi, qu'une table légèrement touchée fournit plusieurs fois des réponses très intelligentes et très exactes sur des faits ignorés de tous, sans qu'aucune coïncidence ou qu'aucune suggestion de souvenirs latents puisse les expliquer, ou bien qu'un magnétiseur hypnotise par simple suggestion mentale, même à cent lieues de distance, et qu'il réalise certains phénomènes de clairvoyance

et de seconde vue tels que je les ai décrits, j'affirme alors que la cause de pareils phénomènes, s'ils sont réels, est extranaturelle... »

Quant à l'hypnotisme franc, l'auteur y voit un phénomène parfaitement naturel. Il passe en revue les hypothèses mises en avant pour l'expliquer : action immédiate de l'âme sur l'âme, fluide vital, fluide nerveux, ondulations cérébrales, indépendance des centres nerveux. Il se rallie finalement à l'hypothèse psycho-physiologique de l'école de Nancy : L'état hypnotique est une dissociation artificiellement provoquée par l'influence psychique de la *suggestion* dans les centres cérébraux, d'où résulte, par la paralysie des uns et l'exaltation des autres, une intense concentration vitale sur un petit nombre de fonctions, rendues ainsi au plus haut point excitables et suggestibles. Cette hypothèse n'implique *aucune contradiction* et se concilie avec les lois générales de la psychologie, de la physiologie et de la physique, ainsi qu'avec les lois expérimentales qui régissent l'union de l'âme et du corps. Elle ne pèche pas *par excès:* « elle n'a recours à aucun agent nouveau, à aucune force d'origine inconnue et non manifestée dans les autres états psychiques de l'âme. Elle réduit ainsi les phénomènes hypnotiques à l'ordre des autres faits psychiques parfaitement connus, en n'y distinguant qu'une simple variété. Elle efface toute différence fondamentale entre le sommeil ordinaire et le sommeil hypnotique, entre les effets généraux de l'imagination et des passions sur le système nerveux et les effets spéciaux des suggestions hypnotiques. » Enfin, cette hypothèse ne pèche pas *par défaut:* « Malgré sa simplicité, elle suffit à expliquer, par une suffisante proportion entre la cause et l'effet, les principaux phénomènes de l'état hypnotique. Elle n'écarte que les effets qui semblent hors de l'ordre des causes et des lois naturelles, telles que l'expérience les a établies. » L'auteur contrôle longuement cette hypothèse sur les faits et réfute les objections qu'elle pourrait soulever.

Au point de vue de la pratique de la suggestion hypnotique, les conclusions du P. C. sont les suivantes : « Dans sa nature, l'état hypnotique n'est pas nuisible. Entre des mains intelligentes et sûres, il peut devenir un excellent principe de médecine morale et un agent thérapeutique d'une incontestable utilité. Entre des mains maladroites ou malhonnêtes, l'état hypnotique peut devenir un principe de trouble cérébral ou de péril moral et social. Voilà pourquoi les pouvoirs publics font bien d'en empêcher la vulgarisation et d'en surveiller les applications. En dehors d'un but scientifique ou thérapeutique, l'hypnotisme doit être interdit. Dans l'application de l'hypnotisme, même comme remède, on devrait toujours observer ces deux règles : 1° ne jamais endormir une personne sans son consentement et en présence d'un témoin autorisé; 2° ne se permettre alors que les suggestions utiles et sûres. »

— Dans un article de la *Revue philosophique,* M. Boirac se demande si *l'étude scientifique du spiritisme est possible*[1].

1. E. Boirac. *L'étude scientifique du spiritisme.* (*Revue philosophique,* 1911, t. I, pp. 367-383.)

Il distingue les faits spirites ou *spiritoïdes* ou encore *médiumiques* des faits hypnotiques. Le spiritisme comprend « tous les faits où *semble* se manifester, en présence d'êtres humains, à l'occasion de certains incidents de leur vie, l'intervention d'êtres intelligents, habituellement invisibles, et qui ne feraient pas normalement partie de notre monde ». Et la conclusion de l'auteur est celle-ci : Si l'hypothèse spirite est « handicapée » d'un poids très lourd en raison de son invraisemblance, elle n'en doit pas moins être admise à courir sa chance, pourvu qu'elle se dégage de toute préoccupation extra-scientifique, comme serait le parti pris de ceux qui n'observeraient les faits que dans le but de prouver l'immortalité de l'âme et la vie d'outre-tombe, — ou encore le parti pris des matérialistes et des athées qui se refuseraient obstinément à prendre au sérieux les faits soi-disants spirites, les déclarant faux a priori, puisque les admettre déconcerterait leurs thèses favorites. Pour M. B., l'hypothèse spirite, dégagée de ces préoccupetions métaphysiques, peut se présenter, concurremment avec toutes les autres hypothèses, « sur le terrain de l'observation et de l'expérimentation scientifiques ». « La science a le droit d'exiger de toute hypothèse qu'elle fournisse ses preuves : elle n'a pas le droit d'interdire à aucune hypothèse l'accès de son tribunal. »

— C'est bien ainsi, dans un esprit strictement scientifique, que M. Th. Flournoy étudie les phénomènes spirites. A ses études antérieures, universellement connues, le professeur de l'Université de Genève vient d'ajouter un nouvel et remarquable ouvrage : *Esprits et Médiums. Mélanges de métaphysique et de physiologie*[1].

Il m'est impossible de suivre, en les analysant, les nombreuses enquêtes menées par l'auteur et toutes les conclusions qu'il en déduit. Je me bornerai à signaler les idées maîtresses qui donnent à cet ouvrage sa physionomie d'ensemble.

Le spiritisme est, pour M. F., « une complète erreur ». « Les faits que j'ai pu étudier d'un peu près m'ont tous laissé l'impression qu'en dépit de certaines apparences superficielles, auxquelles les badauds se laissent prendre, c'est se tromper lourdement que d'attribuer aux Esprits des morts, aux désincarnés, comme on les appelle, les curieux phénomènes que présentent les médiums. »

La plupart de ces phénomènes s'expliquent par des processus psychologiques inhérents aux médiums eux-mêmes et à leur entourage. « L'état de passivité ou de laisser-aller, l'abdication de la personnalité normale, le relâchement du contrôle volontaire sur les mouvements volontaires et les associations d'idées, — toute cette disposition psychologique spéciale où le sujet se place dans l'attente et le désir de communiquer avec les trépassés, favorise chez lui la dissociation mentale et une sorte de régression infantile, de rechute à une phase inférieure d'évolution psychique, où son imagination

1. Th. Flournoy. *Esprits et médiums*. Mélanges de Métaphysique et de Psychologie. Genève. Kündig; Paris. Fischbacher, 1911; 1 vol. gr. in-8° de 564 p.

puérile se met tout naturellement à jouer au désincarné, dont l'idée la hante, en utilisant les ressources de la subconscience (complexus émotifs, souvenirs latents, tendances instinctives ordinairement comprimées, etc.). » C'est, en effet, la théorie du moi subliminal de Myers, mais dépouillée de son mysticisme qui expliquerait bien des phénomènes de spiritisme.

Il est vrai qu'aux phénomènes médiumniques paraissent s'ajouter souvent des incidents supranormaux : télépathie, clairvoyance, télécinésie, matérialisations, etc. Il serait évidemment téméraire de prétendre en exclure a priori la possibilité; cependant — provisoirement et jusqu'à preuve du contraire — ces phénomènes n'impliquent point forcément une intervention de l'au-delà : l'analyse de leur contenu psychologique les ramène à des élaborations subconscientes du médium.

M. F. insiste sur la convenance qu'il y a à ne pas confondre le *spiritisme,* explication prétendue scientifique de certains *faits* par l'hypothèse d'une intervention des esprits des morts, avec le *spiritualisme,* attitude philosophico-religieuse qui se fonde sur des considérations de *valeurs* pour croire à la réalité absolue des individualités conscientes et à leur développement ultérieur dans quelque autre économie, comme à un postulat nécessaire de toute conception morale de la vie. Spiritisme et Spiritualisme relèvent ainsi de fonctions psychologiques essentiellement différentes; et, tout en étant compatibles, ils ne sont point cependant solidaires l'un de l'autre. « On peut être spirite sans être spiritualiste, et vice versa. » « En ce qui me concerne, ajoute M. F., je suis spiritualiste convaincu, mais l'hypothèse spirite m'inspire une méfiance instinctive trop incurable pour que je l'accepte avant qu'elle ait irrécusablement fait ses preuves. »

Telles sont quelques-unes des principales conclusions de ce livre. Pour achever d'en donner une idée exacte, je dois dire qu'il n'est pas conçu selon un plan ordonné et progressif. L'auteur a simplement voulu former un recueil d'enquêtes et d'études, « pierres d'attente à peine dégrossies », pour un ouvrage qu'il rêvait de composer sur la Psychologie et le Spiritisme, mais qu'il ne fera pas, déclare-t-il, « le goût lui en ayant complètement passé avec le temps ». Il faut le regretter. Néanmoins, tel qu'il est et malgré ses lacunes, ce livre doit être lu par tous ceux qui veulent étudier scientifiquement les phénomènes spirites.

— Détachons, du livre du Dr W. C. de Sermyn : *Contribution à l'étude de certaines facultés cérébrales méconnues*[1], une théorie digne d'attention touchant l'explication physiologique de l'hypnose.

Le sommeil hypnotique ne doit pas être considéré comme un phénomène anormal, et on aurait tort de le distinguer radicalement du sommeil ordinaire. Il existe non pas plusieurs variétés de sommeil, mais plusieurs degrés de sommeil, depuis la simple distraction et

1. Dr W. C. de Sermyn. *Contribution à l'étude de certaines facultés cérébrales méconnues.* Paris, Alcan, 1911; 1 vol. in-8° de 612 p.

les rêves que nous faisons à l'état de veille, jusqu'au sommeil profond avec ses songes, jusqu'au sommeil hypnotique avec son automatisme et ses hallucinations. A tous ses degrés, le sommeil correspond à un état de fatigue plus ou moins grande des cellules cérébrales, fatigue qui aboutit à l'isolement plus ou moins complet des groupes de cellules, dont les prolongements dentritiques cessent tout contact avec les prolongements d'autres groupes de cellules ou de quelques-unes seulement, tandis qu'à l'état de veille le moi conscient possède la faculté de provoquer des contractions coordonnées des prolongements dentritiques et rétablir ainsi des contacts entre des cellules déterminées. Le retrait et l'isolement des neurones se manifeste par un effacement plus ou moins accentué du moi-conscient et la mise en liberté du moi subconscient, lequel, par cette absence du contrôle de la conscience, devient de plus en plus à la merci de la suggestion. Ainsi encore s'expliquent, par la subconscience, les phénomènes de médiumnité.

A côté de ces indications psycho-physiologiques qui méritent considération, cet ouvrage est surchargé d'élucubrations métaphysiques franchement détestables. Au lieu de se restreindre à l'analyse objective des quelques cas expérimentaux — d'ailleurs peu nombreux et trop subjectivement interprétés — l'auteur a cru bon de nous livrer son système sur l'univers, de nous renseigner sur la formation des mondes, sur les origines de la vie et de la conscience, sur les rapports entre le monde organique et le monde inorganique, sur Dieu, la religion et la morale : amoncellement chaotique de scientisme échevelé et de métaphysique fantaisiste. Nos lecteurs en auront une idée suffisante par ce seul exemple :

Il s'agit de prouver que Dieu n'est pas immatériel : « Nous avons vu, dit l'auteur, que la matière est susceptible de se convertir en particules mouvantes et rien n'indique qu'il existe dans la nature une force placée en dehors de l'énergie universelle. D'ailleurs, toute force, toute puissance doit être accompagnée d'un certain mouvement, et le mouvement suppose l'existence de quelque chose qui bouge. L'immatériel qui serait sans substance serait aussi sans force, sans énergie, sans mouvement. Or, si Dieu existe, il doit posséder une certaine puissance, une certaine énergie. Un Dieu inerte, incapable d'agir, sans force, ne se conçoit guère. Dieu ne peut donc pas être considéré comme un esprit immatériel »[1].

## 3. — Études Diverses.

Je signalerai en terminant quelques articles de revue dont les sujets ne peuvent rentrer dans les cadres précédents. Je n'en donnerai qu'une brève analyse.

— Dans un article : *L'introspection,* paru dans la *Revue philoso-*

1. p. 548.

*phique*[1], M. L. Dugas montre dans l'introspection la méthode fondamentale, originale et propre de la psychologie. Elle n'est pas, comme on l'a prétendu, une impossibilité psychologique, une contradiction en soi, une simple notation individuelle sans portée. Elle est, au contraire, la perception du fait psychologique dans toute sa complexité et dans toute la richesse de son détail vivant. Par là même, elle est le critère de la vérité psychologique : toute vérité psychologique n'arrive, en effet, et ne peut m'arriver que par la conscience; je ne la reconnais comme telle qu'autant que je l'éprouve ou que j'en trouve l'analogie en moi; l'observation objective elle-même, pour acquérir une valeur psychologique, doit se convertir en observation subjective ou interne.

— La *Revue de Philosophie* a fait paraître, en septembre dernier, un numéro exceptionnel ayant pour titre : *L'évolutionnisme dans les sciences morales*. Trois articles intéressent directement la psychologie :

M. Peillaube étudie *l'évolutionnisme et l'intelligence humaine*[2]. Darwin met une simple différence de degré, au point de vue intellectuel, entre le singe et l'homme. Wallace avoue que la sélection ne peut expliquer certains phénomènes intellectuels importants, car si l'homme ressemble physiquement au *Pithecus*, un abîme intellectuel l'en sépare. Romanes circonscrit et précise le problème : la différence prétendue entre l'animal et l'homme est dans l'abstraction; or, l'abstraction ne présente chez les deux êtres qu'une différence de degré; le percept (idée particulière simple), le récept (idée particulière composée) et le concept (idée générale) ne doivent être considérés que comme des formes successives; chez l'enfant, nous constatons ce passage progressif de la conscience réceptuelle à la conscience préconceptuelle et enfin conceptuelle. — Mais, comme le montre avec évidence M. P., le récept est une image conceptuelle qu'un nom ne saurait rendre universelle : la perception de ressemblances disséminées dans les dissemblances suppose une *abstraction* entendue au sens aristotélicien. Il n'y a donc pas évolution mentale de l'animal à l'homme.

— Dans le même fascicule de la *Revue de Philosophie*, j'ai moi-même traité de *L'évolution des états affectifs*[3]. Voici mes principales conclusions : L'évolution des états affectifs *dans la vie animale* ne se présente pas, chez Darwin, comme une conséquence du transformisme intégral, mais comme une preuve de celui-ci, la mimique émotive telle qu'elle se présente chez l'homme lui semblant une survie de mouvements utilitaires ancestraux. Cette théorie n'est pas valable : une explication toute physiologique rend compte de la mimique émotive sans qu'il soit nécessaire d'invoquer la descendance.

---

1. L. Dugas. *L'introspection*. (*Revue philosophique*, 1911, I, pp. 606-626.)

2. E. Peillaube. *L'évolutionnisme et l'intelligence humaine*. (*Revue de philosophie*, 1911, II, pp. 225-280.)

3. H.-D. Noble, O. P. *L'évolution des états affectifs*. (*Revue de philosophie*, t. II, pp. 281-315.)

A plus forte raison, le transformisme de nos sentiments les plus élevés reste improuvé : des faits trop ingénieusement rapprochés et systématiquement sélectionnés ne suffisent pas à l'établir. — L'évolution des états affectifs *dans l'espèce humaine* peut être admise au sens d'un progrès accidentel qui ne modifie pas essentiellement le patrimoine affectif de l'espèce humaine. Le facteur principal et spécifique en est le progrès de la connaissance au cours de l'histoire de la race. Quant à l'hérédité affective normale ou pathologique, elle ne saurait, par elle seule, transformer le fonds affectif humain, car, après quelques générations, les influences héréditaires se dispersent et s'amortissent. — L'évolution des états affectifs *dans l'individu* a aussi, pour facteur principal, la représentation. Les phénomènes émotifs peuvent varier en se substituant les uns aux autres; en se composant par mélange ou combinaison. Soumis aux lois de l'habitude, ils peuvent se renforcer par l'accoutumance et, sans modifier leur spécificité, s'accroître en intensité. Enfin, ils peuvent être acclimatés à l'utilisation rationnelle, et c'est, pour les états affectifs, l'évolution la plus profonde et la plus parfaite.

— M. A. Humbert, dans un article intitulé : *L'évolutionnisme et la linguistique*[1], critique la théorie évolutionniste du langage. Un fait que le principe évolutionniste n'explique pas, c'est la nécessaire liaison de la conscience humaine et de la parole. La conscience animale se présente sans relation aucune avec des expressions organisées et indépendantes, tandis que la conscience humaine suppose toujours l'un de ces systèmes d'expressions qu'on appelle une langue donnée. Quant à l'application de l'idée évolutionniste aux variations constatées dans les différents groupes linguistiques; il s'en faut qu'elle donne une raison suffisante des phénomènes eux-mêmes : phonétiques, morphologiques ou syntaxiques; ces variations laissent voir un élément stable, persistant sous toutes les modifications, car il appartient à l'activité mentale.

— M. E. Rignano, dans la revue *Scientia*, étudie avec originalité et pénétration le phénomène psychologique de l'*attention*[2]. Il en résulte que l'on doit considérer tout état d'attention comme formé par un contraste affectif et qu'un tel contraste est dû au fait qu'à une affectivité primaire donnée s'oppose une affectivité secondaire qui suspend l'activation complète de la précédente. D'où il suit que l'unité de conscience qui caractérise l'état d'attention « est due au fait que, pendant tout le temps où l'affectivité primaire est tenue « en suspens » par la secondaire, nulle autre tendance affective ne peut surgir; car, l'une et l'autre étant à « siège diffus », la nouvelle devrait empiéter plus ou moins sur le terrain de l'affectivité primaire déjà éveillée ». La « vividité » et la « connexion » des sensations, des images et des idées qui accompagnent l'attention découlent de ce contraste affectif et de cette unité de conscience.

1. A. Humbert. *L'Évolutionnisme et la linguistique.* (*Revue de philosophie*. t. II, pp. 316-360.)

2. E. Rignano. *Dell'attenzione.* (*Scientia*, 1911.)

L'auteur insiste en passant, et avec raison, sur l'origine centrale de l'attention et critique la théorie de Ribot, qui fait des mouvements somatiques et respiratoires corrélatifs à l'attention les éléments constitutifs de l'attention. Celle-ci, loin d'être un phénomène moteur, est essentiellement un phénomène affectif dont dérivent seulement les phénomènes moteurs et périphériques. L'erreur de Ribot vient de ce qu'il identifie arbitrairement les éléments moteurs avec les tendances affectives ; « or, ce sont ces tendances qui se trouvent, au contraire, à la base des éléments moteurs et non l'inverse. »

— Signalons enfin, dans les *Archives de psychologie,* une très complète *Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats,* par MM. A. Michotte et E. Prüm[1]. Une première partie étudie : 1° la détermination (perception de l'excitant ; les alternatives, les bases et les formes de l'appréciation ; les différents stades de la détermination ; le choix volontaire ; le choix non volontaire) ; 2° la motivation (les motifs envisagés dans leur contenu et dans leur forme). — Une deuxième partie examine : 1° la discussion des motifs (différents types de discussion des motifs ; rôle de l'instruction et de la valeur dans la discussion des motifs) ; 2° le choix (diverses formes de choix ; intervention des motifs extrinsèques ; valeurs temporelles des discussions amenant le choix des diverses alternatives ; influence des excitants).

Le Saulchoir, Kain. H.-D. Noble, O. P.

# V. — Logique.

Les questions de Logique n'ont guère provoqué, au cours de cette année, de travaux importants. Nous nous bornerons à signaler les diverses études parues çà et là dans les périodiques.

**Logistique.** — Quelle est l'importance philosophique de la *logistique?* se demande M. B. Russell, dans une conférence donnée à l'École des Hautes Études sociales[2]. Selon lui, la logique mathématique a rendu à la philosophie de réels services : elle a résolu mieux qu'on ne le fit jamais, les problèmes de l'infini et du continu, et rendu possible une philosophie de l'espace, du temps et du mouvement. D'autre part, si on l'envisage dans sa méthode, la mathématique pure apparaît clairement, d'après les études les plus récentes, comme un ensemble de propositions purement formelles qui s'expriment exclusivement en termes de variables et de constantes logiques[3].

1. A. Michotte et E. Prüm. *Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats.* (*Archives de psychologie*, déc. 1910, pp. 113-320.)

2. B. Russell. *L'Importance philosophique de la Logistique*, dans *Revue de Mét. et Mor.*, mai 1911, pp. 281-291. — Voir aussi, dans *Rivista di Filosofia*, janvier-mars 1911, une étude de M. Corradino Mineo, intitulée : *Logica e Matematica*, pp. 49-70.

3. Voir aussi l'intéressante étude de M. H. Dufumier, *La généralisation mathématique*, dans *Revue de Mét. et Mor.*, septembre 1911, pp. 723-758.

Or ceci nous permet de préciser la forme générale de la déduction que l'on peut appliquer à toute vérité, et ainsi d'effectuer une économie de travail. Enfin, la possibilité de la connaissance mathématique ainsi entendue, permet au philosophe de réfuter victorieusement l'empirisme et l'idéalisme, car elle montre, d'une part, que la connaissance humaine ne se déduit pas exclusivement des faits sensibles, et, d'autre part, que la connaissance *a priori*, ne saurait s'expliquer d'une manière subjective ou psychologique. « La logique et la mathématique nous forcent d'admettre une espèce de réalisme au sens scolastique, c'est-à-dire, d'admettre qu'il y a un monde des universels et des vérités qui ne portent pas directement sur telle ou telle existence particulière. Ce monde des universels doit *subsister*, quoiqu'il ne puisse pas *exister* dans le même sens que celui dans lequel les données particulières existent. »

Au début de sa conférence, M. B. Russell déclarait que la théorie des nombres entiers ne peut se faire d'une façon autonome, et qu'il faut réduire l'arithmétique à la logique. Cette manière de voir, partagée par M Witehead, est combattue par M. A. Padoa qui se refuse à ce « fusionisme[1] ». La logique ne peut, sans cesser d'être elle-même, absorber dans son objet l'Arithmétique. On est d'accord, en effet, (Peano, Russell), pour considérer le *couple* comme terme *primitif* de l'Arithmétique. Or, le *couple* ne saurait être du domaine de la Logique. En effet, la logique se réduit à la considération des relations d'égalité, d'appartenance et d'inclusion entre des individus et des classes qu'on suppose données; elle les envisage comme coexistants dans l'espace et le temps, en excluant toute considération d'ordre et de succession. Or le couple est le premier exemple de succession et d'ordre. Donc la Logique doit l'exclure de son objet en le considérant comme le domaine *caractéristique* de l'Arithmétique. Revenons donc à la distinction des deux disciplines.

Je laisse pour le prochain bulletin les intéressantes conférences de M. A. Padoa, qui sont en cours de publication dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, sur *la Logique déductive*, où l'auteur s'efforce de vulgariser avec clarté les conclusions des *logisticiens* et spécialement de M. Peano dont il est le disciple[2].

**Logique et Psychologie.** — A signaler l'exposé substantiel que M. V. Delbos a donné des *Logische Untersuchungen* de Husserl, où il relève la critique serrée que M. H. fait du « Psychologisme » et la conception d'une logique pure à laquelle ce philosophe a adhéré après s'être affranchi de cette opinion « d'après laquelle c'est de la psychologie que la logique en général, et même la logique déductive, doit attendre son explication philosophique »[3]. Pour M. H., la logique

1. A. Padoa. *D'où convient-il de commencer l'Arithmétique?* dans *Revue de Mét. et Mor.*, juillet 1911, pp. 549-554.

2. A. Padoa. *La logique déductive*, dans *R. de Mét. et Mor.*, novembre 1911 et janvier 1912 (*à suivre*).

3. V. Delbos. *Husserl* (*Sa critique du Psychologisme et sa conception d'une Logique pure*), dans *Revue de Mét. et Mor.*, sept. 1911, pp. 685-698.

aurait pour problème essentiel les conditions de la possibilité de la science en général. Elle définit d'abord les concepts primitifs qui font l'enchaînement de la connaissance, puis les formes de liaisons élémentaires qui nous font passer de certaines propositions à des propositions nouvelles. Elle dresse les lois des complications progressives par lesquelles une pluralité illimitée de formes nouvelles sort des formes primitives. Enfin, elle détermine l'origine logique des catégories objectives formelles, (concept d'objet, d'unité, de pluralité, de rapport, etc.). — Un second groupe de problèmes concerne l'établissement des lois qui ont leur principe dans les catégories et constituent les théories logiques : théorie des raisonnements, théorie pure des nombres, etc... — Un troisième ordre de recherches portera sur la théorie des diverses formes possibles de théories. La mathématique formelle nous fournit bien un type partiel de ce que cette recherche devrait réaliser, mais le mathématicien n'édifie pas la théorie des théories; cette œuvre revient au philosophe.

— Cette conception de la logique pure semble pécher, ainsi que le relève M. Delbos, par excès de rigidité formelle et par abus de l'esprit mathématique, mais présente un essai intéressant de systématisation. Husserl, d'ailleurs, n'a pas achevé son œuvre, et il reste assez malaisé de l'apprécier.

**Logique et Linguistique.** — Le problème de la langue internationale est encore à l'ordre du jour. M. L. Couturat s'est efforcé à plusieurs reprises de déterminer les conditions théoriques qui permettraient de constituer enfin cette langue tant désirée. Selon lui[1], la logique autant que la linguistique doit y avoir son rôle et sa part. On a remarqué, en effet, que « toutes les langues évoluent dans le même sens, vers la simplification, vers la réduction des formes grammaticales aux catégories les plus générales et les plus essentielles. » Or tel est aussi le but auquel tend la logique quand elle s'applique à l'analyse du langage, soit pour en dégager les éléments essentiels, soit pour constituer une langue auxiliaire plus précise que nos « langues naturelles ». Et il n'y a rien là qui doive surprendre : une logique immanente, celle même de l'esprit humain, dirige l'évolution du langage. La logique théorique ne fait que formuler explicitement ses tendances instinctives. Le principe logique de la langue internationale (*principe d'univocité :* il doit y avoir une correspondance univoque entre les éléments d'idées et les éléments de mots), énonce l'idéal du langage humain qui, en définitive, n'est qu'un instrument destiné à exprimer nos pensées. L'application de ce principe peut réaliser pratiquement cet idéal « sans attendre le résultat, toujours confus et incertain, d'une évolution lente et trop souvent troublée ». M. C. le montre par quelques exemples. L'*Ido*, fondé sur le principe d'univocité, apparaît bien supérieur à l'*Espéranto*, par exemple, qui se contente de copier servilement les idiotismes de nos langues sans

1. L. Couturat. *Des rapports de la logique et de la linguistique dans le problème de la langue internationale*, dans *Revue de Mét. et Mor.*, juillet 1911, pp. 509-516.

assez se préoccuper de ramener chaque idée spéciale à une racine spéciale, et verse dans l'illogisme. Avant tout, une langue internationale, si elle doit utiliser nos langues naturelles, ne doit s'inspirer « de la linguistique qu'en tant qu'elle découvre et dégage les traits généraux et communs de nos langues, en un mot, leurs éléments logiques », et laisser de côté leurs anomalies et irrégularités. Science normative, la logique doit déterminer et choisir dans la linguistique, science de faits, les faits qui sont conformes à ses lois, à l'idéal du langage. Et puisque cet idéal est conforme à l'évolution naturelle des langues, la langue auxiliaire ainsi constituée sera aussi peu « artificielle » que possible.

Exposant les résultats auxquels a abouti M. Meillet dans ses recherches sur *la morphologie générale et les catégories grammaticales*, M. Couturat[1] fait remarquer combien ils favorisent sa thèse. Une étude strictement objective des faits linguistiques et une enquête comparative s'étendant à toutes les langues humaines, même les moins civilisées, a montré, en effet, que les catégories grammaticales sont beaucoup plus universelles qu'on se l'imagine. Il y a une « grammaire générale », impliquant une « logique générale », c'est-à-dire une Logique tout court qui est la logique même de l'esprit humain. Par là, note M. C., se trouve établie l'unité essentielle de l'esprit humain, et, du même coup, sont réfutés, d'une part, les nominalistes qui faisant dépendre la logique exclusivement des *formes* du langage déclarent qu'il y a autant de logiques que de langues, et, d'autre part, les sociologues ou ethnologues qui, exagérant la diversité des races, tendent à établir l'hétérogénéité fondamentale au point de vue intellectuel, et admettent volontiers que chaque race a sa « logique » spéciale. Toutefois la linguistique en dégageant par observation la structure du langage ne peut nous donner que les linéaments. Pour dégager et formuler les principes et les règles, l'existence d'une langue logique comme l'*Ido*, artificielle sans doute, mais précise et régulière sera d'un grand secours. Grâce au principe d'univocité on pourra travailler efficacement à réaliser l'idéal logique du langage humain. Cette langue internationale n'est pas seulement un expédient *pratique*, elle est aussi un *desideratum scientifique*.

— Il y a là, incontestablement, une vue cohérente et ferme du rôle que peut remplir la logique dans la constitution d'une langue artificielle, et un ensemble de notions suggestives. Restent, évidemment, les difficultés que soulève pratiquement l'application du principe d'univocité. Les essais tentés ont donné déjà quelque résultat, mais la tâche demeure complexe et délicate.

**Jugement et Proposition.** — Dans un article paru dans le *Mind*[2], Miss É. É. Constance Jones essaie de montrer l'insuffisance du principe d'identité : A est A, et de ses dérivés : A n'est pas non-A (pr.

---

1. L. Couturat. *Sur la structure logique du langage*, dans *Revue de Mét. et Mor.*, janvier 1912, pp. 1-24.

2. É. É. Constance Jones, *A new « Law of Thougt » and its implications.* — *Mind*, janvier 1911, pp. 41-53.

de contradiction), A est ou bien A, ou bien non-A (pr. du tiers exclus), pour rendre compte des diverses formes de proposition. Ces formules, en effet, ne peuvent expliquer les propositions où le sujet et le prédicat ne sont ni complètement identiques ni complètement différents, c'est-à-dire les propositions de la forme A est B ou, en termes plus généraux, S est P, qui sont évidemment les plus nombreuses et les seules fécondes. Le principe qui régit ces propositions serait, d'après l'auteur, le principe de *l'identité dans la diversité*. Dans les propositions du type S est P, l'analyse montre qu'il y a identité d'*extension* (dénotation, *Bedeutung*) et diversité de *compréhension* (signification, *Sinn*). Soit la proposition : « Tous les lions sont carnivores » : il y a identité entre les différents individus existants, dénotés par S, et ceux dénotés par P (*quelques* carnivores); mais il y a diversité entre la signification ou compréhension des deux termes : lions et carnivores. D'où l'on peut énoncer le principe : toute proposition catégorique affirmative de la forme S est P exprime l'identité de l'extension dans la diversité de la compréhension, ou : tout sujet d'une attribution est une identité dans la diversité. Miss C. J. montre que ce principe remplace, pour S est P, le principe d'identité; pour S n'est pas P, le principe de contradiction; de même se retrouve le principe du tiers exclu en ce que la *présence* de P est liée inséparablement à l'absence de non-P. L'auteur applique ensuite son principe au syllogisme et aux propositions relatives, en insistant surtout sur ces dernières qu'il s'efforce de ramener à la forme S est P. Les propositions relatives dont la forme est : A (est le père de) B, A (est plus grand que) B, peuvent se ramener à ceci : A n'est pas B, mais *le père de B* (prédicat); A n'est pas B, mais *plus grand que* B (prédicat). La formule S est P étant tout à fait générale, il n'est pas nécessaire que *ce qui est dénoté* (extension) par S ou P soit un individu existant. P peut dénoter *ce quelque chose* qui est dénoté par *père de B*, *plus grand que B*, et dont la réalité est en vérité mesurée par la compréhension de *père de B*, *plus grand que B*. La proposition relative, elle aussi, affirme donc l'identité dans la diversité. — En conséquence, l'auteur note que les propositions ne doivent pas s'entendre exclusivement en extension, ni exclusivement en compréhension.

Miss A. Klein[1] pense que M. C. J. n'a pas assez insisté sur la nature des propositions négatives qui demandent à être étudiées en elles-mêmes. L'attribution négative exprime non pas la différence (extension) dans la différence (compréhension) ni, à plus forte raison, l'identité dans la différence, mais bien la *différence dans l'identité*. Qu'elle implique une identité, cela vient non pas de ce que la proposition négative présuppose un jugement positif, affirmatif (Sigwart, Bradley), mais de ce que l'attribution négative n'a d'*intérêt pour nous* et, *par suite*, de signification *logique* que si elle implique une identité partielle du sujet avec ce qui pourra être ultérieurement affirmé par nous du sujet, grâce à cette négation même. La néga-

1. A. Klein, *Negation considered as a statement of difference in identity*. — *Mind*, oct. 1911, pp. 521-529.

tion, en d'autres termes, n'a *aucun sens*, si elle ne nous conduit pas à progresser dans la connaissance positive du sujet en nous indiquant ses limites. — On voit que cette vue s'inspire nettement du pragmatisme. La logique pragmatiste de Miss Augusta Klein se réclame de Stout, Bergmann, Bosanquet, Boyce Gibson[1].

**Le Raisonnement.** — Les distinctions fondamentales que les partisans trop exclusifs de la Logique formelle maintiennent entre l'inférence immédiate et l'inférence médiate, d'une part, et, d'autre part, entre le raisonnement déductif et le raisonnement inductif, sont artificielles et ne traduisent point des formes *réelles* de raisonnement. Selon M. F. d'Hautefeuille[2], le raisonnement vise toujours à préparer directement ou indirectement une démarche active de l'esprit. Or, dans les divers cas d'inférences immédiates (contradiction, opposition, conversion), on n'obtient que des tautologies: c'est un « fantôme de raisonnement sans existence concrète ». La synthèse est déjà faite dans la première proposition; on ne peut que la répéter dans la seconde. — Quant au raisonnement inductif, « il n'a jamais été qu'une invention des professeurs de philosophie ». Tout raisonnement est une déduction. « Raisonner ne consiste pas à extraire le cas particulier de la loi générale, non plus qu'à induire cette loi générale de la considération des cas particuliers. Raisonner, c'est assimiler; c'est faire apparaître des équivalences entre des termes d'ailleurs à certains égards distincts ». L'unique et essentiel procédé de tout raisonnement, quel qu'il soit, consiste à aller du même au même, du semblable au semblable, de l'équivalent à l'équivalent.

Pour M. É. Goblot, qui s'attache plus spécialement à l'étude du raisonnement déductif, la déduction se ramènerait à cette formule : « Déduire, c'est construire[3] ». Il insiste de nouveau sur ce point que dans les sciences déductives il n'y a que des syllogismes hypothétiques « La démonstration consiste à construire le conséquent en partant de l'antécédent ». La logique formelle qui, depuis Aristote, prétend faire la théorie du raisonnement déductif en faisant la théorie du syllogisme catégorique lui apparaît comme une énorme *ignoratio elenchi*. Le syllogisme, en effet, ne construit rien, sa règle fondamentale étant que la conclusion doit être *contenue dans* les prémisses. Or l'antécédent et le conséquent sont hétérogènes. Sans doute, il ne saurait y avoir de déduction sans syllogisme, mais le syllogisme n'est pas, par lui-même, la déduction.

Dans une communication faite au congrès de Bologne, M. D. Roustan reprend la question des rapports de la déduction et de l'induction et se demande s'il faut ramener ces deux formes de raisonnement à une forme unique type, ou s'il ne vaut pas mieux chercher une définition plus complète qui caractérise plus précisément les deux

---

1. Sur ce dernier cf. *Revue Sc. Ph. et Th.*, IV (1910) p. 335.

2. Fr. d'Hautefeuille. *Les distinctions traditionnelles de la théorie du raisonnement*, dans *Le Spectateur*, juillet 1911, pp. 290-302.

3. É. Goblot. *Théorie nouvelle du raisonnement déductif*, dans *Revue de Mét. et Mor.*, janvier 1911, pp. 523-525.

procédés[1]. Après avoir dissipé quelques confusions qu'il croit apercevoir dans les explications fournies par M. É. Goblot en diverses études sur cette question[2], M. R. pense que « le tort des logiciens est de ne considérer que la forme d'un raisonnement pour le déclarer déductif ». Selon lui, il importe de se placer au point de vue de la *matière*, ou mieux de considérer le point de départ et le point d'arrivée de tout raisonnement. De ce point de vue, il croit pouvoir maintenir la distinction nette de l'induction et de la déduction, en tant que ce sont là deux procédés pour étudier la nature. La déduction serait ainsi « *le raisonnement qui tire d'une loi hypothétique la prévision d'un fait* », tandis que l'induction serait le raisonnement « *qui va de l'observation des faits à des hypothèses de lois* »[3]. L'auteur ajoute : « Les deux procédés consistent à parcourir la même série dans deux sens et ce parcours exige dans les deux cas le même saut qui n'est pas sans danger ». Mais ces différences notées et précisées, on peut dégager ce qu'il y a de commun à tous les raisonnements. Selon M. R. « tout raisonnement est une substitution de termes » et la rigueur du raisonnement « est en proportion de la similitude des termes substitués »[4].

Le Saulchoir, Kain. M. Barge, O. P.

---

1. D. Roustan. *Déduction et Induction*, dans *Revue de Mét. et Mor.*, juillet 1911, pp. 579-592.

2. Principalement dans *Revue Philosophique* de janvier 1911, p. 67, et dans *Année Psychologique* (XIV), p. 272.

3. Souligné dans le texte.

4. Voir dans *Revue de Mét. et Mor.*, une discussion sur le principe d'induction mathématique entre MM. G. Vacca, E. Vickersheimer, A. Padoa, Janvier 1911, p. 30-33, et mai 1911, p. 393-395.

# BULLETIN
# D'HISTOIRE DES DOCTRINES CHRÉTIENNES

## I. — OUVRAGES GÉNÉRAUX.

Le second volume de l'ouvrage où M. BRICOUT, avec le concours de nombreux savants, expose l'état actuel de l'histoire des religions, porte en sous-titre *Judaïsme et Christianisme*[1]. La partie chrétienne seule m'intéresse ici[2], et encore n'y trouve-t-on que des indications très brèves sur l'histoire doctrinale.

Le ch. XIII, intitulé « Le Christianisme et le monde antique de la fin du premier siècle au concile de Nicée », (p. 245-311) est dû à Mgr BATIFFOL. Il est excellent et tel qu'on pouvait l'attendre de l'auteur de *L'Église naissante et le catholicisme.* A signaler spécialement les paragraphes III, V, VII[3]. L'attitude surtout négative des premières générations chrétiennes en face de l'intellectualisme, la mise en contact de la pensée chrétienne avec la culture païenne, les excès du gnosticisme, la naissance d'une théologie sont bien mis en lumière. Dans cet exposé, peu de détails, mais quelques faits bien choisis et très représentatifs dont le groupement fournit une vue synthétique complète[4].

Par le sujet qu'il traite, l'ouvrage du Dr K. LÜBECK, *Die christlichen Kirchen des Orients*[5], se rapproche du précédent. L'auteur y expose la formation et l'état des diverses églises orientales. Une première partie est consacrée à l'histoire des schismes; la seconde montre l'organisation actuelle des églises unies et non unies; une troisième traite de la vie religieuse dans ces Communautés : dogmes, culte, piété, monachisme. Les cadres de ce travail sont excellents et l'ensemble forme un véritable manuel sur ces questions. Mais la réalisation de

---

1. J. BRICOUT. *Où en est l'histoire des religions?* Tome II. Judaïsme et Christianisme. Paris, Letouzey et Ané, 1911. In-8°, 589 pages.

2. Cf. *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, VI (1912), p. 136-137.

3. P. 258. L'auteur dit : « Au temps d'Ignace, le principe de l'épiscopat monarchique prévaut ». Dans son extrême concision, cette formule pourrait être équivoque.

4. Voici la liste des chapitres suivants : XIV. Les divers schismes d'Orient, par J. BOUSQUET; XV. L'Église latine du IVe au XVe siècle, par E. VACANDARD; XVI. Le Christianisme de la Réforme à nos jours : Protestantisme, Rationalisme, Catholicisme, par J. BRICOUT; Conclusion, par J. BRICOUT.

5. K. LÜBECK, *Die christlichen Kirchen des Orients.* (Sammlung Kösel, 43). Kempten, J. Kösel, 1911. In-12, XII-206 pages.

ce plan, dans le détail, ne répond pas à ce qu'on était en droit d'attendre. Le Dr Baumstark, un des hommes les plus compétents sur ces matières, a relevé, dans un long compte-rendu [1], les omissions ou les erreurs de l'ouvrage. En consultant ce dernier, il faudra désormais tenir compte des remarques qu'il a provoquées.

On connaît les *Notiones archeologiae christianae* du P. Syxte Scaglia, dont j'ai déjà parlé ici [2]; l'auteur vient de compléter son œuvre par deux nouveaux volumes [3].

Comme précédemment, son but est de tirer de l'étude des monuments archéologiques les données doctrinales et dogmatiques qu'ils peuvent fournir.

Dans les peintures, on relève de nombreux traits se rapportant à la vie du Christ et de sa Mère. Une Annonciation, par exemple, date du IIe siècle; c'est la plus ancienne figure représentant Marie. Ce sont aussi des scènes retraçant la naissance du Sauveur, l'adoration des Mages, le baptême de Jésus, ou rappelant le souvenir des principaux miracles évangéliques. Seuls, les deux sacrements de baptême et d'eucharistie apparaissent dans les peintures, sous des symboles variés; ceux-ci sont spécialement nombreux pour signifier le baptême.

Certains sujets expriment l'existence des suffrages pour les défunts. L'auteur les range en trois catégories : 1° ceux qui signifient l'infirmité humaine et la miséricorde divine; 2° ceux qui montrent les âmes fidèles arrachées, par le secours de Dieu, des dangers qui les menaçaient, et signifiant par là que Dieu les sauvera de l'enfer; 3° ceux qui symbolisent les fidèles admis à la vision béatifique.

La sculpture, elle aussi, fournit quelques données intéressantes sur le Christ et sur l'eucharistie. Elle est surtout précieuse en ce qui concerne la primauté de saint Pierre. Celle-ci est en effet signifiée de façon très nette d'abord par le nombre des pièces où apparaît le prince des Apôtres, puis par certaines manières caractéristiques de le représenter : comparaison avec Moïse, signes spéciaux de vénération qu'on lui rend.

Sur les sarcophages, dans les mosaïques, les ivoires, miniatures ou autres œuvres d'art on trouve encore d'autres détails plus ou moins nets en faveur des doctrines de l'Église. Sans rien forcer, le P. Syxte recueille tous ces indices et l'ensemble ne laisse pas d'être impressionnant. Son ouvrage, bien illustré et qui a une réelle valeur au point de vue archéologique, ne saurait être négligé par l'historien des doctrines.

Le tome VI de l'*Histoire de l'Église*, de M. Dufourcq, vient de

1. *Theologische Revue*, 1912, n. 3. C. 89-94.

2. Cf. *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, III (1909), p. 610, IV (1910), p. 347-348.

3. P. Syxtus, O. C. R., *Notiones archeologiae christianae disciplinis theologicis coordinatae*. T. II. P. II. *Symbola et Picturae cœmeteriales*. Rome, Desclée, 1910. In-8°, 382 pages. — T. II. P. III. *Sculptilia. Musiva. Picturae sacrae. Miniaturae. Instrumentum domesticum. Textilia. Supellex sacra. Numismata. Vestimenta liturgica*. Ibid., 1911. In-8°, 480 pages.

paraître[1]. A plusieurs reprises j'ai déjà signalé les mérites de cette œuvre : la nouveauté des points de vue, l'heureuse organisation des matières et le charme de l'exposé. Le présent volume mérite encore, pour une large part, les mêmes éloges. Il traite assez longuement de la « pensée chrétienne », le XIIe et le XIIIe siècles étant par excellence, dans l'Église, des siècles doctrinaux. Mais cette partie de l'ouvrage, qui dénote une information copieuse, est moins bien réussie. On voit aisément que l'auteur n'est pas familier avec ces sortes de questions : plus d'une erreur de détail lui a échappé, sa terminologie manque de précision, certaines notions capitales sont traduites inexactement[2]. Le thomisme, notamment, est mal rendu, et l'auteur le juge avec une sévérité qui frise l'injustice[3].

## II. — ANTIQUITÉ.

### 1. — MONOGRAPHIES DE DOCTRINES.

**Rédemption.** — Dans la littérature patristique, on trouve émise, à plusieurs reprises, cette idée que la mort du Christ nous a délivrés du démon, en payant la rançon qui lui était due, par suite des droits que le péché lui avait donnés sur nous[4].

Parmi les tenants de cette opinion faut-il compter saint Irénée? Beaucoup, parmi les rationalistes, l'affirment avec outrance : ce serait une survivance, chez l'évêque de Lyon, des idées gnostiques (A. Sabatier) « M. Rivière a réagi. Dans *Le Dogme de la Rédemption*, il prouve que l'idée d'une indemnisation du démon ne fut jamais ni

1. A. DUFOURCQ, *Histoire de l'Église du XIe au XVIIIe siècle*. I. Le *Christianisme et l'organisation féodale*, 1049-1300. (L'Avenir du Christianisme. Le Passé chrétien, VI). 3e Éd. refondue. Paris, Bloud, 1911. In-16, 458 pages.

2. P. 19. Il ne faut pas parler du « dogme augustinien, éternel comme l'âme humaine ». L'augustinisme, comme le thomisme auquel on l'oppose, est une simple théologie. — P. 115, n. 1. Après la publication de Geyer : *Die Sententiae divinitatis* (1909), on ne peut plus dire que Pierre Lombard a fixé le chiffre sept des sacrements, ni dater (p. 116) ses Sentences de 1145. — P. 152. Gratien admet, lui aussi, la nécessité de la confession: cf. E. HUGUENY, *Gratien et la Confession*, dans *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, janvier 1912, p. 81 sv. — P. 353, note : exposé fort inexact de la théorie de la connaissance d'après S. Thomas. — P. 354, note, et 355 : fausse notion de l'analogie. Que signifie cette phrase : « Naturellement, les poèmes symboliques excogités par les théologiens n'ont qu'une valeur artistique. » ? — P. 358. Peut-on dire que « Thomas prête peu d'attention, par réaction contre le Lombard, à la présence de l'Esprit dans l'âme qu'il justifie » ? Et sa théorie des dons ! — P. 363. Comment ranger parmi les anti-thomistes Hugues de Saint-Cher, Pierre de Tarantaise (pape en 1276, non en 1286), dont l'activité littéraire est antérieure aux premières productions de saint Thomas ?

3. J'ai bien reçu l'ouvrage suivant : Dr SZYDELSKI, *Poczatki Chrzescijanstwa* (Les origines du Christianisme. Étude historique et critique), Varsovie, 1911. In-8o, XXI-323 pages; mais mon ignorance de la langue polonaise m'empêche d'en donner une recension détaillée.

4. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*. Paris, 1905, p. 373-486.

exclusive ni dominante. Dans saint Irénée, en particulier, il montre quelle part est faite à l'idée de la réconciliation opérée par la mort du Christ et de la dette payée à Dieu lui-même. Toutefois, l'idée de ménagement, de satisfaction au démon lui paraît également exprimée. »

Selon M. GALTIER [1], cette dernière façon de voir, malgré ses atténuations, n'est pas exacte. Les principaux textes sur lesquels elle se base ont été mal interprétés; on les a trop séparés de l'ensemble, et, en conséquence, on a exagéré l'idée de justice qui s'y trouve exprimée.

Il conclut ainsi son étude : « Saint Irénée proclame la justice de l'œuvre du Christ; sa doctrine de la Rédemption s'oppose par là à celle des hérétiques. Mais, à l'endroit du démon, cette justice n'est qu'objective et négative; s'il n'y a pas eu de torts commis, c'est qu'il n'existait pas de droits à reconnaître. Le démon n'en avait pas; sa domination sur l'homme était usurpée. Aussi avec lui point de condescendance ni d'égards : le larron doit rendre gorge. La mansuétude est toute pour ses victimes. A son égard, le Christ ne fait qu'œuvre de justicier : jusque dans la manière dont il reprend son bien, il convainc Satan d'imposture et d'impuissance. Qu'on ne parle donc pas ici de ménagement, de dédommagement ou de persuasion. Du Christ au démon, saint Irénée ne conçoit pas d'autres rapports que ceux du maître à l'esclave contraint d'avouer son larcin. L'idée d'un arrangement ou d'une entente quelconque est aux antipodes de sa pensée. »

M. RIVIÈRE ne s'est pas rallié complètement à cette dernière opinion, et il a repris l'examen de la question [2].

Volontiers, il rend hommage au travail de son contradicteur : « La thèse de M. Galtier, dit-il, est certainement neuve, et de la démonstration qui l'appuie, ce ne serait pas assez dire qu'elle est impressionnante par l'érudition et la logique dont l'auteur y fait preuve; il faut ajouter qu'elle met en relief des idées générales trop négligées dans l'appréciation de ce point particulier de doctrine et que, même si elle ne tranche pas entièrement le problème, elle suggère des solutions dont on devra désormais tenir compte. »

Pourtant M. Rivière maintient l'essentiel de ses affirmations : « Sans reconnaître au démon aucun droit proprement dit, il [saint Irénée] le présente pourtant de telle façon que Dieu, aux principaux moments de son œuvre rédemptrice, a voulu tenir compte de lui : c'est cette disposition providentielle que saint Irénée appelle la « justice ». Il faut donc renoncer à découvrir sous ce mot une signification juridique quelconque : ce serait imposer à une pensée complexe un cadre trop rigide et trop étroit sous lequel elle éclate de toutes parts. Ce terme n'a jamais, dans la langue et l'esprit de saint Irénée, que

1. P. GALTIER, *La Rédemption et les droits du démon dans saint Irénée*, dans *Recherches de Science religieuse*, II (1911), p. 1-24.

2. J. RIVIÈRE, *La doctrine de saint Irénée sur le rôle du démon dans la Rédemption*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, I (1911), p. 169-200.

le sens moral de sagesse; il est suffisant — mais en même temps nécessaire — de lui reconnaître cette valeur, qui, seule, permet de l'étendre à l'ensemble du plan divin, pour traduire, sous un angle spécial, cet ordre supérieur, cette haute convenance et, d'un mot, ces harmonies rationnelles que les intelligences croyantes se sont toujours efforcées de découvrir dans le mystère de notre Rédemption. Voilà pourquoi, sans dualisme inconscient ni mythologie déguisée, saint Irénée a pu accorder tant de place au démon : le relief qu'il donne à Satan est pour lui le moyen de concevoir et d'exprimer les grandes directions et, si le mot n'était pas trop ambitieux, les lois de la Providence divine que l'économie du salut révèle à sa raison. »

Les considérations générales de M. Galtier restent vraies, mais, à cause d'elles, peut-être n'a-t-il pas laissé à certains textes, *Adv. haer.*, V, 1, par exemple, toute la précision qu'ils réclament. On comprend donc que, même après son travail, M. Rivière puisse encore conclure : « Il reste acquis à l'histoire que le grand adversaire de la Gnose fut le premier qui souleva d'une manière formelle ce problème, et que, sans s'arrêter lui-même à une solution systématique, il posa les principes qui allaient inspirer dans la suite toute une théologie sur les droits du démon. »

**Sacrements** : *Eucharistie.* — Je ne fais que mentionner ici l'opuscule intitulé : *L'Eucaristia nei primi secoli del Cristianesimo*[1]; c'est bien plus un travail de vulgarisation et de piété qu'une œuvre de science. L'auteur a cité des textes de l'antiquité, et en grand nombre, confirmant la foi catholique au sujet du dogme eucharistique, mais il a laissé de côté tous les problèmes, toutes les questions que devrait nécessairement soulever l'étude approfondie d'une pareille matière.

Plus importante est l'étude du P. Salaville, publié dans le *Dictionnaire de théologie catholique* sous le mot *Épiclèse eucharistique*[2]. On trouvera là un exposé complet de cette question difficile. L'auteur ayant pris soin de résumer lui-même son travail, je ne puis mieux faire que de le citer. « S'il fallait réduire à quelques propositions les résultats de cette étude, voici comment on pourrait les énoncer : 1° la forme du sacrement de l'eucharistie consiste dans les paroles de l'institution prononcées par le prêtre *in persona Christi*, et non point dans l'épiclèse. L'Église orientale est en contradiction avec sa tradition authentique en prétendant que c'est l'épiclèse qui consacre. D'autre part, la transsubstantiation étant un acte instantané, on ne peut pas dire non plus que, commencée par les paroles du Sauveur, elle s'achève à l'épiclèse; 2° Cependant l'épiclèse ne peut pas être rapportée seulement à la sanctification morale des fidèles et à la communion, mais il faut la rattacher à l'acte même de la consécra-

1. B. T. P. di Waszklevicz, *L'Eucaristia nei primi secoli del Cristianesimo* (*Fede e Scienza*, 79). Rome, F. Pustet, 1911. In-8°, 121 pages.

2. S. Salaville, *Épiclèse eucharistique*, dans Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. V, c. 194-300. Paris, Letouzey et Ané, 1911.

tion; 3° On doit la comprendre comme une invocation du Saint-Esprit, qui, à titre de concélébrant du Père et du Fils, opère avec eux la transsubstantiation au moment où le prêtre prononce les paroles évangéliques; 4° L'épiclèse est placée après ces paroles, afin de ne pas interrompre l'exacte reproduction de la cène du Sauveur. Placée avant, elle réduirait trop au rôle secondaire les paroles de l'institution. D'autre part, une épiclèse concomitante n'est pas possible. Elle suit donc comme une explication de l'acte déjà accompli. C'est ainsi que, dans les livres liturgiques, le cas n'est pas rare où l'Église revient à ce qui a déjà eu lieu et demande la production de tel effet, comme s'il n'était pas déjà obtenu. Cette loi liturgique se justifie d'autant mieux ici que son application met en relief l'ordre logique des trois personnes divines entre elles et dans l'économie du salut, et qu'elle établit aussi le rapport naturel entre la consécration et la communion. »

Plus récemment encore, Dom P. de PUNIET, O. S. B., a montré[1] que saint Jean Chrysostome a soutenu l'opinion d'après laquelle la consécration est faite par les paroles du Christ seules. C'était là d'ailleurs, la doctrine traditionnelle dans l'Église, doctrine que les documents antérieurs au IVe siècle indiquent suffisamment[2].

**Primauté et infaillibilité pontificales.** — Si l'on considère les diverses circonstances qui accompagnèrent la célébration du Concile d'Éphèse, et que vient de relever le P. JUGIE[3], on trouvera là une des manifestations les plus nettes en faveur de la primauté romaine.

C'est d'abord, et surtout, la déclaration du prêtre Philippe, légat du Siège apostolique. « Il n'est douteux pour personne, dit-il, ou plutôt, c'est un fait connu de tous les siècles, que le saint et bienheureux Pierre, le prince et le chef des Apôtres, la colonne de la foi, le fondement de l'Église catholique, a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Sauveur et le Rédempteur du genre humain, les clés du royaume, et qu'à lui a été donné pouvoir de lier et de délier des péchés; c'est lui qui, jusqu'à maintenant et pour toujours, vit

1. P. DE PUNIET, O. S. B., *Les paroles de la consécration et leur valeur traditionnelle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, janvier 1912, p. 34-72.

2. Je signale ici une série de travaux sur la Pénitence durant l'antiquité chrétienne. Comme il y a encore lieu d'espérer une suite, je remets l'analyse de ces études au moment où elles fourniront un ensemble complet. A. D'ALÈS, *Les Apôtres et la rémission des péchés. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne*, dans *Études*, 1911, t. CXXVIII, p. 153-173; ID., *La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Hermas*, dans *Recherches de Science religieuse*, mars-avril 1911, p. 105-139; mai-juin, p. 240-265; ID., *Origène et la doctrine des péchés irrémissibles*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 1911, t. XII, p. 721-736, 801-816; ID., *Tertullien et Calliste. Le traité de Tertullien « De Pœnitentia »* (à suivre), dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, t. XIII, p. 5-23; P. GALTIER, *Saint Jean Chrysostome et la Confession*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. I (1910), p. 209-240, 313-350.

3. M. JUGIE, *La primauté romaine au concile d'Éphèse*, dans *Échos d'Orient*, mai 1911, p. 136-146.

et juge dans ses successeurs. C'est son successeur et remplaçant régulier, notre saint et bienheureux pape Célestin, évêque, qui nous a envoyés à ce concile pour suppléer sa présence. » Or, le fait qu'une pareille affirmation, réclamant pour l'évêque de Rome non seulement une primauté quelconque, mais la primauté de juridiction, ait été accueillie sans protestation, est très significatif.

Bien plus, certains actes des Pères du concile, et même des Orientaux schismatiques qui, sous la conduite de Jean d'Antioche, avaient refusé de se joindre au Concile, témoignent d'une reconnaissance positive de la primauté.

J'ai déjà signalé la controverse actuelle au sujet du pape Libère[1]. Le P. Savio, S. J., un des défenseurs les plus autorisés de la mémoire de ce pape, qu'il entend pleinement justifier, continue son œuvre historique et apologétique par un nouveau volume[2]. Il y traite de questions qu'il importe d'élucider si l'on veut porter un jugement assuré sur le fond même de l'affaire. Il s'agit là surtout de l'épitaphe de Libère, de la date de l'exil, des fragments de saint Hilaire comparés aux lettres faussement attribuées à Libère, du récit de Sozomène.

Sur ce travail, le mieux sera de citer l'appréciation de Dom J. Chapman, O. S. B.[3], dont on connaît la compétence : « Je reconnais maintenant, avec plaisir, qu'il faut bien admettre que l'épitaphe est celle de Libère. Je me rends aux arguments si persistants du P. Savio et je crois qu'il a raison de soutenir que *exilio decedis martyr ad astra,* veut dire que, par son exil, le Pape a mérité la récompense des martyrs à sa mort, survenue longtemps après. Tout le monde sera aussi d'accord avec l'auteur pour admettre qu'il est absurde de voir en saint Damase le compositeur de ce poème.

« D'autre part, je tiens encore à l'automne de 355, comme date de l'exil de Libère, et je pense que le Père Savio exagère un peu la force de trois mots d'Ammianus Marcellus, *licet sciret impletum*, qui n'impliquent pas nécessairement que Constance avait déjà reçu la nouvelle que la déposition de saint Athanase avait été mise à exécution. Il suffit bien que les premières mesures pour l'exécution aient été commencées. Le mot *impletum* se rapporte à *arbitrium* qui précède. Évidemment, la sentence contre le patriarche avait comblé les désirs de l'empereur et il avait pu donner ses ordres.

« Ensuite, comme je suis parfaitement d'accord avec le P. Savio que Libère n'a été que deux ans en exil, je persiste à croire qu'il a été renvoyé à Rome en 357. Nos meilleurs témoins mettent son retour après la visite de Constance à Rome, en avril 357. Quant à Sozomène, le P. Savio rejette bien une partie de son témoignage. Pourquoi ne veut-il donc pas voir que toute l'histoire que cet historien a racontée n'est qu'une invention de Sabinus, que Socrate, plus cri-

1. Cf. *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, III (1909), p. 357-358.

2. F. Savio, S. J., *Punti controversi nella questione del papa Liberio.* Rome, F. Pustet, 1911. In-12, 156 pages.

3. Compte rendu de l'ouvrage précédent, *Revue bénédictine*, janvier 1912, p. 126-127.

tique, n'a pas voulu reproduire? Je ne comprends pas non plus comment le P. Savio peut croire que le faussaire des trois lettres est un arien et non pas un luciférien. »

## 2. — Monographies d'Auteurs.

**Odes de Salomon.** — La Revue a déjà signalé l'heureuse découverte des *Odes de Salomon* et mentionné les opinions émises à leur sujet[1].

J'y reviens ici, parce que le caractère chrétien de cet ouvrage semble désormais nettement établi, et l'étude que vient de publier, à son sujet, Mgr Batiffol[2], n'aura pas peu fait pour affermir cette opinion.

Ce travail, provoqué par le R. P. Lagrange, est basé sur une excellente traduction française due à M. J. Labourt. Un examen minutieux des Odes, dont il n'est pas possible de rapporter ici le détail, amène l'auteur à des conclusions qu'il juge fondées, mais dont le caractère conjectural ne lui échappe pas.

D'après lui, il n'y a pas lieu de chercher des éléments juifs, ni même judéo-chrétiens, dans les Odes. Elles ne contiennent pas non plus de doctrines gnostiques. Le texte syriaque actuel est une version; l'original serait grec. Le titre « implique une fiction voulue, c'est à savoir qu'elles ont Salomon pour auteur ». On voulait par là donner un tour prophétique au recueil : « un chrétien a imaginé un *Salomo personatus* pour lui faire exprimer comme à un prophète des sentiments qui sont de son expérience à lui chrétien, et de sa foi ». L'expression de cette foi concorderait assez bien avec le vocabulaire moral et mystique de saint Paul et de saint Jean.

La doctrine exprimée est une christologie. « Préexistence, conception virginale, docétisme, descente aux enfers, ces éléments caractérisent la christologie des *Odes de Salomon* ». Mgr Batiffol insiste surtout sur le docétisme. Selon lui, encore, la sotériologie de l'auteur qui se ramène à l'illumination par la connaissance affirmerait cette opinion.

Tout cet ensemble doctrinal apparenterait les Odes au mysticisme hétérodoxe que combattit saint Ignace d'Antioche. En conséquence, on pourra les localiser en Syrie, en Asie peut-être encore, et les dater de la période 100-120.

C'est justice d'ajouter que toutes ces conclusions ne sont pas universellement admises. M. d'Alès[3], après Gunkel et Loisy, et presque en même temps que W. Frankenberg[4], chercherait plus volontiers les

1. Cf. *Rev. d. Sc. Ph. et Th*, VI (1912), p. 150-151.

2. J. Labourt et P. Batiffol, *Les Odes de Salomon*. Traduction française et introduction historique. Paris, J. Gabalda, 1911. In-8o, VIII-123 pages

3. A. d'Alès, *Les Odes de Salomon*, dans *Études*, 20 décembre 1911, p. 753-770.

4. W. Frankenberg, *Das Verständnis der Oden Salomos*. Giessen, Töpelmann, 1911. In-8o, 103 pages.

liens de parenté du côté de l'Égypte et du milieu alexandrin. Il ne croit pas absolument prouvé le docétisme des Odes.

Enfin, il faut noter que l'opinion de J. H. Bernard jugée « un paradoxe » par Mgr Batiffol (p. 52, n. 1), et d'après laquelle les Odes « sont une collection d'hymnes où abondent les allusions au baptême et comparables à l'hymne de saint Éphrem sur l'Épiphanie », prend consistance. M. J. Rendel Harris lui-même vient de s'y rallier[1], après que M. A. J. Wensinck eut montré en détail les points de contact entre les Odes et l'œuvre de saint Éphrem[2].

**Pères Apostoliques.** — L'édition des Pères Apostoliques, dans la collection *Textes et Documents*, publiée par MM. Hemmer et Lejay, comprend actuellement trois volumes, et on annonce comme prochaine l'apparition d'un quatrième qui contiendra le *Pasteur* d'Hermas. Le dernier paru (t. III) donne le texte et la traduction des Lettres de saint Ignace et de saint Polycarpe avec le *Martyrium* de l'évêque de Smyrne[3].

Une introduction très complète traite les questions qui peuvent se poser au sujet de ces documents, en particulier, le problème de l'authenticité âprement discutée au dernier siècle et qui maintenant ne se pose même plus de façon sérieuse. Dans le paragraphe consacré au « contenu doctrinal » on appréciera la manière de l'auteur qui a su « grouper autour des principaux points de la doctrine chrétienne les passages qui s'y rapportent, en gardant autant que possible les termes mêmes » de l'original.

S'il faut caractériser en quelques mots la doctrine de ces Pères, on peut dire, avec M. Lelong, que les lettres de saint Ignace « sont littéralement saturées d'idées et d'expressions pauliniennes. Comme l'Apôtre des Gentils, il combat le judaïsme et les judaïsants. Mais les deux points sur lesquels il concentre tous ses efforts sont, d'une part, la hiérarchie ecclésiastique, et, d'autre part, la réalité de la nature humaine et de la vie terrestre de Jésus-Christ, en opposition avec le docétisme. En même temps qu'il appuie, avec tant d'insistance, sur l'humanité de Jésus-Christ, il affirme non moins nettement sa divinité... L'Eucharistie est pour lui un *remède d'immortalité*. (Éph. XX, 2); si les docètes s'en abstiennent, c'est, dit-il, *parce qu'ils ne veulent pas reconnaître, dans l'Eucharistie, la chair de Jésus-Christ, notre Sauveur*. (Smyrn. VII, 1). » — La lettre de saint Polycarpe contient des doctrines d'ordre moral plutôt que d'ordre

1. J. Rendel Harris, *Ephrem's Use of the Odes of Solomon*, dans *The Expositor*, février 1912, p. 113-119.

2. A. J. Wensinck, *Ephrem's Hymns on Epiphany and the Odes of Solomon*, *ibid.*, p. 108-112.

3. A. Lelong, *Les Pères Apostoliques*. III. *Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne; Épîtres, martyre de Polycarpe*. Texte grec, traduction française, introduction et index. (*Textes et documents*, publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay, 12.) Paris, Alph. Picard, 1910. In-12, LXXX-187 pages.

dogmatique; et encore dépendent-elles des écrits antérieurs de saint Pierre, saint Paul, et saint Clément.

**Tertullien.** — Le travail que M. E. De Backer vient de consacrer au terme *sacramentum* dans Tertullien[1] se rattache, en somme, à la question, si agitée de nos jours, des rapports du syncrétisme païen avec le christianisme. Ce dernier est-il dépendant du paganisme, dans sa doctrine, sa liturgie? Des études de détail, comme celle-ci, aideront à montrer le peu de consistance de certaines théories rationalistes.

Le terme *sacramentum,* qu'on trouve employé par Tertullien dans des textes relatifs à Mithra, a-t-il, dans ce cas, le même sens que lorsqu'il désigne des réalités chrétiennes? Tel est le problème.

M. De Backer expose lui-même comment il a entendu le traiter. « Notre travail comprend quatre parties. La première a pour objet d'élucider le sens du mot *sacramentum* chez Tertullien. Cette étude purement philologique était à la fois difficile et importante. Voulant apporter à cette question une solution raisonnée, nous n'avons pas hésité à publier nos interprétations et notre herméneutique.

» Tertullien ayant appliqué le mot *sacramentum* aux sacrements chrétien et aux rites d'initiation païenne, la seconde et la troisième partie de notre travail ont été consacrées à l'étude de la liturgie et de la théologie sacramentaires chez Tertullien, et à l'exposé de nos connaissances sur la liturgie et la théologie des mystères à l'époque de notre auteur.

» La comparaison des réalités exposées dans les deux parties précédentes s'imposait; la grande question était de voir si les deux religions, le christianisme et les mystères païens, ne s'étaient pas influencés mutuellement, et dans quelle mesure elles l'avaient fait. C'est là l'objet de notre quatrième partie. »

L'auteur a réalisé son programme avec une véritable compétence philologique et historique. Si son travail est souvent d'une lecture difficile, il mérite cependant qu'on fasse cet effort.

La première partie forme un vrai répertoire, une sorte de dictionnaire, où sont analysés tous les textes de Tertullien contenant le mot *sacramentum,* en vue d'établir le sens exact de chacun. De cet examen très minutieux il résulte que le terme en question a des significations multiples, dont le ch. IV offre la synthèse logique. On peut « affirmer avec certitude que *sacramentum* n'est pas, chez Tertullien, le synonyme pur et simple de μυστήριον; sa valeur fondamentale est le plus souvent active. On peut poser en principe que l'idée de mystère, mise en contact avec l'idée fondamentale, a acquis un coefficient d'importance qui s'est accru dans la mesure de l'affaiblissement de la valeur étymologique active, et de son évolution dans le sens de *res sacra.* C'est ainsi que, quand *sacra-*

1. É. De Backer, *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien.* (Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie, 39.) Louvain, Bureaux du recueil, 1911. In-8°, XX-392 pages.

*mentum* a signifié *mysterium sacrum*, l'idée de *mysterium* est devenue prépondérante, et l'idée de *sacramentum*, accessoire et adjective. »

Si maintenant on examine non plus seulement la terminologie, mais les rites eux-mêmes, l'initiation chrétienne et l'initiation païenne, on est en droit de conclure avec M. De Backer : « A l'époque de Tertullien, il n'y a entre les mystères païens et le christianisme aucune ressemblance essentielle; si elles existent, ces ressemblances ne peuvent être que secondaires; l'aversion profonde que les chrétiens éprouvaient d'ailleurs à l'endroit du paganisme, devait les empêcher d'y aller chercher des modèles. »

La comparaison est instituée dans le détail pour le baptême, la confirmation (onction et imposition des mains), l'eucharistie, la collation de lait et de miel servie aux nouveaux baptisés, et cet examen justifie pleinement l'affirmation générale citée plus haut.

**Saint Augustin.**— La pensée de saint Augustin sur la question de l'éternité des peines n'était pas douteuse, mais M. Lehaut vient d'en faire un exposé remarquable par son ampleur et sa précision[1]. Il n'a pas cru bon de mentionner aucun travail moderne, il s'est borné uniquement à l'étude des sources, c'est-à-dire des œuvres de saint Augustin.

Son exposé comprend trois parties : 1° Erreurs contre l'éternité des peines de l'enfer au temps de saint Augustin; 2° leur réfutation; 3° l'exposé de la doctrine catholique sur ce point, d'après saint Augustin.

Contre l'éternité des peines de l'enfer, on peut relever, au début du Ve siècle, trois groupes d'adversaires : les Origénistes, les miséricordieux et les incroyants.

Les premiers soutiennent une restauration finale de l'humanité. Saint Augustin leur « oppose, comme une barrière infranchissable, la sentence du jugement dernier, telle que l'Église l'a comprise; telle aussi qu'il faut bien la comprendre, à moins d'ignorer, en quelque sorte exprès, le sens ordinaire d'éternel, et de compromettre l'enseignement si net et si ferme de la foi sur le bonheur céleste. »

Les seconds, n'ont pas, à proprement parler, de théorie fixe; leurs objections proviennent plus de la sensibilité que du raisonnement. Dans ce groupe, les uns rejettent l'éternité des peines, seulement pour certaines catégories de personnes : ceux, 1° qui ont eu la foi; 2° qui ont mangé la chair du Christ; 3° qui ont fait l'aumône soit matérielle soit morale, celle-ci entendue au sens de pardon des injures. Saint Augustin leur montre qu'ils ne comprennent pas exactement les textes scripturaires sur lesquels ils se basent, bien plus, qu'ils en contredisent d'autres qui sont formels. — Il y a aussi les miséricordieux, au sens le plus large; ils promettent la délivrance des peines de l'enfer à tous les pécheurs sans exception. Ils croient

1. A. Lehaut, *L'Éternité des peines de l'Enfer dans saint Augustin.* (Études de Théologie historique, 4.) Paris, G. Beauchesne, 1912. In-8°, 205 pages.

à une intervention de la miséricorde divine, provoquée, lors du jugement, par les supplications des saints. Ici encore, l'évêque d'Hippone explique les Écritures et montre que cette croyance est en opposition avec la pratique de l'Église.

Les incroyants, eux, rejettent l'éternité des peines, au nom de la raison. D'abord, elle répugne aux lois physiques : un corps ne peut vivre dans le feu. Saint Augustin répond à cet argument, en montrant que la nature n'est pas indépendante de Dieu. Une seconde objection est d'ordre moral : il doit y avoir proportion entre la durée de la peine et celle de la faute. Saint Augustin établit que les lois humaines elles-mêmes ne tiennent pas compte de ce point de vue, qui d'ailleurs est faux. Pour juger de l'éternité de la peine il faut comprendre la malice du péché, avoir par conséquent une grande délicatesse d'âme.

Une dernière partie expose la doctrine catholique. L'auteur, et très justement, distingue ce qu'il appelle l'*application* du dogme, de son *explication*. Dans ce premier cas, une doctrine supposée existante dans l'Église et communément reçue est mise en rapports avec certains cas pratiques, certaines situations de la vie chrétienne; dans le second, le théologien montre les convenances du dogme déjà admis.

Or, soit dans sa direction spirituelle, soit dans ses sermons, saint Augustin suppose toujours la doctrine de l'éternité des peines. Ses explications d'une merveilleuse profondeur montrent comment la peine du péché doit être éternelle. « Par le péché, l'homme se tourne vers les créatures tout entier et pour toujours; par le péché, l'homme se détourne du Dieu Créateur tout entier et pour toujours. Dans ces conditions, peut-on être surpris qu'il manque son bonheur éternel? Il serait moins absurde de supposer qu'il continue de voir, après s'être arraché les yeux. Non; quelqu'un qui refuse Dieu ne peut avoir Dieu. Son sort sera donc un éternel tourment, puisque contrairement à une illusion trop commune, il n'existe, en dehors de Dieu, aucune parcelle de bonheur, capable de durer toujours. »

L'ouvrage que M. H. Scholtz a consacré au *De civitate Dei* de saint Augustin[1] n'est pas, à proprement parler, une étude d'histoire des doctrines, l'auteur lui-même nous en prévient; mais, il s'en faut qu'il doive passer inaperçu. C'est un travail sérieux, généralement objectif, qui sera très utile pour pénétrer dans l'œuvre si intéressante, mais très compliquée du docteur africain.

M. Scholz considère le *De civitate Dei* surtout comme un livre d'apologétique, présentant la défense du christianisme et sa justification en face de l'État païen. J'avoue n'avoir pas très bien compris les motifs pour lesquels l'auteur refuse d'y voir une philosophie de l'histoire; ils me paraissent très subtils et peu fondés.

---

1. H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei. Mit einem Exkurz: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik.* Leipzig, J. C. Hinrichs. 1911. In-8°, VIII-244 pages.

Trois parties divisent cette étude.

La première est consacrée aux notions générales : 1. métaphysiques (Dieu, le monde, l'homme); 2. éthiques (bien et mal, éléments de la vie morale); 3. dogmatiques (preuves du christianisme, raison et révélation, usage de l'Écriture).

La seconde partie est intitulée : « Cité du monde et Cité de Dieu »; c'est l'exposé des idées de saint Augustin sur l'État et sur l'Église. On remarquera ce qui est dit sur les sources utilisées par l'évêque d'Hippone, et spécialement sur sa dépendance vis-à-vis du donatiste Tychonius.

La troisième partie : « Le drame de l'histoire du monde », étudie la conception historique de saint Augustin et montre comment il l'a utilisée dans son ouvrage.

Un appendice s'occupe du terme *fruitio Dei*, qui revient souvent dans le *De civitate Dei*. Il recherche l'usage qui en a été fait depuis Platon et les néo-platoniciens jusqu'à Schleiermacher, Fichte, Schelling, en passant par le moyen âge. Les données fournies sur les scolastiques sont assez superficielles et pas toujours exactes.

**S. Isidore de Péluse.** — S. Isidore de Péluse († 440-450) est surtout connu par ses lettres. Leur collection (2012), recueillie par Migne dans sa Patrologie grecque, est une source des plus intéressantes et des plus précieuses pour l'histoire des controverses christologiques au Ve siècle. Leur auteur y distribue largement, autour de lui, des vérités parfois assez rudes. Il n'épargne même pas son ami S. Cyrille d'Alexandrie. L'abbé de Péluse, très ferme et très sûr au point de vue doctrinal, dans la lutte contre Nestorius, blâmait chez l'évêque d'Alexandrie une animosité par trop humaine.

L'ouvrage que vient de publier M. R. Aigrain[1] se défend d'être une étude théologique. L'auteur s'est, en effet, contenté de donner « une édition critique de l'ancienne version latine contenue dans deux mss. du concile d'Éphèse » et qui gardent quarante-neuf lettres d'Isidore de Péluse. Jusqu'ici elles étaient publiées, partie (13) dans Mansi, partie (36) dans le *Florilegium* annexé à la *Bibliotheca casinensis*, et chaque série d'après un seul codex. M. Aigrain les donne toutes d'après les deux manuscrits du Vatican (lat. 1319) et du Mont-Cassin (2). Une introduction dit le nécessaire.

On saura gré à l'éditeur d'avoir tenté ce travail.

## III. — *Moyen Age*

### 1. — Ouvrages Généraux.

L'ouvrage du Dr J. M. Verweyen[2] a été composé surtout en vue

1. *Quarante-neuf lettres de saint Isidore de Péluse.* Édition critique de l'ancienne version latine contenue dans deux manuscrits du concile d'Éphèse par René Aigrain. Paris, Alph. Picard, 1911. In-8°, 95 pages.

2. J. M. Verweyen, *Philosophie und Theologie im Mittelalter.* Die histo-

d'aboutir à une conclusion pratique. Il veut montrer que la doctrine anti-moderniste de l'Église actuelle est bien conforme aux enseignements du passé. L'intéressant, dans le cas, est que l'auteur n'est pas catholique; mais ses travaux antérieurs sur la philosophie médiévale l'avaient préparé à une juste appréciation des choses.

Le bref exposé qu'il fait des rapports de la science et de la foi durant les époques patristique et médiévale est bon dans l'ensemble et se base sur une connaissance approfondie. L'auteur a remarqué durant le moyen âge trois tendances : le rationalisme excessif, qui prétend fournir une explication de tous les dogmes (Érigène, Abélard, Lulle, Raymond de Sebonde)[1]; le rationalisme modéré, qui n'entend pas enlever l'aspect mystérieux du dogme (Anselme, Albert le Grand, Thomas d'Aquin); enfin, les mystiques, pour qui le dogme n'est pas objet de science (Occam, Biel et autres). La position thomiste, adoptée par l'Église, se place donc entre deux extrêmes opposés, également condamnables. Jamais elle n'a admis le principe d'une double vérité.

Le Dr M. Grabmann poursuit rapidement la publication de son magnifique ouvrage sur l'histoire de la méthode scolastique. Le second volume, consacré au XIIe siècle[2], est des plus intéressants et aborde une matière relativement peu connue. Toute une partie considérable de la littérature théologique de cette époque est encore complètement inédite. Aussi, pour essayer de décrire la méthode scolastique avec quelque précision et en connaissance de cause, l'auteur a eu recours à de nombreux manuscrits, dont il nous donne la liste. Il n'ignore rien non plus des ouvrages ou articles écrits sur ce sujet. On ne saurait que louer sa documentation.

La méthode qu'il a lui-même suivie dans son exposé est excellente. Deux parties : l'une générale, l'autre spéciale.

La première étudie les facteurs et les conditions du développement dans la méthode scolastique. C'est d'abord l'efflorescence du haut enseignement sous ses diverses formes, *lectio* et *disputatio*. L'auteur trouve déjà des *disputationes* dès le XIIe siècle. L'origine des *Sentences* se rattache aussi à l'enseignement; elles ne sont d'abord que des recueils de textes. Les *Sommes* représentent, dans une matière donnée, des abrégés de caractère plus personnel. Si l'on veut se rendre compte de ce qu'était alors l'enseignement, on en trouvera un type dans les *Quaestiones* d'Odon d'Ourscamp. — Un second chapitre étudie, d'après des inédits, les divisions de la science alors reçues. — Le chapitre III est consacré aux sources littéraires, philosophiques, patristiques des écrivains de cette période; quelle était leur bibliothèque? Le XIIe siècle se fait remarquer par une étude suivie des

---

rischen Veraussetzungen des Anti-Modernismus. Bonn., Fr. Cohen, 1911. In-8°, 136 pages.

1. Cet exposé est un peu trop simplifié. Les auteurs en question ne sont pas des rationalistes au sens moderne de ce mot.

2. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastichen Methode*. II. B. : *Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*. Fribourg en B., B. Herder, 1911. In-8°, XIV-586 pages.

auteurs classiques et, en conséquence, par le souci d'une forme littéraire élégante, toutes choses que le XIIIe siècle ne garda pas au même degré. A la même époque, le mouvement philosophique s'étend avec l'introduction en Occident des œuvres d'Aristote, grâce au travail des traducteurs. Le Dr Grabmann signale, en Italie, deux centres importants où s'élaboraient les traductions. L'un se rattachait à la cour pontificale et comprenait les hommes qui servaient d'intermédiaires entre le pape et Byzance. On cite notamment Jacques de Venise, Burgundio de Pise et Moïse de Bergame. L'autre était à Palerme ; il y avait, en effet, dans cette ville, une tradition déjà longue de culture grecque. L'activité de ces deux groupes ne se confina pas dans la philosophie : on leur doit des traductions d'œuvres des Pères, par exemple du Commentaire sur S. Jean de S. Jean Chrysostome, du Περὶ φύσεως de Némésius d'Éphèse, ouvrage souvent attribué à S. Grégoire de Nysse, du *De fide orthodoxa* de S. Jean Damascène. On s'est souvent demandé si les scolastiques, pour les citations qu'ils faisaient des Pères, recouraient aux ouvrages originaux ou se contentaient de florilèges et autres recueils de textes. Il est certain que ce dernier mode était très fréquent, mais il n'était pourtant pas exclusif. Au XIIe siècle, l'étude des Pères latins, de S. Augustin surtout, domine, et de beaucoup ; les Pères grecs ne sont encore que rarement consultés.

Quels furent, au XIIe siècle, les divers courants scientifiques ? Telle est la question à laquelle répond le ch. IV. D'abord, il faut écarter cette théorie, contredite par les faits, d'après laquelle mystique et scolastique s'excluraient. Ce qui est vrai, c'est que les mystiques surtout protestèrent contre les abus de la dialectique, qui, en certains cas, devenait une pure sophistique. Entre ces deux courants opposés, il y eut place pour celui d'une dialectique raisonnable qui demeurait d'accord avec la vraie mystique. Hugues de Saint-Victor est le type de cette école.

La seconde partie traite de chacun des principaux auteurs ; elle caractérise leurs positions et leur méthode. On y trouvera également une foule de renseignements précieux pour l'histoire littéraire de cette époque. Il m'est difficile de suivre l'auteur dans le détail ; je me contenterai de signaler au courant de la lecture quelques conclusions intéressantes ou nouvelles.

D'après le Dr Grabmann, le fameux juriste bolonais, Irnerius, aurait composé des Sentences théologiques (p. 131). C'est dans les écoles de Guillaume de Champeaux et d'Anselme de Laon qu'il faut chercher les premières traces des *Quaestiones quodlibetales* et des *Sentences*. En ce seul fait, on remarque l'influence grandissante de la dialectique en théologie, sans que toutefois l'autorité des Pères, de S. Augustin surtout, soit ébranlée (p. 168). Abélard ne professe pas le rationalisme, mais on a pu justement l'accuser sur ce point, parce que, dans son œuvre, il a laissé s'établir une véritable confusion entre la foi et la philosophie (p. 196) [1]. Si Abélard a donné

1. M. H. Ligeard, dans un article des *Recherches de science religieuse*, juillet-août 1911, p. 384-396. (*Le rationalisme de Pierre Abélard. Essai de*

un nouvel élan à la méthode scolastique, il n'en est cependant pas le créateur, comme on l'a dit. La *disputatio* existait avant lui, et le *Sic et non* n'a eu sur son développement qu'une influence indirecte (p. 219, 221). Hugues de Saint-Victor est le grand théologien du XIIe siècle. Il avait un idéal scientifique, des connaissances très étendues, et une grande modération de pensée. C'est à tort qu'on a fait de lui un mystique opposé à la scolastique. En fait, il s'est gardé des extrêmes dans la question des rapports de la philosophie et de la théologie (p. 218). Le Dr Grabmann tient pour plus vraisemblable l'authenticité de la *Summa Sententiarum* attribuée à Hugues de Saint-Victor (p. 293). Il faut écarter de Richard de Saint-Victor le reproche de rationalisme (p. 319).

Robert de Melun se fait remarquer surtout par une intelligente utilisation des documents patristiques. Pour lui, les *Sentences* ne sont pas seulement une collection de textes empruntés aux Pères, mais un ensemble organique, une élaboration des documents traditionnels en vue d'un système théologique (p. 358). Le succès de l'ouvrage de Pierre Lombard tient à des causes intrinsèques (valeur didactique, brièveté) et à des causes extrinsèques (action de Pierre de Poitiers, approbation du concile de Latran) (p. 406).

L'école de Chartres a un caractère à part qui la distingue de celle de Paris : on remarque chez elle des préoccupations littéraires, une étude spéciale des sciences physiques et un goût particulier pour les doctrines platoniciennes. Gilbert de la Porrée, Jean de Salisbury sont en théologie ses principaux représentants. Le Dr Grabmann a rapproché d'eux Alain de Lille, qui présente des doctrines et des tendances similaires. A noter que l'auteur attribue, et à juste titre, semble-t-il, l'*Ars catholicae fidei* non pas à Alain, mais à Nicolas d'Amiens (p. 464).

Avec Pierre Comestor et Pierre Cantor, se manifeste en théologie un courant préoccupé surtout d'étudier l'Écriture au point de vue positif et moral. Pierre de Poitiers est à signaler comme l'un des plus anciens, sinon le plus ancien commentateur des Sentences de Pierre Lombard.

## 2. — Monographies d'Auteurs.

**Gottschalk.** — En traitant de Gottschalk[1], M. G. Perugi a abordé un sujet difficile. Bien qu'il ait voulu surtout l'étudier au point de vue littéraire, il n'a pas manqué pourtant de retracer sa vie et d'exposer ses doctrines théologiques. Mais il semble qu'il n'était pas suffisamment préparé à cette tâche. Son information est pauvre, et ses idées théologiques souvent discutables.

Il a, néanmoins, apporté une opinion nouvelle. D'après lui, Gott-

---

*reconstitution d'après les manuscrits d'un texte controversé)*, a montré que le rationalisme attribué à Abélard n'a pas de fondement dans les textes authentiques.

1. G. L. Perugi, *Gottschalc*. Rome, M. Bretschneider, 1911. In-4°, 159 pages.

schalk n'aurait jamais appartenu au monastère de Fulda; il serait né dans les environs d'Orbais, où il aurait pris l'habit. Il est certain qu'il y a des obscurités dans la vie de Gottschalk, mais les arguments proposés par M. Perugi ne semblent pas suffisants pour changer l'opinion traditionnelle. Les notions sur une hérésie prédestinatienne antérieure au IXe siècle, sont assez vagues; d'ailleurs, cette erreur n'a pas eu la diffusion que certains écrivains, Sirmond, par exemple, lui ont faussement attribuée. — Les rapports établis par M. Perugi entre la doctrine d'une double prédestination et le dualisme métaphysique sont sans fondement. — L'exposé des idées de Gottschalk est assez incomplet. Comme la plupart des historiens, M. Perugi les a jugées bien moins d'après les œuvres mêmes du moine condamné que d'après les accusations de ses adversaires. S'il apporte des excuses en faveur de Gottschalk, elles sont souvent inadmissibles au point de vue catholique.

Dans ce travail, ce qu'on trouvera de plus utile, c'est l'édition des œuvres de Gottschalk. M. Perugi a revu une partie du texte sur les manuscrits.

## IV. — ÉPOQUE MODERNE

### I. — MONOGRAPHIES D'AUTEURS.

**Luther.** — M. L. CRISTIANI, à qui on doit déjà un ouvrage de vulgarisation sur *Luther et le Luthéranisme,* où il s'inspirait surtout des travaux du P. Denifle, vient de reprendre ce sujet sur une base d'informations plus large. Le titre du nouveau volume : *Du Luthéranisme au Protestantisme*[1], indique exactement la matière qu'il entend traiter. Il s'agit, en effet, de marquer et de suivre l'évolution produite dans les idées et la manière d'agir de Luther, de 1517 à 1528, et de faire voir comment, sous l'influence de quelles causes, il est passé de l'individualisme religieux à une Église organisée.

Cette évolution s'est produite successivement. Aussi, l'auteur, tout en se défendant d'écrire une biographie de Luther, a dû cependant entrer dans le détail de son existence. Voici les grandes lignes de ce mouvement d'âme.

« Sous la pression d'expériences personnelles qui semblent avoir été de nature particulièrement douloureuse, Luther découvre dans les écrits de saint Paul et de saint Augustin une doctrine qui fournit à son cœur la consolation tant désirée.

« Il apprend à désespérer de tout ce qui est humain, à saisir, dans les élans les plus généreux et en apparence les plus nobles de notre nature déchue, un vice secret dont la trace se retrouve partout. La distinction du bien et du mal dans l'ordre naturel s'efface pour lui. Un péché vit au fond de l'être humain, une convoitise s'agite dans

1. L. CRISTIANI, *Du Luthéranisme au Protestantisme. Évolution de Luther de 1517 à 1528.* Paris, Bloud, 1911. In-8°, XXI-403 pages.

les replis de la conscience... La concupiscence ne meurt pas... Les passions troublent notre cœur. Ni la raison, ni la volonté ne peuvent agir comme elles le devraient. A l'une la lumière manque, à l'autre la force. *Nous sommes esclaves!*

» Mais, si l'âme... prend conscience de sa détresse, de sa corruption, si elle consent à ne plus faire effort, à laisser agir la grâce, si elle s'abandonne à l'action d'en haut comme l'instrument passif entre les mains de l'ouvrier, une aurore de salut peut se lever sur elle. *La foi nous justifie.* Dieu opère en nous, sans nous. Les œuvres suivent la justification et ne la précèdent pas... Le chrétien sauvé par le Christ fera naturellement les œuvres du Christ.

» Plein de ces pensées, Luther s'indigne de trouver partout autour de lui un mélange de l'humain au divin qui lui semble une profanation. Aristote aide à interpréter l'Écriture. La philosophie se mêle à la théologie, l'éthique naturelle à la doctrine de la grâce.

» La scolastique lui apparaît dès lors comme une sécularisation de la religion, comme un rationalisme impie. Impatient de réformer ce qu'il regarde comme le vice principal dont souffre l'Église, Luther enseigne, prêche, dispute, écrit contre la théologie régnante. »

Bientôt cependant il va se heurter contre l'autorité ecclésiastique. Sûr de ses idées, il rompt avec l'Église romaine. Au magistère enseignant, il substitue une assemblée d'âmes directement éclairées par l'Esprit-Saint.

« Malheureusement, une Église invisible ne saurait constituer un corps social. Luther apprit bien vite à ses dépens que l'unité religieuse ne peut s'établir autour d'une doctrine abstraite, non plus qu'autour d'un livre mort. Laissés à eux-mêmes en face de la Bible les esprits s'empressèrent d'y lire tout autre chose que ce que Luther y avait lu. De là des divisions doctrinales, des querelles intestines parmi les premiers Luthériens. »

Luther avait prêché la foi sans les œuvres; beaucoup en profitèrent pour mépriser toute morale et aller aux pires excès.

C'est contre tout cela que Luther essaya de réagir. Il rétablit une autorité religieuse et organisa en toute hâte les Églises d'État. Il dressa de nouveaux règlements ecclésiastiques et il orienta la religion dans des voies nouvelles. Le Protestantisme était né.

Le livre de M. Cristiani est bien composé et se lit facilement. Il est actuellement, en France, le meilleur, on pourrait dire le seul, sur ce sujet.

C'est encore de Luther et de ses doctrines qu'il s'agit dans l'ouvrage de M. H. De Jongh, intitulé *L'Ancienne Faculté de Théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540). Ses débuts, son organisation, son enseignement, sa lutte contre Érasme et Luther*[1].

---

1. H. De Jongh, *L'ancienne Faculté de Théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540). Ses débuts, son organisation, son enseignement, sa lutte contre Érasme et Luther.* Avec des documents inédits. Louvain, Bureaux de la Revue d'histoire ecclésiastique, 1911. In-8°, [8]-268-90*-XLVII pages.

Le but principal de ce travail est, en effet, d'exposer la lutte de l'Université de Louvain contre les Luthériens et contre Érasme qui trop souvent se trouva de leur côté.

Mais, pour mettre dans leur plein jour les positions prises par les théologiens, le point de vue auquel ils se plaçaient, il était nécessaire de faire connaître le milieu, les institutions et les hommes. Et c'est pourquoi l'auteur a été amené à faire l'histoire de la Faculté de théologie de Louvain, au premier siècle de son existence.

Je n'ai pas à m'arrêter ici sur le chapitre consacré à la naissance de la Faculté, à son organisation et à son enseignement. Qu'il me suffise de dire qu'il est traité avec une richesse d'information, une exactitude de détail et une clarté qui ne laissent rien à désirer. Le premier chapitre, d'ailleurs, énumère les sources nouvelles utilisées par l'auteur et montre le soin qu'il a mis à les recueillir dans leur dispersion.

Le chapitre III traite de l'humanisme à Louvain avant Luther. Si ce mouvement n'a pas complètement échappé à l'influence italienne, il est, avant tout, un produit local. L'homme qui devait lui donner la plus puissante impulsion n'était autre qu'Érasme lui-même, qui, à partir de 1502, fit, à Louvain, des séjours assez longs et parut même s'y fixer définitivement. Parmi les humanistes, Nevius, Despautère, Dorpius, Barlandus, Borsalus, Geldenhauer, Vivès, on remarque des tendances réformatrices visant des abus réels ou supposés. Pourtant il n'y a pas encore de malentendus sérieux entre humanistes et théologiens. Ils éclatent après la publication faite par Érasme de l'*Éloge de la Folie* et surtout du *Novum instrumentum*. Une réconciliation se produit en 1517. Mais à cette date « les premiers écrits de Luther ont paru. Érasme ira-t-il avec lui ou restera-t-il fidèle à l'Église-Mère? Sollicité des deux côtés, mettra-t-il sa plume féconde au service du novateur, descendra-t-il dans la lice pour combattre à visière levée, ou du moins va-t-il tempérer la violence de son style satirique, qui fournit des armes aux ennemis? Érasme ne saura pas prendre une décision franche : hésitant, ménageant les deux partis, désirant rétablir la concorde, devenue impossible, il se fera combattre et par les catholiques et par les luthériens. »

Cette dernière phrase est le résumé anticipé du chapitre V, où sont exposés les démêlés d'Érasme avec les théologiens. Ceux-ci nous sont présentés au chapitre IV. Ce sont : Jean Briard d'Ath, « le carme Nicolas d'Egmont et le dominicain Vincent de Harlem, les deux grands adversaires d'Érasme; Dorpius, l'humaniste au caractère instable, qui suivra un moment les tergiversations du maître de Rotterdam; le dominicain Eustache de Sichem et les prêtres séculiers Driedo, Latomus et Tafferus : ces quatre docteurs se feront remarquer par leurs écrits contre Luther; Tapperus sera aussi un des principaux organisateurs de la réforme catholique aux Pays-Bas. »

Dès 1518, les ouvrages de Luther avaient été prohibés à Louvain; les théologiens de cette ville les signalèrent à leurs collègues de Cologne en les priant de les censurer; ce qui eut lieu. Le 7 novembre 1519, des propositions, extraites du livre de Luther qu'on a entre les

mains et représentant ses idées fondamentales, sont condamnées par la faculté de théologie. A ce moment, la lutte était menée également contre Érasme, qui se trouvait alors dans les meilleurs termes avec Luther. Ce furent ensuite les événements qui accompagnèrent la promulgation de la bulle de Léon X condamnant Luther, les tergiversations et les faux-fuyants d'Érasme, ses brouilles et ses réconciliations avec le nonce Aléandre. En 1521, les professeurs de Louvain Latomus et Eustache de Sichem publient des écrits contre Luther.

Grâce à cette défense vigoureuse, le luthéranisme ne put pénétrer en Belgique.

Mais il faut voir le détail de cette lutte dans l'ouvrage de M. De Jongh. Sur bien des points, l'auteur corrige les affirmations hasardées ou fausses de ses prédécesseurs. Il faut souhaiter qu'il donne une suite à cette histoire de la Faculté de Théologie de Louvain, qui intéresse l'histoire de l'Église entière.

**Sadolet.** — Jacques Sadolet apparaît au XVIe siècle comme le type de l'humaniste chrétien. S'il n'est pas sans défauts, du moins il mérite d'être loué pour avoir su garder, dans un milieu corrompu, un idéal élevé avec des mœurs pures et d'avoir voulu faire servir son talent à la défense de l'Église.

Né à Modène, le 12 juillet 1477, il vint à Rome au début du XVIe siècle. Il trouva un protecteur en la personne du Cardinal Olivier Caraffa, chez lequel il vécut. En 1513, il fut nommé par le pape Léon X secrétaire des brefs; en 1527, il devint évêque de Carpentras et finalement cardinal en 1536. Sa mort arriva le 8 octobre 1547, quelques mois après celle de son ami Bembo.

Les graves circonstances que traversait l'Église, le besoin de Réforme qui se faisait sentir, la naissance du Protestantisme inclinèrent Sadolet vers l'étude des questions religieuses; il s'y consacra à peu près tout entier à partir de 1527.

Ses principaux ouvrages théologiques édités sont le Commentaire sur le *Miserere* (1525), le Commentaire sur le Psaume XCIII (1530) et surtout le Commentaire sur l'Épître aux Romains (1534). Dès 1535, ce dernier ouvrage était censuré par Rome et ne put paraître en une nouvelle édition que revu et corrigé. C'est l'œuvre principale de Sadolet en théologie. Parmi ses œuvres encore inédites, on peut citer le *De extructione catholicae Ecclesiae* et le *De peccato originali*. L'historien ne peut cependant les utiliser qu'avec réserve, car Sadolet se refusa à les livrer au public, sa pensée n'étant pas encore définitive sur les points traités.

C'est donc surtout d'après le « Commentaire sur l'Épître aux Romains » que M. S. Ritter a exposé les idées théologiques de Sadolet[1]. Cet excellent travail, rédigé d'après une méthode vraiment scientifique, a été présenté à la faculté de théologie de Fribourg (Suisse) pour l'obtention du doctorat.

---

1. S. Ritter, *Un Umanista teologo, Jacopo Sadoleto (1477-1547)*. In appendice il trattato di Sadoleto *De peccato originali*. Rome, F. Ferrari, 1912. In-8o, VIII-184 pages.

Les principales questions traitées par Sadolet se ramènent à quatre : le péché originel, la rédemption, la justification, la prédestination. Sur aucun point l'humaniste n'offre une doctrine sûre. Par exemple il exagère la nécessité de l'Incarnation; il se trompe en accordant à l'homme l'*initium fidei;* en conséquence, non seulement il rejette la prédestination augustinienne, mais place le fondement de la prédestination dans l'homme.

Il faut bien le dire, Sadolet avait abordé la théologie sans préparation suffisante. Il est sous l'influence d'Érasme, rejette par conséquent la théologie du moyen âge pour s'en tenir à la Bible et aux premiers Pères; il néglige ainsi de parti pris tous les progrès accomplis en théologie. De plus celle-ci n'est, pour lui, qu'une philosophie supérieure, car il n'a jamais eu une notion bien nette des deux ordres naturel et surnaturel.

Si Sadolet n'a pas fondé une école théologique, sa réputation d'humaniste lui attirait cependant des lecteurs. Il préparait ainsi un milieu favorable aux idées qui formeraient bientôt le molinisme.

**Bellarmin.** — Le volume du P. Le Bachelet, intitulé *Bellarmin avant son cardinalat (1542-1598)*[1] n'est pas une étude doctrinale; il ne contient, comme le sous-titre l'indique, que des documents dont la plupart sont tirés de la correspondance de Bellarmin. Il faut cependant le mentionner ici, car il est du plus haut intérêt pour l'histoire des controverses théologiques au XVI^e siècle, notamment en ce qui concerne les questions de la grâce et de la prédestination.

« Toutes les pièces sont données dans la langue où elles ont été composées, en latin ou en italien. Les résumés qui précéderont le texte en feront connaître succinctement le contenu. Les documents sont donnés en toute franchise, purement et simplement. Qu'importe à la sainteté de Bellarmin ou à la solution définitive de tel problème théologique, que le Vénérable Serviteur de Dieu ait été ou moliniste ou thomiste, ou entre-deux, c'est-à-dire congruiste? Mais il importe essentiellement que, dans un travail d'ordre objectif, on lui fasse dire ce qu'il dit, ni plus ni moins. »

Il faut ajouter que les notes très érudites de l'éditeur complètent et expliquent les nombreux matériaux rassemblés dans ce volume. Si nous n'avons pas encore l'histoire de Bellarmin, des travaux comme celui-ci la préparent et, dans une certaine mesure, la suppléent.

Dans un autre ouvrage, le même auteur s'est attaché à élucider un point très controversé de la vie de Bellarmin : ses rapports avec la Bible Sixto-Clémentine et spécialement son attitude dans la composition de la Préface qu'il écrivit pour cette édition[2].

---

1. X. M. Le Bachelet, S. J., *Bellarmin avant son cardinalat (1542-1578). Correspondance et Documents.* Paris, G. Beauchesne, 1911. In-8°, XXXIV-560 pages.

2. X. M. Le Bachelet, S. J., *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine. Étude et documents inédits. (Études de Théologie historique, 3).* Paris, G. Beauchesne 1911. In-8°, XI-210 pages.

Sixte-Quint avait dirigé personnellement une révision de la Bible latine, qui devait, dans sa pensée, remplacer toutes les autres, et des exemplaires de ce travail avaient déjà été répandus. Survint la mort du pape et bientôt on s'aperçut que des changements regrettables avaient été introduits dans le texte de la Vulgate. Fallait-il répudier purement et simplement le travail de Sixte-Quint? Bellarmin conseilla une refonte qui se ferait sous le nom du pape défunt et celui de son successeur. Ainsi agit-on, et Bellarmin rédigea une Préface pour l'édition nouvelle. Il y disait en substance que Sixte-Quint étant *sur le point* de publier sa Bible déjà imprimée, y reconnut des fautes d'*impression*, et que là-dessus il se résolut à remettre tout l'ouvrage *sur le métier*. Or, dans son autobiographie, Bellarmin présente les choses différemment, à ce qu'il semble du moins; aussi sa Préface est assez communément qualifiée de « pieux mensonge ».

Le P. Le Bachelet, dans son étude, tente une justification de Bellarmin, et il est certain que sur quelques points il réussit; sur d'autres on peut encore garder un doute, car certaines explications paraissent trop recherchées. Voici d'ailleurs la conclusion qu'il formule lui-même : « Que la préface de la Bible sixto-clémentine ait été « mûrement méditée », suivant l'expression du duc de Sessa, c'est chose visible pour tout lecteur. Qu'il y ait eu, en cette affaire, recours à un « expédient », c'est-à-dire à un moyen de se tirer d'embarras dans une conjoncture délicate, c'est incontestable, et Bellarmin le dit assez dans son jugement de 1591. Qu'il y ait eu exagération du danger que la Bible sixtine faisait courir à l'Église, c'est possible, quoiqu'en réalité il nous soit difficile de bien juger du cas à distance et en dehors des circonstances où il s'est produit. Mais peut-on dire vraiment qu'il y ait eu mensonge et mystification, comme si Bellarmin et tant d'autres avec lui avaient créé de toutes pièces une légende, pour implanter ou accréditer une erreur? »

Quoi qu'il en soit, il faut savoir gré au P. Le Bachelet d'avoir publié les pièces qui doivent entrer dans le débat; à chacun de juger, en tenant compte d'ailleurs des indications fournies par l'éditeur.

Outre cette question principale on trouvera dans cette étude divers autres renseignements, notamment l'exposé des idées de Bellarmin sur l'autorité de la Vulgate.

**Tournely**. — Ce Sorbonniste attendait encore son historien. L'ouvrage du Dr J. Hild[1] vient donc, au sens le plus strict du mot, combler une lacune.

A vrai dire pourtant, cette monographie est plutôt l'histoire d'un épisode de la lutte contre le Jansénisme qu'une biographie de Tournely. Celle-ci reste encore à faire, même après le travail du Dr Hild. Et la cause principale de ce fait, c'est que l'auteur n'a utilisé que des

1. J. Hild, *Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus mit besonderer Berücksichtigung der Stellung der Sorbonne zum Jansenismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Jansenismus und der Sorbonne*. (Freiburger theologische Studien, 5). Fribourg en B., B. Herder, 1911. In-8°, XX. 188 pages.

sources imprimées, et là Tournely n'apparaît que dans sa vie extérieure, ses actes officiels en quelque sorte.

Mais, à la prendre telle qu'elle se présente, la dissertation doctorale de M. Hild est intéressante, et bien composée. Il y a de la clarté dans l'exposition des luttes jansénistes du XVIIIe siècle à son début. L'activité de Tournely, successivement professeur à Douai et à Paris, apparaît bien en relief. Son mérite principal est d'avoir été l'adversaire du Jansénisme; c'est par là surtout que valent ses ouvrages, et l'auteur a étudié sa doctrine principalement à ce point de vue, montrant à l'occasion la faiblesse de ses arguments historiques. Par contre, il tient que Tournely connaissait bien le système janséniste et qu'il l'a exactement rendu. Il fut célèbre de son temps; mais, s'il a eu des admirateurs, il n'a pas manqué d'adversaires, et plusieurs, à juste titre, lui ont reproché des erreurs regrettables.

**Saint Alphonse de Liguori.** — On a beaucoup discuté, et on discute encore, pour savoir quel fut le système et quel fut le système définitif de S. Alphonse en morale. Les uns affirment qu'il fut toujours probabiliste; d'autres, à l'opposé, soutiennent qu'il fut toujours équiprobabiliste; d'autres, enfin, reconnaissent qu'il a changé de système : d'abord probabiliste, il serait devenu équiprobabiliste. Cette dernière opinion semble prévaloir; en tout cas, elle est la seule historiquement fondée. C'est ce que montrent les travaux comme ceux du regretté P. Gaudé, pour ne citer que lui, et comme celui de M. Mondino, dont il est ici question[1].

L'ouvrage du professeur de Mondovi comprend deux parties : l'une historique, l'autre critique. Dans celle-ci, l'auteur compare les idées de S. Alphonse à la doctrine de S. Thomas. La première partie seule m'intéresse ici.

On y voit que jusqu'en 1762, S. Alphonse, après avoir abandonné les théories rigides, se tourna vers le probabilisme et l'enseigna pratiquement dans les premières éditions de sa théologie morale, et spéculativement dans deux dissertations où il cherche à établir cette proposition : *licitum esse uti opinione probabili etiam in concursu probabilioris pro lege.*

A partir de 1762, au contraire, il a changé d'avis sur le rapport existant entre une opinion moins probable et une opinion plus probable. Tandis qu'auparavant il soutenait qu'une opinion sérieusement probable demeurait telle, même en face d'une autre plus probable, et qu'il était licite, par conséquent, de la suivre; désormais, il enseigne que, dans ce cas de conflit, l'opinion moins probable devient *tenuiter vel saltem dubie probabilis,* et donc que, même d'après le système probabiliste, il n'est plus loisible de la suivre. C'est la réprobation du système probabiliste. C'est aussi à cette opinion que s'en tint saint Alphonse et elle représente sa manière de voir définitive. M. Mondino a montré la justesse de ces diverses affirmations d'une manière qui me paraît convaincante.

Le Saulchoir, Kain. M. Jacquin, O. P.

1. S. Mondino, *Studio storico-critico sul sistema morale di S. Alfonso M. de Liguori.* Monza, tip. Artigianelli, 1911. In-8°, VIII-168 pages.

# CHRONIQUE

**ALLEMAGNE.** — Revue. — M. W. Specht, privat-docent de psychiâtrie à l'Université de Munich, a fondé récemment une *Zeitschrift für Pathopsychologie* (Leipzig, Engelmann), dont l'esprit sera de chercher à affermir les bases psychologiques de la pathologie mentale. M. W. Specht s'est assuré la collaboration de MM. Ach, Bergson, Heymans, Janet, Külpe, Meumann, Münsterberg, Pick et Sommer.

**Société.** — On annonce la fondation d'une *Schopenhauer-Gesellschaft*. Les adhésions (10 M. par an) doivent être adressées à M. le professeur P. Deussen, à Kiel. L'on sait que M. P. Deussen vient d'entreprendre une édition critique des œuvres de Schopenhauer (*Rev. Sc. ph. th.*, I, 1911, p. 788).

**Nominations.** — Le Dr J. Ficker, professeur d'histoire ecclésiastique à la faculté de théologie évangélique, vient d'être nommé recteur de l'Université de Strasbourg.

— Le Dr G. Wohlenberg a été nommé professeur d'introduction biblique et d'exégèse du N. T. à l'Université d'Erlangen, en remplacement du Dr Paul Ewald, décédé (*Rev. Sc. ph. th.*, V, 1911, p. 845).

— La Faculté de théologie catholique de l'Université de Fribourg-en-Brisgau a nommé docteur *honoris causa* Mgr Ehses, directeur de l'Institut de la *Görres-Gesellschaft*, à Rome.

— Le Dr Heinrich Vogel s'est habilité comme privat-docent d'exégèse du N. T. à la Faculté de théologie de l'Université de Münich.

**Décès.** — Le Dr Salomon Lefmann, professeur honoraire de sanscrit, d'histoire et de littérature de l'Inde ancienne à l'Université de Heidelberg, est mort en janvier. Il était né le 25 décembre 1831 à Telgte, en Westphalie. Le Dr Lefmann avait étudié le sanscrit à Paris, après avoir fréquenté les Universités de Münster, Heidelberg et Berlin. En 1866, il était nommé privat-docent à Heidelberg, puis, en 1870, professeur extraordinaire, en 1901 professeur honoraire. Il a publié : *De Aristotelis in hominum educatione principiis*, 1861; *A. Schleicher*, 1870; *Lalita Vistara, übersetzt und erklärt*, I, 1874; *id., Textausgabe*, I, 1883-1901; II, 1907; *Geschichte des alten Indiens*, 1897.

— Le 14 janvier, est mort à l'âge de 72 ans, le Dr Otto Liebmann, professeur à la Faculté de philosophie de l'Université d'Iéna. Il était né le 25 février 1840 à Löwenberg (Schleswig). Il étudia la philosophie et les mathématiques aux Universités de Iéna, Leipzig, Halle; s'habilita, en 1866, à Tübingue comme privat-docent de philosophie; en 1872, fut nommé professeur à Strasbourg, puis, en 1882, à l'Université d'Iéna, qu'il ne devait plus quitter. Le Dr Otto Liebmann fut

un des chefs du mouvement de retour de la philosophie allemande vers Kant. Fidèle à l'esprit du criticisme, il interpréta cependant avec beaucoup de liberté la doctrine du Maître; son but principal fut de la préserver des atteintes du mécanisme et de l'idéalisme métaphysique. Œuvres philosophiques : *Kant und die Epigonen,* 1865; *Ueber die Freiheit des Willens,* 1866; *Ueber den objektiven Anblick,* 1869; *Analysis der Wirklichkeit,* 1876, 4e éd. 1911; *Die Klimax der Theorien,* 1884; *Gedanken und Tatsachen,* I, 1882; 2e éd., 1904; II, 1901-1904; *Immanuel Kant,* 1904. En 1910, le premier fascicule des *Kantstudien* (15. B.) avait été consacré à l'étude de la philosophie d'Otto Liebmann.

— Mgr Heinrich Kihn, ancien professeur de patrologie et d'herméneutique à l'Université de Würtzbourg, est mort dans les premiers jours de février. Il était né le 30 avril 1833. On lui doit les ouvrages suivants : *Bedeutung der antiochenen Schule auf d. exeg. Gebiete,* 1866; *Theodorus von Mopsuestia und Julius Africanus als Exegeten,* 1880; *Ursprung des Briefes an Diognet,* 1882; *Enzyklopädie und Methodologie der Theologie,* 1892.

**ANGLETERRE** — **Revue.** — Quelques professeurs et gradués de la nouvelle Université nationale d'Irlande, fondée en 1909, (voir *Rev. Sc. Ph. Th.* III; 1909, p. 390), ont publié en mars le premier fascicule d'une revue, intitulée *Studies,* où ils se proposent de faire connaître au grand public leurs travaux de littérature générale, de littérature et d'histoire celtiques, classiques et orientales, de philosophie, de sociologie, de pédagogie et de sciences. Le comité de direction est présidé par le Rev. T. A. Finlay, S. J., M. A., professeur d'économie politique à l'University College de Dublin. Chaque fascicule contiendra des articles, bulletins, notes et recensions. Prix de l'abonnement : 10 Shillings. Les *Studies* paraîtront 4 fois par an, en mars, juin, septembre et décembre.

**Nominations.** - M. James Moffatt succède comme professeur du N. T. à Mansfield College, Oxford, à M. Alexander Souter nommé professeur de langue et littérature latines à l'Université d'Aberdeen.

— Le Dr W. R. Boyce Gibson, lecturer de philosophie à l'Université de Liverpool a été nommé professeur de philosophie à l'Université de Melbourne (Australie).

**Décès.** — Le 17 février est mort à Londres, M. Andrew Martin Fairbairn, principal émérite de Mansfield College, à Oxford. Il était né, près d'Édimbourg, le 4 novembre 1838. M. A. M. Fairbairn avait fréquenté les Universités d'Édimbourg et de Berlin et l'Evangelical Union Theological Academy de Glasgow. Principal de Airedale College, 1877-1886, puis de Mansfield College, depuis sa fondation en 1888 jusqu'en 1909, il avait été, entre temps, lecturer aux Universités d'Édimbourg, 1878-1882; Yale, 1891-1892 et Aberdeen, 1892-94. Parmi ses œuvres, qui traitent pour la plupart de philosophie religieuse, mentionnons : *Studies in the Philosophy of Religion and History,*

1876; *Studies in the Life of Christ*, 1881; *The City of God*, 1882; *Religion in History and in modern Life*, 1881, 1893; *Christ in modern Theology*, 1893; *Catholicism, Roman and Anglican*, 1899; *The Philosophy of the Christian Religion*, 1902.

— Vers la fin de février est mort le Prof. Hope W. Hogg, professeur de langue et de littérature sémitiques à l'Université de Manchester, depuis 1903. Il était né au Caire le 19 août 1863. Le prof. Hogg était surtout connu par sa collaboration à l'*Encyclopaedia biblica*, puis aux différentes revues : *Jewish Quarterly Review*, *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, *The Interpreter*. On lui doit aussi une traduction anglaise de la version arabe du Diatessaron de Tatien, avec introduction et notes.

— On annonce également la mort de M. John Sutherland Black, sous la direction duquel furent publiées la neuvième édition de l'*Encyclopaedia Britannica*, 1878-89 et, en collaboration avec Th. K. Cheyne, l'*Encyclopaedia Biblica*, 1894-1903.

**AUTRICHE**. — **Décès**. — Le Dr. Laurenz Müllner, professeur de philosophie à l'Université de Vienne, est mort le 28 novembre, âgé de 68 ans. Il était né à Gross-Grillowitz (Mähren) le 29 juillet 1848. Ouvrages philosophiques : *Wilhelm Rosenkranz' Philosophie*, 1877; *Die Bedeutung Galileis für die Philosophie*, 1894.

**BELGIQUE**. — **Publication nouvelle**. — La *Revue néo-scolastique* et la *Bibliothèque de l'Institut* ne suffisent déjà plus à la publication des nombreux travaux des professeurs, anciens élèves et élèves de l'*Institut supérieur de philosophie* de Louvain. Un volume d'*Annales* viendra désormais les compléter et réunir chaque année les études d' « étendue moyenne, intermédiaires entre le livre et l'article de revue », auxquelles seront ainsi évités les inconvénients de l'isolement et de la dispersion. Les *Annales* paraissent sous la direction de Mgr S. Deploige. Le premier volume, magnifiquement imprimé [1], contient les études suivantes, dont la variété et la tenue scientifique disent d'elles-mêmes l'opportunité de cette nouvelle et très normale manifestation de l'activité de l'*Institut philosophique* : A. Michotte et C. Raincy, *Contribution à l'étude de la Mémoire logique*; J. Lottin, *Quetelet. Son système sociologique*; P. Nève, *Le Pragmatisme et la Philosophie de M. Bergson*; J. Lemaire, *La valeur de l'expérience scientifique et les bases de la Cosmologie*; C. Jacquart, *La Criminalité belge* (1868-1909); N. Balthasar, *La Méthode en Théodicée. Idéalisme Anselmien et Réalisme Thomiste*; A. Mansion, *La notion de Nature dans la Physique aristotélicienne*; A. Michotte, *Nouvelles recherches sur la simultanéité apparente d'impressions disparates périodiques*; A. Michotte, *Note à propos de contributions récentes à la psychologie de la volonté*.

1. Gr. in-8°, 705 pp., gravures et tableaux dans le texte, 6 feuilles de tableaux hors texte. Louvain, Institut de Philosophie; Paris, Alcan, 1911. — Prix : Édition de luxe, exemplaires numérotés, tirés sur papier spécial, cartonnage de luxe : 20 fr. net; édition ordinaire : 10 fr. net.

**Prix.** — Le prix quinquennal d'histoire de Belgique (5.000 francs) a été attribué à M. Paul FREDERICQ, professeur à la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Gand, pour l'ensemble de ses travaux sur l'Inquisition aux Pays-Bas : *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae,* 5 vol., 1895-1906; Introduction historique à l'ouvrage de H. C. LEA, *Histoire de l'Inquisition au moyen-âge* (édition française, 1900; éd. allemande, 1906); *Les comptes des indulgences dans les Pays-Bas,* 1903; *Mélanges Paul Fredericq,* 1904; d'autres travaux ont paru dans la *Revue de Belgique,* la *Revue historique,* les *Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis.* etc.

**Université.** — M. Aug. BERNAERT, ministre d'État, a fait don de 500.000 francs à l'Université de Louvain.

**Décès.** — Un nouveau deuil vient d'atteindre la Société des Bollandistes. Après le P. De Smedt, le P. Albert PONCELET vient de succomber prématurément, le 12 janvier 1912, au cours d'un voyage d'études qu'il faisait en France. Il était né à Liège, le 30 août 1861. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1878, il fut définitivement attaché à la Société des Bollandistes en 1892, ses études littéraires et théologiques terminées.

Sans compter de nombreuses études critiques, des publications de textes parues dans les *Analecta Bollandiana* et une collaboration active aux derniers volumes des *Acta Sanctorum,* on doit au P. A. Poncelet plusieurs catalogues hagiographiques, et surtout la *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis,* 1898-1901. Cet ouvrage avait été entrepris par le P. De Smedt, mais le P. Poncelet le compléta et en fit quelque chose de tout nouveau. Récemment il y avait ajouté un supplément : *Bibliotheca hagiographica latina. Supplementi editio altera auctior,* 1911. Lorsque la mort le surprit, le P. Poncelet mettait la dernière main à un volume des *Acta Sanctorum Belgii,* dont il comptait reprendre la publication interrompue depuis 1794.

**BULGARIE.** — **Revue.** — Nous avons reçu les premiers fascicules d'une nouvelle revue mensuelle, rédigée en langue bulgare, sous le titre : *Foi et Science.* Abonnement, pour l'étranger : 5 frs (Sliven, Bulgarie. Quartier 244, nº 96).

**ESPAGNE.** — **Décès.** — Le R. P. Gabriel CASANOVA, O. F. M., professeur à l'Academia Universitaria Catolica de Madrid, est décédé à Guadalajara, le 8 janvier. Il était né à Consuegra (Tolède), le 18 mars 1860. Il a publié : *Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventurae et Scoti,* 3 vol.; *Theologia fundamentalis; Sociologia christiana in usum ecclesiasticae juventutis.*

**ÉTATS-UNIS.** — **Congrès.** — On annonce que le VIIe Congrès in-

ternational de Psychologie qui devait se tenir aux États-Unis, à Pâques 1913, n'aura pas lieu.

**Découverte**. — A la réunion annuelle de la Société américaine de littérature biblique, qui s'est tenue, en décembre dernier, à New-York, sous la présidence du professeur E. D. Burton, M. H. Hyvernat, professeur à l'Université catholique de Washington, a lu une intéressante communication sur les manuscrits coptes récemment acquis par M. Pierpont Morgan. Il s'agit d'un lot d'environ 50 manuscrits découverts par des Arabes dans les ruines d'un petit couvent copte, dédié à l'archange S. Michel et situé dans le sud-ouest du Fayoum. Il semble qu'on ait retrouvé la bibliothèque entière de ce couvent, dont l'existence est attestée dès le IXe siècle après Jésus-Christ. Les manuscrits sont datés; le plus ancien a été copié en l'année 825 de l'ère chrétienne. M. Hyvernat a été chargé par M. P. Morgan, de préparer la publication de ces manuscrits dont beaucoup sont enrichis de précieuses miniatures. Le savant professeur de Washington est convaincu qu'ils dépassent de beaucoup en importance tout ce que l'on possédait jusqu'à ce jour de manuscrits coptes.

**Nominations** — Le Dr William K. Wright, de l'Université de Wisconsin, remplace comme professeur de philosophie à l'Université d'Indiana le professeur Warner Fite qui doit donner des conférences à l'Université Harvard pendant ce semestre.

— Le Dr. John J. Tigert a été nommé professeur de philosophie à l'Université de Kentucky.

— A Princeton University (New-Jersey), le Dr John Grier Hibben, professeur de logique, a été élu président de l'Université.

— M. N. C. Nelson, « instructor » d'anthropologie à l'Université de Californie a été nommé « assistant curator » au département d'anthropologie du Museum d'histoire naturelle.

— Le Prof. John B. Watson, professeur de psychologie expérimentale à Johns Hopkins University (Baltimore), a été nommé pour trois ans à l'Institut Carnegie de Washington.

— Le Dr B. W. Van Riper a été nommé professeur assistant de philosophie à l'Université de Boston.

— Seront reçus à titre de professeurs étrangers : M. Bergson à Columbia University (New-York) pendant l'année 1913, et M. R. Eucken, professeur de philosophie à l'Université d'Iéna, à l'Université Harvard, (Cambridge, Mass.).

**Décès**. — Le 14 janvier est mort le Prof. William Newton Clarke, professeur de morale et d'apologétique à Colgate University (Hamilton. N. Y.), auteur de plusieurs ouvrages de théologie protestante : *Outlines of Christian Theology*, 1898; *What shall we think of Christianity?* 1899; *Can I believe in God the Father?* 1899; *The Use of the Scriptures in Theology*, 1905; *The Christian Doctrine of God*, 1909; *Sixty Years with the Bible*, 1909; *The Ideal of Jesus*, 1911.

**FRANCE.** — **Nominations.** — M. A. Darbon, professeur de philosophie au lycée de Bordeaux, est nommé maître de conférences de philosophie à l'Université de Rennes, en remplacement de M. Bréhier.

— A l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, ont été nommés : correspondant étranger, à la place du R. P. De Smedt, décédé, M. F. G. Kenyon, directeur du Musée britannique ; correspondant, en remplacement de M. Paul Fournier, élu membre libre, M. Déchelette, conservateur du Musée de Roanne ; membre libre, en remplacement de M. Saglio, décédé, M. le chanoine Ulysse Chevalier.

**Décès.** — On annonce la mort, à Libreville, à l'âge de 34 ans de M. Yves Le Boulbin, qui publia en juillet 1909, dans le *Bulletin mensuel de la Société de géographie commerciale de Paris*, une étude sur les *Mœurs et coutumes des populations du Bas-Congo.*

— M. Raymond Saleilles, professeur de droit civil comparé à la Faculté de Droit de Paris, est décédé le 3 mars. Il était né à Beaune (Côte-d'Or) le 14 janvier 1855. Son œuvre juridique, considérable, comprend plusieurs volumes, comme l'*Essai d'une théorie générale de l'obligation* (1890) et l'*Individualisation de la peine* (1898), d'une réelle portée philosophique. M. R. Saleilles qui s'intéressait non moins vivement aux questions religieuses, publia aussi une traduction de sermons choisis de Newman : *La Foi et la Raison, Six discours empruntés aux discours universitaires d'Oxford,* 1905 ; *Le Chrétien, 1e série,* 1906 ; *id. 2e série,* 1906.

— Le 23 mars, est mort, à Paris, M. Philippe Berger, membre de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France. Il était né à Beaucourt (Haut-Rhin), le 15 septembre 1846. Après avoir suivi les cours de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, M. Philippe Berger vint à Paris où il fut nommé sous-bibliothécaire de l'Institut (1874-1892), puis professeur d'hébreu à la Faculté de théologie protestante, alors transférée de Strasbourg à Paris (1876-1892). Disciple de E. Renan, il fut son auxiliaire puis son successeur dans la publication du *Corpus inscriptionum semiticarum* ; il lui succéda également à l'Institut (1892) et au Collège de France (1893). En dehors de son *Histoire de l'écriture dans l'antiquité,* 1890, M. Ph. Berger a publié de nombreux mémoires et travaux sur l'archéologie et l'épigraphie sémitiques et, en particulier, sur les inscriptions phéniciennes d'Afrique.

**HOLLANDE.** — **Congrès.** — Le quatrième Congrès international d'Histoire des religions se réunira à Leyde du 9 au 13 septembre prochain, sous le patronage du prince Henri des Pays-Bas. M. Chantepie de la Saussaye est président du Comité d'organisation, dont le secrétaire est M. le prof Eerdmans. Les représentants de la France au Comité sont MM. A. Alphandéry et J. Toutain, professeurs à l'École des hautes études. Le Congrès sera divisé en dix sections : 1. Religions des peuples sauvages et questions générales ; 2. Chinois

et Japonais; 3. L'Égypte; 4. Les Sémites; 5. L'Islam; 6. L'Inde et l'Iran; 7. Grecs et Romains; 8. Germains, Celtes et Scandinaves; 9. Malais et Polynésiens; 10. Le Christianisme. Le Congrès veut être exclusivement scientifique et consacré à des recherches historiques sur les religions. Toute discussion relative à des questions de foi sera interdite. Les langues officielles du Congrès sont le français, l'allemand, l'anglais et l'italien. Les communications ne devront pas prendre plus de 20 minutes et les orateurs seront priés d'en remettre au bureau un résumé succinct, fait en vue de l'impression, pour être inséré dans les Actes du Congrès. La cotisation est fixée à 25 francs. Pour les dames une carte d'entrée sera délivrée au prix de 12 fr. 50. S'adresser au Bureau du Congrès, 71 Plantsoen, Leiden.

**ITALIE. — Publications nouvelles.** — Une nouvelle revue d'ancienne littérature chrétienne, *Didaskaleion*, paraît à Turin sous la direction du Prof. Paolo Ubaldi, professeur de littérature grecque à l'Université de Turin. La revue, rédigée en italien et en français, paraîtra 4 fois par an, par fascicules in-8° d'environ 150 pages et comprendra des articles et des recensions. Prix de l'abonnement : pour l'Italie, 12 lires; pour l'étranger, 14 lires.

— Malgré la mort du R. P. Léonard Gaudé, survenue en août 1910, ses collaborateurs à l'édition critique de la Théologie morale de S. Alphonse de Liguori, ont pu achever la préparation du quatrième et dernier volume, qui vient de paraître[1]. Ils y ont même ajouté la *Praxis Confessarii* et l'*Examen Ordinandorum*.

Ainsi se trouve menée à bien une œuvre considérable, fruit d'un travail assidu de plus de 20 années, et dont l'exécution mérite d'être louée sans réserves.

Le texte reproduit est celui de la 9e édition (1785), la dernière publiée du vivant de S. Alphonse, mais comparée avec les précédentes, surtout avec la 7e, qui, pour des motifs que le P. Gaudé n'a pas réussi à découvrir, contient des retouches et des additions, inconnues des éditions postérieures. Pour le texte de H. Busenbaum, S. J., dont on sait que la Théologie morale fut tout d'abord le simple commentaire, l'édition de 1652 a été principalement consultée. Des notes accompagnent le texte, qui ont pour but soit de l'éclaircir, soit de donner les références aux nombreux auteurs cités par S. Alphonse. L'explication du texte est demandée aux ouvrages mêmes du Saint, surtout à la 6e édition de l'*Istruzione e Pratica* parue à Naples en 1765. Lorsque, entre ces ouvrages ou entre les différentes éditions de la Théologie morale, des divergences ou des contradictions apparaissent, le P. Gaudé s'en tient à la rédaction définitive, comme, par ex., dans la question de la coïncidence de l'opinion probable avec un doute

1. *Opera Moralia Sancti Alphonsi de Ligorio, doctoris Ecclesiae.* I-IV. *Theologia moralis*, Editio nova cum antiquis editionibus diligenter collata, in singulis auctorum allegationibus recognita, notisque criticis et commentariis illustrata, cura et studio P. Leonardi Gaudé, e Congregatione Sanctissimi Redemptoris. — Roma ex Typographia Vaticana, 1905-1912; 4 vol. in-4° de LXIII-722; 785; 844; VII-817 pp.

positif, liv. I, n. 20, note a, et du cas où les opinions contraires sont à peu près également probables, n. 56, note a. Peut-être, sur ce point, est-il regrettable que l'on n'ait pas donné brièvement, en note, les solutions successives adoptées par le saint Docteur. Enfin, chaque fois qu'il est nécessaire, les décisions de l'Église sont indiquées, ainsi que les lois nouvelles, civiles ou ecclésiastiques. La vérification et, plus souvent encore, la recherche des références aux auteurs cités, n'a pas été le moindre travail des éditeurs. Ils s'en sont acquittés avec un réel souci d'exactitude et de sincérité, rectifiant au besoin les allégations fausses et restituant le véritable sens des autorités. Un double système de notation permet de reconnaître les références données immédiatement par l'auteur et celles que les éditeurs ont dû préciser.

Pour la *Praxis Confessarii* et l'*Examen Ordinandorum,* les successeurs du P. Gaudé s'en sont tenus également à la 9e édition de la Théologie morale, tout en vérifiant la *Praxis* sur le texte italien de l'*Istruzione e Pratica,* parue en 1755 (et non en 1748). L'ouvrage se termine par un index analytique, celui même de S. Alphonse, revu et complété, et un index des auteurs et ouvrages cités.

**Nominations.** — M. Rodolfo Mondolfo, libero docente d'histoire de la philosophie à l'Université de Padoue est nommé professeur à l'Université de Turin.

— M. Uberto Pestalozza, libero docente d'archéologie et d'épigraphie à l'Académie scientifico-littéraire de Milan est nommé libero docente d'histoire des religions à la même Académie.

**SUISSE. — Institut.** — Le 15 octobre 1912 s'ouvrira à Genève, sous le nom d' « Institut J.-J. Rousseau », une *École libre des Sciences de l'Éducation.* M. Pierre Bovet, Dr ès lettres, actuellement professeur de philosophie et pédagogie à l'Université de Neuchâtel, a été appelé à en prendre la direction. Le corps enseignant comprendra entre autres : MM. le Dr Éd. Claparède, professeur de psychologie expérimentale à l'Université de Genève, directeur des *Archives de Psychologie;* M. Millioud, professeur à l'Université de Lausanne; Ph.-A. Guye, directeur du *Journal de Chimie physique,* H. Fehr, secrétaire général de la Commission internationale de l'enseignement mathématique, rédacteur de *L'Enseignement mathématique,* tous deux professeurs à la Faculté des Sciences de Genève; Dr F. Naville, médecin scolaire, L. Cellérier, J. Dubois, Ad. Ferrière, privat-docents à l'Université; Mmes A. Descœuvres, institutrice de l'Enseignement spécial, C. Vidart, etc.

L'Institut sera à la fois une école et un centre de recherches : d'une part, il orientera sur toutes les questions touchant à l'éducation les personnes qui appartiennent déjà à l'enseignement ou qui se destinent à la vocation pédagogique sous quelqu'une de ses formes, ainsi que les étudiants se préparant à la carrière de médecin scolaire; — d'autre part, il cherchera à centraliser et à coordonner les documents de toute nature propres à faire progresser la science de l'enfant.

Les enseignements principaux seront : *Psychologie* (ps. générale,

ps. de l'enfant, avec exercices au Laboratoire de Psychologie, anthropométrie scolaire); *Didactique* (générale et spéciale); *Hygiène scolaire,* avec notions pratiques sur les *maladies des enfants; Enfants arriérés et anormaux* (clinique et pédagogie); *Éducation morale et sociale* (criminalité infantile, etc.); *Histoire et philosophie des grands éducateurs; Administration et organisations scolaires;* etc.

Pour les inscriptions, ou autres renseignements, s'adresser à M. le prof. Ed. CLAPARÈDE, *11, avenue de Champel,* Genève.

**Congrès.** — Le 14e Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques, qui devait avoir lieu à Dublin, se réunira à Genève dans la première semaine du mois de septembre, sous la présidence de M. E. PITTARD, conservateur du Musée ethnographique de Genève. Secrétaire général : M. W. DEONNA, 16, boulevard des Tranchées, Genève.

— Le 2e Congrès international de Psychiâtrie et de Psychologie se réunira à Berne en 1914.

**Décès.** — On annonce la mort de M. Paul DUPROIX, professeur de pédagogie à l'Université de Genève. Il était né à Mâcon en 1851. M. F. Duproix avait beaucoup écrit sur l'éducation : *La psychologie et la science de l'éducation; Kant et l'éducation de l'individu,* etc... et publié quelques ouvrages d'histoire de la philosophie : *La morale de Kant; Jean-Jacques Rousseau et Kant; A. Spir; La logique de Leibnitz; Kant et Fichte,* 1895.

— En mars est décédé M. le prof. Eugène DANDIRAN, professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne. Il était né en 1825. M. E. Dandiran avait fondé et dirigé pendant plusieurs années la *Revue de Théologie et de Philosophie.*

---

# RECENSION DES REVUES [1]

* **ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.** Janvier. — J. PALIARD. *La connaissance, à la limite de sa perfection, abolit-elle la conscience* (fin). (Conclusion : à la limite de sa perfection, la connaissance « n'est pas une union du moi et du non-moi, puisque le moi est enfermé en lui-même sans pouvoir franchir l'enceinte qui l'enclot, et puisqu'en voulant le non-moi, c'est infiniment plus que le moi désire et acquiert, c'est ce dont le non-moi n'est qu'un signe. Elle est une union entre le moi, entre chaque individu et l'Infini qu'il implique, que déjà virtuellement il porte en lui-même. » pp. 337-379. — G. VATTIER. *La doctrine cartésienne de l'eucharistie chez Pierre Cally* (suite). pp. 380-409. = **Février.** — J. DURANTEL. *La notion de création dans S. Thomas.* (Expose la pensée de saint Thomas sur la création : I. Les choses en Dieu. II. La fécondité divine. III. L'irradiation créatrice. IV. La création et le créé. V. L'assimilation divine. VI. Retour et circulation.) pp. 449-495. — R. MACAIGNE. *L'Église et l'État.* (« Il faut montrer à nos contemporains que les souvenirs du moyen-âge peuvent mettre en défiance, que l'Église, société parfaite dans l'ordre spirituel, loin de pouvoir porter outrage à l'État, société parfaite dans l'ordre politique, ne peut, au contraire, que l'aider et le compléter... Ces deux puissances, qui s'exercent sur les mêmes hommes, sont orientées dans le même sens, leur action simultanée est non pas contradictoire, mais concordante. ») pp. 496-515. — J. GUÉVILLE. *L'idéalisme cartésien d'après M. Hamelin.* (S'efforce de définir la pensée de Descartes en fonction de l'idéalisme moderne, d'après le cours professé par M. Hamelin à l'École Normale et publié par M. L. Robin, *Le système de Descartes,* Paris, Alcan.) pp. 516-523. = **Mars.** — J. DURANTEL. *La notion de création dans S. Thomas* (suite). (Après avoir examiné les rapports de l'être créé avec Dieu et son jaillissement hors de Dieu, l'auteur étudie l'être créé « dans son développement hiérarchique, dans sa multiplicité diverse et ordonnée ».) pp. 561-595. — A. LUGAN. *Jésus et la loi générale de l'amour des hommes.* (Examine la teneur et la portée du précepte de l'amour du prochain au point de vue social.) pp. 596-619. — *Variété: Les méthodes de la formation philosophique dans*

1. Tous ces périodiques appartiennent au premier trimestre de 1912. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — Les Revues catholiques sont marquées d'un astérisque. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. ALLO (Fribourg), GARCIA (Salamanque), TUYAERTS (Louvain), BARGE, EISENMENGER, GILLET, JACQUIN, LEMONNYER, NOBLE, de POULPIQUET, ROLAND-GOSSELIN (Kain).

*l'enseignement secondaire. Rapport d'un doyen de Faculté.* pp. 620-625.

* **ANTHROPOS. 1-2.** — P. Schumacher. *Das Eherecht in Ruanda.* (L'âge requis pour le mariage, entrée dans l'âge nubile, relations sexuelles antérieurement au mariage, conditions requises pour le mariage, condition sociale, la femme dans la famille, vie de famille, etc.) pp. 1-32. — J.-Bte Suas, S. M. *Mythes et Légendes des indigènes des Nouvelles-Hébrides* (suite). (Texte et traduction de treize mythes ou légendes relatives à Takara, l'esprit du bonheur ou du bien.) pp. 33-66. — An Anglo-Indian Professor. *Young India: Religion and Caste.* (Expose la mentalité, au point de vue religieux et de la conception des castes, de jeunes étudiants hindous, en majorité des brahmes, élevés dans un collège du sud de l'Inde.) pp. 67-80. — Fr. Wolf, S. V. D. *Beitrag zur Ethnographie der Fo-Neger in Togo* (à suivre). (Ces Fo sont une fraction des Ewe. Décrit leur habitat et raconte leur histoire, traite de leur vêtement et parure, des formes de salut, de la naissance et de l'enfance, des jumeaux et du culte d'Ohoho, de la circoncision et de la fête de la puberté pour les jeunes filles.) pp. 81-94. — P. Rossillon, S. F. S. *Mœurs et coutumes du peuple Kui, Indes Anglaises* (suite). (Organisation politique et tribale, vie familiale, mariage, chants et danses.) pp. 95-104. — E. Dunn, Prefect Apostolic. *The Mengap Bungai Tann* (à suivre). (Texte et traduction d'un poème chanté par les Dyaks de Bornéo à l'occasion de la fête à sacrifices qui se célèbre pour les fruits de la terre.) pp. 135-154. — PP. Soury-Savergne et de la Devèze, S. J. *Un « Sahagun » pour l'ethnologie du peuple malgache de l'Imérina.* (Biographie du R. P. Callet, S. J. (1832-1885) et description des documents par lui recueillis sur l'ethnographie des Malgaches de l'Imérina.) pp. 194-205. — H. Kunicke. *Der Fisch als Fruchtbarkeitssymbol bei den Waldindianern Südamerikas.* (Observations anciennes et récentes touchant les danses magiques destinées à promouvoir la fécondité. Le poisson dans les cérémonies totémistes, dans l'art décoratif, dans la mythologie et le folk-lore. Le poisson est le symbole de la fécondité.) pp. 206-225. — W. Schmidt. *Die Gliederung der australischen Sprachen* (à suivre). (Étudie les divers groupes de langues de l'Australie septentrionale et de l'Australie méridionale, compare ces groupes avec les groupes sociologiques des tribus d'Australie, tels, en particulier, que les a déterminés Graebner, note les concordances et les divergences.) pp. 230-251.

**ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.** Janv. — A. Tumarkin. *Wilhelm Dilthey* (Notice nécrologique). pp. 143-154. — H. Zeeck. *Im Druck erschienene Schriften von Wilhem Dilthey.* (Bibliographie.) pp. 154-161. — J. O. Eberz. *Platons Gesetze und die sicilische Reform.* (Les *Lois* fixent le programme des réformes que les partisans de Dion étaient appelés à accomplir à Syracuse.) pp. 162-174. — H. Röck. *Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates* (à suivre). (Réponse aux critiques formulées contre la thèse de

l'athéisme de Socrate, soutenue par l'auteur dans son ouvrage : *Der unverfälschte Sokrates,* 1903.) pp. 175-195. — E. Müller. *Die Anamnesis. Ein Beitrag zum Platonismus.* (Fait ressortir, d'après le *Ménon* et le *Théétète,* le rôle très important attribué par Platon à la réminiscence dans la connaissance des Idées.) pp. 196-225. — H. Gomperz. *Einige wichtigere Erscheinungen der deutschen Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie,* 1905-1906 (à suivre). (Comptes rendus.) pp. 226-236.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. 1.-2. — I. *Abhandlungen.* Edgar Reuterskiöld. *Der Totemismus.* (Fait l'historique des études sur le totémisme, depuis John Long. Caractérise les théories de Robertson Smith, de Spencer, de Frazer, d'Andrew Lang. Explique l'origine du totémisme par l'*animisme,* entendant par ce terme une conception tout à fait impersonnelle de la vie qui serait répandue dans tous les objets. La désignation des clans totémiques par un nom d'animal, etc., leur viendrait du fait que le sauvage ne sait pas distinguer entre la similitude, — si superficielle que soit celle dont il est frappé, — et l'identité.) pp. 1-23. — Gerald Camden Wheeler. *Sketch of the Totemism and Religion of the people of the Islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands).* (Totémisme de ces peuplades, leur façon de calculer et de nommer les degrés de parenté. — Religion : culte des morts, et démons qui n'ont pas été des esprits humains.) pp. 24-58. — Günther Rœder. *Das ägyptische Pantheon.* (Historique des conceptions qu'on s'est faites du panthéon égyptien, aux temps de l'humanisme et de l'*Aufklärung,* de l'école comparative du XVIIIe siècle, enfin avec l'égyptologie du XIXe. Divisions du panthéon, en divinités primitives, et divinités cosmiques, sociales, divinités des morts. La lutte pour la vie a fait certaines divinités dominer ou absorber les autres, au point d'introduire des traits monothéistes dans la théologie. A l'origine, deux courants, qui toujours se sont maintenus : influences grossières des religions africaines, idées plus élevées venues du Nord, des Lybiens et des Sémites.) pp. 59-98. — S. A. Horodezky. *Zwei Richtungen im Judentum.* (Le peuple juif n'est pas autant qu'on le croit un « peuple du livre », mais son histoire religieuse montre en lui aussi un « peuple du sentiment ». En face de la Thora, de la Halacha, du Rabbinisme, il a successivement possédé les Prophètes, l'Agada antique, le Messianisme — au sujet duquel il faut remarquer que les nombreux « faux Messies » ont toujours cherché à émanciper leurs coreligionnaires de la casuistique, depuis les premiers jusqu'au fameux Sabbataï Lewi (1626-1676), — les Karaïtes, la Kabbale du Moyen-Age, le Chassidisme, vieille tendance organisée en religion de l'esprit, au XVIIIe siècle, par R. Israël Baal Schem Tob.) pp. 99-136. — Richard Hartmann. *Volksglaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends.* (D'après les données de ces vieux récits, sur le culte ou la vénération des eaux, des pierres, des bois, des hauteurs, etc., qui subsistaient alors en Palestine et sub-

sistent encore, l'auteur cherche à montrer la survivance d'une foule d'idées proto-sémitiques antérieures à l'Islam, au christianisme et à Moïse.) pp. 137-152. — GAWRIL KAZAROW. *Die Kultdenkmäler der sogenannten thrakischen Reiter in Bulgarien.* (Étudie huit groupes et reliefs représentant des scènes de mystères, d'une religion non encore identifiée, où figure le « Cavalier thrace ». Une planche.) pp. 153-161. — C. SPIESS. *Heidnische Gebräuche der Evhe-Neger.* (Rites qui, chez ces peuples du Togoland, suivent : 1° la naissance des jumeaux; — 2° les suicides; — 3° Comment l'idée de l'impureté de la femme a fait séparer rigoureusement les sexes, à table, aux bains.) pp. 162-170. — II. *Berichte.* MAX WUNDT. 1. *Philosophie,* 1907-1911. pp. 171-202. — C. BEZOLD. 2. *Babylonisch-assyrische Religion.* pp. 203-241. — C. BEZOLD. 3. *Aethiopische Religion.* pp. 242-259. — HANS LIETZMANN. 4. *Geschichte der christlichen Kirche.* pp. 260-304. — III. *Mitteilungen und Hinweise.* pp. 305-320.

**ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE.** Févr. — A. MICHOTTE. *Description et fonctionnement d'un nouveau tachistoscope de comparaison.* (Le but principal de cet instrument d'expérimentation est de donner à un sujet, au même point de la rétine, des excitations tachistoscopiques provenant d'objets différents et séparés par un intervalle temporel quelconque.) pp. 1-13. — G. LUQUET. *Le premier âge du dessin enfantin.* (Analyse de dessins exécutés par deux enfants.) pp. 14-20. — A. CHOJECKI. *Comparaison de quelques processus psychiques dans l'hypnose et dans la veille.* (Conclusion de quelques recherches expérimentales : l'hypnose tend à ralentir les processus psychiques intellectuels.) pp. 61-67.

* **BESSARIONE.** 5-6. — N. MARINI. *Il primato di S. Pietro e de' suoi successori in S. Giovanni Crisostomo* (à suivre). (S. Jean Chrysostome affirme, en de nombreux passages de ses homélies, que S. Pierre a été constitué par Notre-Seigneur chef du collège apostolique; il affirme aussi que le Sauveur a fondé son Église sur Pierre.) pp. 345-371. — A. PALMIERI, O. S. A. *La divinità e la personalità dello Spirito Santo secondo i Padri anteniceni.* (Contre Petau et d'autres après lui, montre que « la littérature chrétienne primitive atteste la croyance explicite à la divinité et à la personnalité du Saint-Esprit dans l'Église des trois premiers siècles, et que la foi et les convictions religieuses des Pères de cette époque reculée concordent pleinement avec la foi et les convictions des fidèles ».) pp. 372-388.

**BIBLICAL (THE) WORLD.** Janvier. — G. A. BARTON. *The Evolution of the Religion of Israel, 1.* (Décrit l'œuvre religieuse de Moïse, dont l'existence historique est admise, dans les termes habituels aux représentants de la conception strictement évolutionniste.) pp. 17-26. = Février. — G. A. BARTON. *The Evolution of the Religion of Israel. 2.* (Expose, dans des termes similaires, la transformation du Jahvisme en Canaan.) pp. 88-98.

* **BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 1.** — E. Mader. *Das altkanaanitische Heiligtum in Gezer.* (Suggère que ce prétendu lieu de culte cananéen pourrait être tout simplement une nécropole.) pp. 1-12. — S. Euringer. *Die ägyptischen und keilinschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae* (4 *Kg* 22 *u.* 2 *Chr.* 34). (Étudie divers textes cunéiformes où il est question d'inscriptions placées à l'intérieur des murs d'un temple.) pp. 13-23. — S. Landersdorfer. *Der Gottesname* יהוה *in den Keilinschriften.* (Conclut à la présence, dans les documents cunéiformes de l'époque pré-mosaïque, du nom divin Jahvé sous les trois formes attestées par les transcriptions grecques.) pp. 24-35. — H. Jeannotte. *Les « capitula » du Commentarius in Matthaeum de saint Hilaire de Poitiers.* (Ces capitula ne sont pas de saint Hilaire, mais d'un éditeur du Ve ou du VIe siècle.) pp.36-45. — M. Kohlhofer. *Die eschatologische Inhaltseinheit der Apokalypse* (à suivre). (L'Apocalypse tout entière a pour objet la parousie; d'où son unité.) pp. 46-61.

* **BULLETIN D'ANCIENNE LITTÉRATURE ET D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNES. 15 Janv.** — H. Leclercq. *Prière à la Vierge Marie sur un ostrakon de Louqsor.* (Ostrakon du VIe-VIIe siècle (Bib. de Strasbourg, n. 669). Les lignes 1-9 donnent la salutation angélique suivie (lignes 9-24) d'une prière à la Vierge Marie. Histoire de l'*Ave Maria* dans les liturgies et la piété jusqu'au XVIe siècle.) pp. 3-32. — L. Gougaud. *Étude sur les « Loricae » celtiques et sur les prières qui s'en rapprochent* (suite, à suivre). (4. Structure et formulaire.) pp. 33-41.

**BULLETIN DE L'INSTITUT GÉNÉRAL PSYCHOLOGIQUE. Nov.-Déc** — Dr Marage. *La méthode graphique dans l'étude de la voix parlée et chantée.* (Analyse, synthèse et définition des voyelles. Diverses expérimentations : leur technique et leurs résultats.) pp. 357-384. — Lionel Dauriac. *Entretiens sur l'intelligence et la culture musicale.* (Réalité de l'esprit musical. Nature synthétique de la perception musicale. Examen du béotisme musical. Réalité de l'intelligence musicale établie par l'analyse de la forme sonore et par les œuvres de la musique. Le langage musical. Le plaisir musical.) pp. 385-430. — René Brancour. *La Psychologie de Félicien David.* (Étude sur l'orientalisme en musique.) pp. 431-436. — Alfred Westarp. *Du sentiment musical.* (Analyse des sons comme éléments des expressions de l'âme.) pp. 437-451. — Mlle M. Cuisset. *Expériences sur l'évolution de la mémoire chez les enfants.* pp. 453-460. — Dr J. Maxwell. *L'idée d'intention criminelle.* pp. 461-473. — J.-M. Oppenheimer. *Le déclin des idées morales.* pp. 475-480. — A. Laguesse. *De l'efficacité des peines considérée sous ses aspects physiologiques.* (Série d'observations faites dans des établissements pénitentiaires.) pp. 481-493.

* **CATHOLIC (THE) UNIVERSITY BULLETIN. Décembre.** — Ch. J. Callan, O. P. *An Examination of Kants Fundamental Teachings.* (La

logique de la critique kantienne conduit à nier toute connaissance objective, même phénoménale, ou à admettre l'objectivité de la connaissance nouménale.) pp. 715-743. = **Janv.** — W. TURNER. *St. Augustine.* (Son influence, les caractères généraux de sa doctrine philosophique.) pp. 3-20. — V. F. O'DANIEL, O. P. *John XXII and the beatific Vision.* (Expose l'opinion professée par ce pape comme docteur privé et l'opposition qu'elle souleva dans l'Ordre de saint Dominique.) pp. 52-68. = **Février.** — G. M. SAUVAGE. *Intellectualism and Pragmatism: The Problem of Knowledge.* (Expose la théorie intellectualiste d'Aristote et de saint Thomas.) pp. 97-129.

* **CIENCIA TOMISTA (LA). Janv.-Févr.** — A. COLUNGA. *La concepción sobrenatural* (à suivre). (En regard des systèmes modernistes et protestants, expose la thèse dogmatique de la conception surnaturelle de la Vierge; examine les arguments et les objections qu'on cite contre la thèse traditionnelle.) pp. 369-387. — Cte DE DONA-MARINA. *La supremacia del romano Pontifice enfrente del Poder civil.* pp. 405-417. = **Mars-Avril.** — A. COLUNGA. *La Conceptión sobrenatural* (fin). (Ce dogme a toujours été admis dans l'Église : théories qui expliquent l'origine de cette croyance.) pp. 3-21. — J. DE LAMANO Y BENEITE. *El ascetismo de D. Diego de Torres Villarroel.* pp. 22-47.

* **CIUDAD DE DIOS (LA). 20 Janv.** — S. URTIAGA. *Un capitulo de filosofia social* (fin). (Résume son étude en proposant l'idéal de perfection proclamé par l'Évangile.) pp. 81-94. = **5 Mars.** — M. ARNAIZ. *Psicologia del juicio* (à suivre). (Expose les conditions du jugement et combat le psychologisme contemporain.) pp. 333-343.

* **CIVILTA CATTOLICA (LA). 6 Janv.** — A. VACCARI, S. J. *Le odi di Salomone* (suite). (La composition des odes se placerait entre 60 et 80. Le milieu où elles parurent serait un milieu judéo-chrétien, palestinien de préférence; peut-être chez des Nazaréens. Les Odes forment un anneau de la Tradition chrétienne entre S. Paul et S. Jean.) pp. 22-36. = **20 Janv.** — L. MÉCHINEAU, S. J. *Il Vangelo di S. Matteo secondo le riposte della Commissione biblica* (suite). (1. Matthieu fut le premier des Évangélistes à écrire. Cette assertion se base sur le témoignage d'un bon nombre de Pères, sans qu'aucun la contredise. 2. Il a écrit son Évangile dans la langue de la Palestine d'alors. La tradition patristique affirme qu'il écrivit en hébreu, et par là il faut entendre l'araméen.) pp. 159-168. — *Wladimir Soloviev e la sua opera apologetica* (à suivre). (D'après l'ouvrage du P. d'Herbigny : *Un Newman russe: Vladimir Soloviev,* 1911.) pp. 169-182. = **3 Fév.** — L. MÉCHINEAU, S. J. *Il Vangelo di S. Matteo secondo le riposte della Commissione biblica* (suite). (L'Évangile palestinien est antérieur à 70 et à la venue de S. Paul à Rome. Comme Matthieu est antérieur à Luc, il doit donc se placer avant 60; Matthieu a écrit pour les Hébreux, or la dispersion des Apôtres se place vers 41 ou 42. Le texte de S. Irénée, affirmant que l'Évangile de S. Matthieu fut composé au moment où Pierre et Paul étaient à Rome, c'est-à-dire en 62, n'est

pas sûr en lui-même, et son interprétation est obscure.) pp. 300-309. = **2 Mars.** — L. Fonck, S. J. *La patria del Cireneo* (à suivre). (Légende et histoire de Cyrène. Nom et site. Développement. Vie intellectuelle et religieuse. La colonie hébraïque. Relations de celle-ci avec la Palestine.) pp. 513-528. — *Wladimir Soloviev e la sua operd apologetica* (suite). (Exposé d'après d'Herbigny.) pp. 529-544. — L. Méchineau, S. J. *Il Vangelo di S. Matteo secondo le riposte della Commissione biblica* (suite). (Notre Évangile ne dérive pas des « logia ». La théorie contraire nie la priorité de Matthieu, prouvée par ailleurs, et la tradition patristique.) pp. 545-553. = **16 Mars.** — L. Fonck. *La patria del Cireneo* (suite). (Le christianisme à Cyrène : origines légendaires, histoire. La décadence. Recherches archéologiques.) pp. 641-650.

**CULTURA FILOSOFICA (LA). Janv.-Fév.** — E. Lamanna. *Mito e Religione nelle dottrine socio-psicologiche contemporanee.* (Conclusion : il n'y a qu'une conscience réelle, qui est la conscience individuelle, et donc une seule psychologie, qui est la psychologie individuelle, et dont la seule méthode est l'introspection. La psychologie sociale n'est, par suite, qu'une partie de la psychologie individuelle; l'étude des faits ethnologiques et historiques (religieux ou autres), une recherche subsidiaire ou une application de lois psychologiques déjà connues par ailleurs.) pp. 1-50. — B. Varisco. *La possibilità dei fenomeni.* (Les phénomènes s'expliquent par l'activité spontanée des consciences individuelles, lesquelles sont des déterminations de l'Être.) pp. 51-67. — G. Calò. *Morale e Sociologia.* (A propos de l'ouvrage de Mgr S. Deploige : *Le conflit de la morale et de la sociologie.*) pp. 68-85. — F. de Sarlo. *Per una filosofia della coscienza e della sensazione.* (Montre l'insuffisance d'une philosophie qui voudrait tout réduire aux sensations ou aux consciences individuelles.) pp. 84-96.

*** ÉCHOS D'ORIENT. Janvier.** — M. Jugie. *La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie.* (Saint Cyrille évite avec soin toute expression qui pourrait suggérer que l'humanité du Christ est un sujet distinct de Dieu le Verbe. Toute expression qui peut recéler le Nestorianisme le trouve impitoyable. Il parle aussi bien le langage dyophysite que le langage monophysite, mais il prend toutes les précautions nécessaires pour ne laisser planer aucune obscurité sur sa pensée, qui est toujours d'une irréprochable orthodoxie.) pp. 12-27. — S. Pétridès. *Le moine Job.* (Job Mélès ou Mélias, moine à Constantinople, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, et adversaire fanatique de l'union des Églises, a écrit : 1° un *tomos* inédit contre les latins; 2° une lettre (perdue) au nom du patriarche Joseph; 3° l'office et la vie de sainte Théodora d'Arta. On peut lui attribuer un traité sur les sacrements et un commentaire sur les quinze premiers psaumes, et même des stichères sur la fête de l'Hypapante (Purification); si ceux-ci ne sont pas de lui, ils ont pour auteur Job, moine de Jérusalem au IXe siècle, plutôt que Job, controversiste du VIe.) pp. 40-48. — P. Bacel. *L'Église melkite au XVIIIe siècle.*

*L'intrusion de Janhar.* (I. Les premiers actes de l'intrus. II. Le patriarche Maxime Hakim. III. Élection d'Athanase Dahan. IV. Voyage de Janhar à Rome.) pp. 49-60.

* **ÉTUDES. 5 Janvier.** — F. Prat. *Saint Paul et le Christ.* (Le Christ de saint Paul est un composé théandrique, où ni la divinité n'éclipse l'humanité, ni l'humanité n'offusque la divinité, être personnel, identique à lui-même, à travers ses trois étapes de vie divine, de vie terrestre et de vie glorieuse. Infiniment éloigné de nous sous un de ses aspects, le Christ nous est cependant uni par un lien d'identité mystique : il vit en nous et nous vivons en lui.) pp. 5-30. = **20 Janv.** — L. de Grandmaison. *L'orientation religieuse de la France actuelle d'après M. Paul Sabatier.* (Son nouveau livre tend à prouver que l'orientation religieuse de la France et du monde est liée à la fortune du modernisme doctrinal : conservation, extension, exaltation du sentiment religieux et des formes sociales du catholicisme, dans une indépendance absolue de la pensée, provisoirement orientée par l'idéalisme évolutionniste et agnostique.) pp. 153-173. = **5 Fév.** — G. Neyron. *La loi de succession de l'Église Romaine.* (La souveraineté pontificale réunit les avantages des deux monarchies, de la monarchie élective et de la monarchie héréditaire.) pp. 337-353. = **20 Fév.** — J. de Tonquédec. *M. Bergson est-il moniste?* (1° La pensée de M. Bergson s'avance dans une direction où elle doit rencontrer la cause première. 2° D'après l'auteur de l'Évolution créatrice, la source de la vie est certainement distincte du monde actuel et de tout ce qui lui ressemble dans le passé de l'évolution. 3° Mais il y a des distinctions de plus d'une sorte, et M. Bergson n'a pas dit celle qu'il adopte. On ne peut deviner, en le lisant, si Dieu est le nom donné à une réalité qui deviendra le monde, ou si le mot désigne quelque chose ou quelqu'un de plus reculé dans l'au-delà.) pp. 506-516. = **5 Mars.** — P. Geny. *L'argumentation scolastique. Sa valeur pédagogique.* (La pratique de l'argumentation syllogistique est tout à fait propre à aiguiser l'esprit, à lui faire pénétrer les choses, à lui donner précision et rigueur, à lui apprendre à discerner promptement et sûrement la vérité de l'erreur.) pp. 623-643.

**EXPOSITOR (THE). Janvier.** — G. A. Smith. *The natural Strenght of the Psalms.* (Étude sur la psychologie des psaumes.) pp. 1-15. — S. R. Driver. *The Book of Judges.* (Retrace l'histoire de Débora et de Barak. Le rôle de Jabin devrait être supprimé.) pp. 21-38. — D. S. Margoliouth. *The Elephantinê Papyri.* (L'authenticité de ces documents demeure douteuse. Leur contenu est défavorable aux hypothèses courantes sur la date des prophéties d'Isaïe, l'histoire de la Loi.) pp. 69-85. — J. Robertson. *The « Dawn » in Hebrew.* (Par aurore, les écrivains bibliques entendent l'éloignement des ténèbres nocturnes plutôt que la première diffusion de la lumière.) pp. 86-96. = **Février.** — C. F. Burney. *The Priestly Code and the New Aramaïc Papyri from Elephantinê.* (Des sacrifices en usage à

Éléphantine on ne peut tirer aucune objection contre la théorie critique relative à l'origine du Code Sacerdotal.) pp. 97-108. — A. J. Wensinck. *Ephrem's Hymns on Epiphany and the Odes of Solomon.* (Ressemblances caractéristiques entre les hymnes de saint Éphrem, qui sont baptismales, et les Odes.) pp. 108-112. — J. R. Harris. *Ephrem's Use of the Odes of Solomon.* (Admet les conclusions de Wensinck et considère saint Éphrem comme le premier commentateur des Odes, dont l'origine pourrait être cherchée dans les écoles chrétiennes ou gnostiques d'Édesse.) pp. 113-119. — S. R. Driver. *The Book of Judges.* (Poursuit le commentaire historique de l'épisode de Débora et de Barak.) — H. Ramsay and W. M. Ramsay. *Dr. Johannes Lepsius on the Symbolical Language of the Revelation.* (Suite des remarques de Sir William sur l'étude de Lepsius et suite de la traduction de cette étude par Miss H. Ramsay : la restitution ou apokatastasis, la période critique de 3 ans 1/2.) pp. 153-171. — C. Anderson. *Ephesians IV. 21 : « As the Truth is in Jesus ».* (Propose de traduire : « comme cela s'est réalisé en Jésus » et de l'entendre de l'acte par lequel Jésus, sur la croix, s'est dépouillé de son corps.) pp. 178-185. = **Mars.** — St. A. Cook. *The Elephantinê Papyri and the Old Testament.* (Il est plus que jamais impossible de considérer l'Ancien Testament comme une histoire adéquate de la religion d'Israël.) pp. 193-207. — A. Smith Lewis. *Achikar and the Elephantinê Papyri.* (Juge l'article de D. Margoliouth cité plus haut bien sceptique.) pp. 207-212. — G. Margoliouth. *The Sadducean Christians of Damascus.* (Traduction et commentaire de l'exorde du traité publié par Schechter.) pp. 213-235.

**EXPOSITORY (THE) TIMES. Janvier.** — A. H. Sayce. *The Archaeology of the Book of Genesis.* (Commentaire de *Genèse,* VI, 1-8 d'après les documents assyro-babyloniens.) pp. 167-170. = **Février.** — D. Plooij. *The Attitude of the Outspread Hands (Orante) in early Christian Literature and Art.* (Confirme la thèse du Dr. Bernard, à savoir que les Odes de Salomon ont été employées dans la liturgie du baptême, en se fondant sur le rôle que joue dans ces Odes l'attitude dite des orants.) pp. 199-203. = **Mars.** — D. Plooij. *The Attitude of the Outspread Hands (Orante) in early Christian Literature and Art.* (Établit, d'après les monuments de la littérature et de l'art chrétiens primitifs, que l'attitude de l'orant jouait un rôle caractéristique dans la liturgie baptismale.) pp. 265-269. — A. H. Sayce. *The Archaeology of the Book of Genesis.* (Commentaire de *Genèse,* VI, 9-22. pp. 275-277. — D. D. Luckenbill. *Hadadezer, King of Syria.* (Contre St. Langdon, maintient que IM-idri doit se lire Adad-idri et donc Hadadezer et que l'auteur de *II Rois,* VIII, 7-15 a commis une erreur.) pp. 282-284.

**HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE). Janv.** — K. Fullerton. *The International Critical Commentary on Genesis, Chronicles, and the Psalms.* (Compte rendu critique des ouvrages de : J. Kinner, *A*

*Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 1910; E. L. Curtis, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Chronicles*, 1910; Ch. A. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, 1906, 1907.) pp. 20-109. — K. Francke. *Mediaeval German Mysticism*. (Étude sur Eckhardt, Suso, Tauler.) pp. 110-120. — E. L. Schaub. *The Consciousness of Sin*. (Importance psychologique de la conscience du péché dans la religion.) pp. 121-138.

*** IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Janv.** — J. MacRory. *The Synoptic Gospels and our Lord's Divinity*. (Le but des trois premiers Évangélistes n'est pas d'établir la Divinité du Christ, cependant ils fournissent les fondements de ce dogme. Le Christ des Synoptiques apparaît, comme le Christ du 4e évangile, vrai fils de Dieu, Seigneur des anges et des hommes, égal en puissance et en sagesse au Père.) pp. 22-39. — P. Boylan. *The new aramaic papyri from Elephantine*. (Questions d'exégèse que pose la découverte de ces textes : ceux-ci fourniront un « champ de bataille » aux exégètes et aux historiens de la Bible et ils obligeront les critiques de l'École de Wellhausen à reviser leurs hypothèses et à user de méthodes plus averties.) pp. 40-50. — P. Steinmetzer. *The star of the Wise Men*. (La narration de *Matt.*, 2, 1-12, est historique et ne doit pas être considérée comme un mythe.) pp. 51-63. — J. Rickaby, S. J. *Theodoret of Kurrhos*. (Théodoret, bien que condamné pour son attachement à Nestorius et ses attaques contre saint Cyrille d'Alexandrie, n'était nullement nestorien.) pp. 64-80.

*** JARHBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. XXVI, 3.** — G.-M. Manser, O. P. *Johann von Rupella, † 1245. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre*. (Né vers 1200, élève d'Alexandre de Halès, ce franciscain fut un maître célèbre de l'Université de Paris. Il mourut avant 1245. Il soutient la distinction réelle entre l'essence et l'existence, il nie la composition de matière et de forme dans les substances spirituelles créées. Sa doctrine sur la connaissance montre qu'il appartenait à l'école augustinienne.) pp. 290-324. — C.-J. Jellouschek, O. S. B. *Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung durch Herveus Natalis, Joannes a Neapoli, Gregorius Ariminensis und Joannes Capreolus* (suite). (Examen des objections contre la thèse de la possibilité de la création *ab aeterno*.) pp. 325-367. — H. Höver, O. Cist. *Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen* (fin). (La doctrine de Roger Bacon sur ce point concorde avec celle des autres membres de l'école franciscaine et avec celle d'Avicebron et de Henri de Gand. Bacon unit, dans sa méthode, l'empirisme et le mysticisme.) pp. 368-405.

**JEWISH (THE) QUARTERLY REVIEW. Janvier.** — H. Wolfson. *Maimonides and Halevi*. (Après avoir opposé l'esprit grec, cosmologiste et objectiviste et l'esprit juif, éthique et subjectiviste, décrit

la double attitude des Juifs du moyen âge à l'égard de la philosophie d'Aristote, l'une, accueillante et soucieuse d'harmoniser, représentée par Maimonide, l'autre préoccupée de conserver en sa pureté le judaïsme et de le défendre, représentée par Judah Halevi.) pp. 297-337. — S. Krauss. *A Moses Legend.* (Il s'agit d'un midrash inconnu jusqu'ici et constitué par une série de légendes relatives à Moïse. Ces légendes trahissent une influence arabe et même musulmane. Elles semblent provenir du Yémen.) pp. 339-364. — W. St. Clair Tisdall. *The Aryan Words in the Old Testament,* III. (Mots perses formés avec la préposition *ni* et avec le préfixe *apa* dans les livres d'*Esdras* et de *Daniel.*) pp. 365-371. — M. L. Margolis. *The Elephantine Documents.* (Étudie la forme et le contenu des documents publiés par E. Sachau.) pp. 419-443.

**JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 4 Janv.** J. E. Boodin. *Do Things Exist?* (Préjugés de l'intellectualisme et de l'héraclitéisme contre la réalité des choses. Interprétation de cette réalité d'un point de vue à la fois réaliste et pragmatiste.) pp. 5-14. = **18 Janv.** — J. W. Hudson. *The Aims and Methode of Introduction Courses: A Questionnaire.* (A propos des résultats d'une enquête faite par la *Western Philosophical Association* sur l'utilité et la méthode de cours d'introduction à la philosophie.) pp. 29-39. — W. P. Montague. *The New Realism and the Old.* (Se propose de définir le réalisme naïf, le dualisme et le subjectivisme et de montrer comment les difficultés inhérentes à la première théorie ont conduit à la seconde, comment de celle-ci on est passé à la troisième, comment enfin l'inconsistance de cette dernière nous ramène à l'ancien réalisme.) pp. 39-46. = **1er Févr.** — J. W. Bridges. *Doctrine of Specific Nerve Energies.* (Se prononce contre l'énergie spécifique des nerfs.) pp. 57-65. — E. L. Hicks. *Is Inversion a Valid Inference?* (L'inversion d'une proposition (par ex. : tous les hommes sont mortels; quelques non-hommes sont immortels) est un procédé illégitime, parce que concluant d'une espèce à une autre.) pp. 65-70. = **15 Févr.** — J. Royce. *On Definitions and Debates.* (Critique le programme présenté par l'*American Philosophical Association* pour sa onzième réunion.) pp. 85-100. — H. A. Overstreet. *Eleventh Annual Meeting of the American Philosophical Association.* (Compte rendu.) pp. 101-110. = **29 Fév.** — N. K. Smith. *The Problem of Knowledge.* (S'inspirant de Kant et de Bergson, cherche à établir la légitimité d'une théorie de la connaissance à la fois réaliste, phénoméniste et individualiste.) pp. 113-128. — J. E. Russell. *Bergson's Anti-Intellectualism.* (Discute les critiques faites par Perry à l'anti-intellectualisme de Bergson; *Journal,* 7 déc. 1911, p. 673.) pp. 129-131. = **14 Mars.** — B. H. Bode. *The Concept of Immediacy.* (Fait ressortir avec quelle ambiguïté on parle, depuis Kant, de la connaissance immédiate.) pp. 141-149. — D. Drake. *What Kind of Realism?* (Sur la difficulté qui se pose dans le réalisme d'admettre une connaissance immédiate sans représentation intermédiaire. A propos d'un article de Dewey, *Journal,* 20 juillet 1911, p. 372.) pp. 149-151. = **28 Mars.**

— J. K. Hart. *The Relations of Individual and Experimental Psychology to Social Psychology.* (Heureuses modifications apportées à la méthode psychologique par l'avènement de la psychologie sociale.) pp. 169-176. — M. E. Haggerty. *The Twentieth Meeting of the American Psychological Association.* (Compte rendu.) pp. 176-197.

**JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE.** Janv.-Févr. — Dr J.-P. Pawlow. *Les sciences naturelles et le cerveau.* L'activité des éléments supérieurs du système nerveux est essentiellement constituée par deux mécanismes fondamentaux : d'abord, un *mécanisme de relation passagère*, une sorte de mise en communication des conducteurs entre les phénomènes du monde extérieur et les réactions qu'ils provoquent de la part de l'organisme animal, puis un *mécanisme d'analysateurs.*) pp. 1-13. — Dr Paul Sollier. *L'aiguillage des impressions nerveuses.* (Discussion sur la physiologie de l'émotion. On sait que, pour M. Sollier, l'émotion est liée à la perception des modifications fonctionnelles produites dans le cerveau.) pp. 14-20. — Dr Maurice Mignard. *Recherches sur l'erreur. Essai de contribution expérimentale à la théorie de la connaissance.* (Étude de quatre cas expérimentaux, où l'on relève les divers processus qui aboutissent au jugement erroné.) pp. 21-37. — L. Dugas. *Un nouveau cas de dépersonnalisation suivi de l'analyse de quelques autres.* pp. 38-47. — Dr Halberstadt. *Arithomanie et hypermnésie élective dans un cas de démence vésanique.* pp. 48-51. — Dr Henri Vallon. *Impulsivité motrice, verbale et affective chez une jeune épileptique. Coprolalie.* pp. 52-57.

**JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES.** Janv. — O.-C. Quick. *The Value of Mysticism.* (La fonction la plus générale du mysticisme est de maintenir l'éternel devant nous durant notre vie terrestre.) pp. 161-200. — H.-J. White. *John Wordsworth, Bishop of Salisbury, and his Work on the Vulgate New Testament.* (Wordsworth, mort au mois d'août dernier, fut un des meilleurs théologiens de l'Église anglicane. Son nom est lié à l'étude des textes latins anciens de la Bible et à l'édition critique de la Vulgate publiée à Oxford. Méthode suivie par lui dans ce travail.) pp. 201-208. — *Documents.* A. Ramsbotham. *The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans.* (Texte établi d'après Vatic. Gr. 762, Bodlei. Auct. E ii 20; et l'édition de ce dernier par Cramer dans le t. IV de ses *Catenae.*) pp. 209-224. — *Notes and Studies.* — E.-C. Selwinn. *The Feast of Tabernacles, Epiphany, and Baptism.* (Notre Épiphanie est essentiellement identique à la fête des Tabernacles. On trouve dans les *Odes de Salomon* des allusions à une situation qui prépare l'Épiphanie orthodoxe. Si ces phénomènes ne sont pas tout à fait « baptismaux », on peut les appeler cependant « sub-baptismaux ».) pp. 225-249. — W.-C. Bishop. *The African Rite.* (La liturgie africaine, à l'origine, avait des caractères similaires à ceux de la liturgie mozarabique; il est possible que la liturgie de S. Augustin ait été modifiée dans le sens romain.) pp. 250-277. — F.-H. Ely. *On* ΠΡΗΝΗΣ ΓΕΝΟΜΕΝΟΣ

*in Acts*, I, 18. (Exposé des raisons qui prouvent que le terme πρηνής est, ici, une expression médicale indiquant une maladie.) pp. 278-285. — J. ARMITAGE ROBINSON. *Origen's Comments on the Apocalypse.* (Corrections proposées au texte publié par M. Harnack.) pp. 295-297. — R.-H. CONNOLLY. *The Odes of Solomon: Jewish or Christian?* (Les Odes sont un ouvrage entièrement chrétien.) pp. 298-309.

**LONDON (THE) QUARTERLY REVIEW. Janvier.** — J. H. MOULTON. « *The Golden Bough* ». (Analyse et apprécie les récentes publications de M. J. G. Frazer, spécialement du point de vue biblique.) pp. 1-14. — E. S. WATERHOUSE. *The Kinship of S. Paul to Greek Thought.* (S'applique à définir les points de contact entre la théologie de S. Paul et la pensée grecque, sans exagérer les ressemblances et sans décider dans quelle mesure l'on est autorisé à parler d'emprunts.) pp. 48-61. — J. A. FINDLAY. *A Syrian Father on the Gospels.* (Il s'agit du commentaire de saint Éphrem sur les évangiles, quelques-unes des interprétations les plus intéressantes ou les plus discutables sont rapportées.) pp. 75-90. — F. W. ORDE WARD. *Conversion as a Psychological Fact.* (Sa possibilité, son processus, ses conséquences, ses causes.) pp. 102-111.

**MIND. Janv.** — S. ALEXANDER. *The Method of Metaphysics and the Categories.* (Le fait fondamental est la distinction de la connaissance et de l'objet connu, donnés tous deux au même titre comme réels, ayant entre eux mêmes relations que les autres réalités du monde. S'ils diffèrent spécifiquement, les mêmes catégories se retrouvent en eux, et c'est l'objet de la métaphysique de les découvrir, en usant de la méthode même de la science.) pp. 1-20. — H. A. PRICHARD. *Does Moral Philosophy rest on a Mistake?* (Le devoir est objet d'appréhension directe et ne peut se prouver.) pp. 21-37. — W. E. HOCKING. *The Meaning of Mysticism as seen through its Psychology.* (Avantages et résultats de l'étude psychologique du mysticisme. L'amour mystique n'est qu'une forme supérieure et une satisfaction plus complète de nos instincts.) pp. 38-61. — H. LEONE. *The Vedantic Absolute.* (Exposé général.) pp. 62-78.

**MONIST (THE). Janvier.** — E. RIGNANO. *Attention.* (Considère l'attention comme un phénomène secondaire dérivant de tendances affectives ou plus précisément d'un conflit de tendances.) pp. 1-30. — H. POINCARÉ. *Chance.* (Définition du hasard, lois du hasard, objectivité de la notion du hasard, le hasard en histoire.) pp. 31-52. — St. P. FOLTZ. *Automatism.* (Développe une conception rigoureusement déterministe de l'action et du vouloir humains.) pp. 91-123.

* **MUSÉON (LE). 4.** — L. DE LA VALLÉE POUSSIN. *Madhyamakâvatâra. Introduction au Traité du milieu de l'Acârya Candrakîrti, avec le commentaire de l'auteur, traduit d'après la version tibétaine* (suite, à suivre). pp. 235-328. — Ph. COLINET. *La philosophie de*

*M. Goblet d'Aviella et l'Histoire des Religions.* (S'efforce d'établir que, contrairement à l'opinion de M. G. (*Croyances, Rites et Institutions,* 3 vol., 1911), l'histoire des religions n'est nullement une science autonome.) pp. 329-362.

**NIEUW THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT**. 1. — H. J. Elhorst. *Nieuw licht uit Elephantine.* (Tâche de dégager quelques conclusions des découvertes récentes faites a Éléphantine, surtout pour l'interprétation de *Deut.,* XVII, 16.) pp. 19-34. — G. A. van den Bergh van Eysinga. *Grepen uit de geschiedenis van de hollandsche radicale kritik op het Nieuwe Testament.* (Retrace à grands traits l'œuvre de l'école critique radicale en Hollande au sujet du Nouveau Testament. Cette école a toujours reconnu la priorité de Matthieu par rapport à Marc.) pp. 35-51. — J. G. Appeldoorn. *Over de verwantschap onzer wetenschappelijke en aesthetische beoordeelingen.* (Veut montrer « que partout où nous distinguons entre le vrai et le faux, le beau et le laid, notre esprit manifeste une même manière d'être... Notre conception du monde est déterminée par les lois de notre esprit, par ses préjugés, par son étroitesse, par certaines représentations mythologiques qu'il se forme ».) pp. 52-75.

**PHILOSOPHICAL REVIEW (THE)**. Janv. — O. Kuelpe. *Contribution to the History of the Concept of Reality.* (Aperçu général sur la manière dont les différents philosophes ont conçu le réel. — Présenté au Congrès de Bologne.) pp. 1-10. — A. O. Lovejoy. *The Problem of Time in Recent French Philosophy* (à suivre). (Étude critique du « temporalisme » moderne, représenté par Renouvier, Pillon, James, Bergson, dans son opposition à l'intellectualisme. « Le temporalisme est la théorie métaphysique qui maintient la réalité et l'irréductibilité du temps (ou, tout au moins, de la succession de l'expérience consciente), le caractère essentiellement transitif, infini, évolutif de la réalité connue par expérience, et le rôle primordial de l'idée de temps et des distinctions temporelles, dans l'étude de presque tous les problèmes philosophiques. » — Commence par Renouvier.) pp. 11-31. — W. H. Sheldon. *The Consistency of Idealism with Realism.* (Idéalisme et Réalisme peuvent se concilier dans un dualisme qui admet la systématisation du tout et l'indépendance de chacune de ses parties.) pp. 51-68. — *Discussion:* J. Dewey. *A Reply to Professor Royce's critique of Instrumentalism.* (Réponse à l'étude de Royce présentée au Congrès de Heidelberg et publiée à nouveau dans son ouvrage : *William James, and Other Essays,* 1911.) pp. 69-81. = **Mars.** — F. J. E. Woodbridge. *Evolution.* (L'évolution est une histoire; antécédents et causes doivent donc être construits historiquement; l'évolution implique plusieurs histoires, et non une seule histoire du monde; l'homme n'écrit l'histoire que de son monde à lui; il peut cependant faire la science universelle de l'histoire ou de l'évolution; cette science lui apprend que l'évolution est progressive.) pp. 137-151. — E. B. Mc Gilvary. *The Relation of Consciousness and*

*Object in Sense-Perception.* (Soutient les deux conclusions proposées par le Comité du onzième Meeting de l'American Philosophical Association : L'objet réel et l'objet perçu sont un numériquement au moment de la perception, mais l'objet réel peut exister à d'autres moments en dehors de toute perception. La conscience est une relation de simultanéité, unique et non ultérieurement analysable, qui s'établit entre tous les objets donnés dans le champ limité, individuel, momentané d'une perception particulière.) pp. 152-173. — L. W. Flaccus. *Moral Experience.* (Montre l'insuffisance des différentes interprétations données de cette expression : l'expérience morale.) pp. 174-188.

* **PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH.** 1. — Cl. Baeumker. *Ueber die Philosophie von Henri Bergson,* pp. 1-23. — C. Gutberlet. *Im Kampfe um die Seele.* (Établit contre Ebbinghaus et les monistes l'existence d'une âme immatérielle.) pp. 24-48. — E. Frankel. *Begriffsbildung und Abstraktion.* (Divers sens des mots « abstrait » et « abstraction »; le rôle de l'abstraction dans la formation de l'idée.) pp. 49-66. — W. Switalski. *Probleme der Begriffsbildung.* (Expose les solutions aristotéliciennes et kantiennes du problème de la formation des idées, note leurs convergences et divergences, et esquisse une théorie personnelle.) pp. 67-84.

**PRINCETON (THE) THEOLOGICAL REVIEW.** Janvier. — J. G. Machen. *The Hymns of the First Chapter of Luke.* (Le *Benedictus* serait l'œuvre de Zacharie et le *Magnificat* celle de Marie. Ils auraient été composés en hébreu, ou plus probablement, à cause surtout du *Magnificat,* en araméen.) pp. 1-38.

* **QUESTIONS (LES) ECCLÉSIASTIQUES.** Janv. — L. Salembier. *L'état des études supérieures à l'université de Douai au XVIIIe siècle.* (I. Le Cartésianisme à Douai. II. Les chaires de théologie.) pp. 38-49. = Fév. — H. Dehove. *Les principes généraux de la morale kantienne.* (« Je dois atteindre à l'harmonie de la vertu et du bonheur, au plein sens des termes, c'est-à-dire que je dois devenir tout ensemble parfaitement vertueux et parfaitement heureux : donc, je le puis. Je n'y puis atteindre dans la vie présente : donc, il faut que j'admette une vie à venir où je pourrai parvenir effectivement; il faut, pratiquement, que je croie à une vie future. ») pp. 97-118. = Mars. — L. Brémond. *La transcendance du Christ: Étude sur ses miracles.* (III. Les miracles de guérison et l'hypnotisme. IV. Jésus et le démon. V. Caractères transcendants des miracles évangéliques.) pp. 193-210. — H. Goujon. *La morale du despotisme et du socialisme.* (Le despotisme païen sacrifie l'individu à la société. Jésus-Christ rend à l'individu sa dignité. D'après la doctrine chrétienne, la civilisation consiste dans le perfectionnement simultané de l'individu et de la société. Le socialisme ne recherche que le bien-être matériel, il a pour but l'abolition de la propriété privée. Le bouleversement

social, rêve des socialistes, n'est qu'une application des principes solidaristes.) pp. 211-231.

* **RAZON Y FE.** Janv. — J.-M. Ibero. *Fundamentos psicológicos de las Afasias. Afasia sensorial* (suite, à suivre). (L'aphasie sensorielle a pour fondement le désaccord entre l'image verbale et l'image de la signification correspondante. Elle provient de la rupture, soit du nexus anatomique qui relie les centres respectifs des deux images, soit du fonctionnement physiologique entre les mêmes centres, ou encore de la perturbation des dites images.) pp. 42-55. = Mars. — J.-M. Ibero. *Fundamentos... Afasia mental* (suite). (Provient de l'endurcissement des artères cérébrales, et, plus immédiatement, de l'existence de concrétions calcaires qui se rencontrent dans les parois des vaisseaux sanguins.) pp. 326-338.

* **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE.** Janv.-Fév. — Joseph Maréchal. *Science empirique et psychologie religieuse. Notes critiques.* (La méthode empirique n'est pas intégralement applicable en psychologie : les phénomènes psychologiques ne se prêtent qu'incomplètement à l'expérimentation et, par le fait de leur complexité, débordent le déterminisme empirique qui voudrait de tout point les encadrer dans une coordination de véritables lois expérimentales, tels les phénomènes expressifs de l'activité mentale ordonnatrice et de l'efficacité de la volition. — Les phénomènes religieux, a fortiori, sont circonstanciés de particularités qui les rendent difficilement assimilables aux théories de la psychologie empirique ordinaire : ils ne peuvent être expérimentés, ils ont une phénoménologie spéciale; le mystique lui-même ne traduit pas ses propres états en psychologue, mais déjà les interprète; toutes les théories empiriques proposées sont insuffisantes, viciées d'apriorisme, ne rejoignant pas l'intégralité des faits et n'expliquant pas leur variation qualitative. La méthode empirique, comme telle, pourra être appliquée aux phénomènes religieux comme instrument de recherche pour l'investigation des faits, mais elle ne peut aboutir à les expliquer dans leur nature et leurs causes.) pp. 1-61. — F. Cavallera. *Amphilochiana.* (Essai de reconstitution partielle, d'après plusieurs florilèges, de l'homélie d'Amphiloque sur le texte : *Pater major me est.*) pp. 68-74. — P. Dudon. *Notes et documents sur le Quiétisme.* (3. Les éditions françaises et italiennes de la *Pratique facile* de François Malaval.) pp. 74-81. — F. Prat. *La date de la Passion et la durée de la vie publique de Jésus-Christ.* (Opinions plus probables : Vie publique : deux ans; date de la passion : 18 mars 29.) pp. 82-104.

* **REVUE BÉNÉDICTINE.** Janv. — D. G. Morin. *Un traité inédit du IVe siècle: le « De similitudine carnis peccati » de l'évêque S. Pacien de Barcelone.* (Ms. Bibl. Nat. lat. 13.334, jusque-là attribué à S. Jérôme : Analyse du traité, particularités doctrinales et linguistiques, auteur.) pp. 1-28. — D. P. de Puniet. *Formulaire grec de l'Épiphanie dans une traduction latine ancienne.* (M. lat. 820, Bibl. nat.) pp. 29-

46. — D. A. Wilmart. *Un manuscrit du « Tractatus » du faux Origène espagnol sur l'arche de Noé.* (Ms. nº 22 de la cathédrale de Léon, que D. W. restitue à Grégoire d'Elvire.) pp. 47-59. — D. P. Blanchard. *Notes sur les œuvres attribuées à Bernon de Reichenau.* (« Les écrits de Bernon ont été souvent remaniés et interpolés après sa mort, et il serait téméraire de prendre pour argent comptant tous les passages inscrits sous son nom... ») pp. 98-107.

* **REVUE BIBLIQUE. Janvier.** — M.-J. Lagrange. *La philosophie d'Épictète et le christianisme* (à suivre). (Expose les idées d'Épictète sur Dieu et souligne ce qu'elles offrent d'original par comparaison avec la théologie stoïcienne commune.) pp. 5-21. — P. Dhorme. *Cyrus le Grand.* (Origine de Cyrus, Cyrus roi d'Ansan ou d'Élam, Cyrus roi des Mèdes, Perses et Scythes, Cyrus et la Lydie, Cyrus et Babylone, politique religieuse de Cyrus.) pp. 22-49. — J. Quentel. *Les destinataires de l'épître aux Hébreux.* (Impossible de les déterminer avec certitude : pas nécessairement des Juifs, plutôt Rome que Jérusalem ou Alexandrie.) pp. 50-68. — F. Nau. *Ahigar et les papyrus d'Éléphantine.* (L'histoire d'Ahigar, œuvre d'un juif-araméen originaire d'Assyrie et composée en araméen, est le développement d'un fait divers de la cour des rois d'Assyrie, dont le héros est un juif, Ahigar, scribe de Sennachérib et d'Asarhaddon.) pp. 68-79. — A. Jaussen et R. Savignac. *Inscription minéenne religieuse de Hereibeh.* (Texte, traduction et commentaire d'une inscription déjà connue, mais très imparfaitement, d'après des copies de Doughty, Huber et Euting. Emplacement exact de cette inscription pénitentielle.) pp. 80-85 — H. Vincent. *Les récentes fouilles d'Ophel.* (Suite, à suivre). (Minutieuse description du passage souterrain entre la fontaine et la crête d'Ophel et du tunnel-aqueduc de Siloé.) pp. 86-111.

* **REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Janvier.** — A. Villien. *La discipline des Sacrements* (suite). *L'Eucharistie.* (Traite des rites usités dans l'administration de l'Eucharistie : préparation des éléments, préparation du communiant, distribution des saintes espèces, l'action de grâces, cérémonies traditionnelles de la première communion solennelle.) pp. 6-32. = **15 Janvier.** — E.-B. Allo. *Quelques mots sur la liberté scientifique et l'étude des origines chrétiennes.* (La négation du surnaturel et du miracle est devenue la condition a priori de toute critique indépendante chez les protestants libéraux d'Allemagne. Dès qu'ils se trouvent placés en face d'un événement ou d'un récit merveilleux, il ne leur est nullement laissé libre d'opter en faveur ou en défaveur de son caractère réel. Il faut qu'ils tranchent par la négative. Les croyants ont plus de liberté scientifique.) pp. 148-180. = **1er Fév.** — F. Cabrol. *Les origines du missel romain.* (« Œuvre de saint Grégoire le Grand, il a reçu des additions gélasiennes et gallicanes. C'est Charlemagne qui en a doté la France; c'est Alcuin, le grand humaniste de ce temps, qui l'a complété; grâce à lui, d'anciennes prières de notre liturgie gallicane, non seule-

ment nous ont été gardées, mais, sous le pavillon de saint Grégoire, elles ont franchi les frontières de la Gaule et sont devenues les prières du monde catholique. ») pp. 257-274. — P. Cruveilhier. *Le Code de Hammourabi.* (« Il convient de situer très haut parmi toutes les lois antiques le code de Hammourabi, pour son équité à peu près indéfectible, sa moralité certaine, et ses aspirations humanitaires incontestables. ») pp. 275-309. = **15 Fév.** — P. Batiffol. *La théologie du Pontifical romain.* (« Le Pontifical romain est le livre liturgique le plus magnifique que nous possédions. Tandis que, dans le Missel et dans le Bréviaire, la cantilène romaine ajoute au texte liturgique un ornement qui est de l'art, dans le Pontifical la cantilène est absente, tout est paroles et gestes, mais ces paroles et ces gestes expriment les actes les plus solennels de la vie de l'Église, ceux auxquels elle a voulu donner la publicité la plus auguste, tel le sacre des évêques, les ordinations, la dédicace des basiliques. ») pp. 387-399. — O. Habert. *Monothéisme ou dieu suprême chez les primitifs?* (Analyse critique de l'ouvrage du P. Schmidt : *L'origine de l'idée de Dieu,* estime que l'auteur n'a pas démontré le monothéisme pur et sans tache des primitifs actuels ou préhistoriques.) pp. 400-425. = **1er Mars.** — F. Cabrol. *La fête de Pâques et la réforme du calendrier grégorien.* (Pâques ne peut être célébré qu'un dimanche. Sur ce point, Rome s'est trop souvent prononcée ; elle a, dès le IIe ou le IIIe siècle, fait prévaloir ce système, comme tradition de Pierre et de Paul, contre le système asiatique, qui se réclamait pourtant de Jean et célébrait la Pâque à n'importe quel jour de la semaine. Pour ce qui est de la date, la meilleure solution serait celle qui établirait un accord pour fixer la Pâque au dimanche qui suit le 25 mars.) pp. 513-527. — Ch. Calippe. *La solidarité professionnelle devant la morale.* (Le syndicat est une institution légitime et opportune et un commencement d'expression légale des liens naturels de solidarité qui rattachent les uns aux autres les membres de la même profession.) pp. 528-543. = **1 Mars.** — P. Cruveilhier. *Le Code de Hammourabi et la législation civile des Hébreux.* (Conclusion : 1° Les ressemblances des deux codes prouvent l'authenticité d'époque du code de l'Alliance. 2° Les différences entre les deux codes démontrent que, loin de s'être inspiré servilement du code de Hammourabi, l'auteur du code de l'Alliance n'a puisé à cette source que d'une façon restreinte et peut-être indirecte. 3° Au point de vue matériel et temporel, le code de Hammourabi possède incontestablement la supériorité sur le code de l'Alliance. Au point de vue moral et spirituel, le code Hébreu l'emporte certainement sur le code de Hammourabi.) pp. 641-674.

**REVUE DES ÉTUDES JUIVES. Janvier.** — J. Lévi. *Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple* (suite). (L'exode de la secte aurait suivi la profanation du temple sous Antiochus Épiphane. La secte n'a rien de dosithéen.) pp. 1-19. — M. Liber. *Hanoucca et Souccot.* (Explique l'assimilation, par II *Macc.*, de la fête de Hanoucca à celle de Souccot, en ce qu'elles étaient l'une et l'autre une fête de

la Dédicace du Temple.) pp. 20-29. — A. Büchler. *La pureté lévitique de Jérusalem et les tombeaux des Prophètes* (fin). (Textes divers relatifs à la découverte d'ossements sur la montagne du Temple dans les vingt années qui précédèrent la prise de Jérusalem par les Romains et prescriptions auxquelles cette découverte donna lieu.) pp. 30-50. — A. Schwarz. *La victoire des pharisiens sur les sadducéens en matière de droit successoral.* (Nie que cette victoire ait été commémorée par un jeûne.) pp. 51-62. — S. Krauss. *Un fragment polémique de la Gueniza.* (Publie, avec commentaires et traduction, le texte hébreu d'un fragment polémique inédit contre le christianisme faisant partie de la Kissa (VIe s.) éditée en 1880 par Schlossberg.) pp. 63-74. — E. Fink. *Essai d'explication d'un passage du Lévitique, XI, 20 et 23.* (Traduit *righlaim* non pas « pattes », mais « paires de pattes ».) pp. 121-123. — V. Aptowitzer. *Fragment d'un rituel de Pâque originaire de Palestine et antérieure au Talmud.* (Il s'agit d'un fragment de rituel provenant de la Gueniza et publié par Greenstone. Les bénédictions spéciales qu'il renferme établiraient sa provenance palestinienne et son origine pré-talmudique.) pp. 124-128.

* **REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE.** Janvier. — A. d'Alès. *Tertullien et Calliste* (à suivre). (Dans le *De Paenitentia* on ne trouve « ni la notion des péchés irrémissibles, ni celle d'une rémission des péchés indépendante du ministère de l'Église ».) pp. 5-33. — P. de Puniet, O. S. B. *Les paroles de la consécration et leur valeur traditionnelle.* (S. Jean Chrysostome affirme que la consécration est faite par les paroles du Christ seules. Cette opinion était l'opinion traditionnelle dans l'Église et les documents antérieurs au IVe siècle l'indiquent suffisamment.) pp. 34-72.

**REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES.** Janv.-Février. — G. Chatterton-Hill. *L'étude sociologique des religions.* (La sociologie a pour objet les phénomènes sociaux en tant qu'essentiellement distincts de tous les phénomènes individuels; la religion s'identifie au lien social et ne procède pas de l'individu; elle est naturellement et nécessairement irrationnelle; en tant que fait constitutif de la société, elle est à l'origine de tout le développement humain; n'étant point rationnelle ni individuelle, elle ne peut être que le produit de la suggestion collective; c'est par la suggestion collective que l'on peut expliquer la magie, aussi le sacrifice; l'explication de la religion par l'animisme primitif, étant rationnelle, est radicalement fausse, puisque la religion est issue d'une suggestion collective irrationnelle; le travail scientifique aboutirait à la dissolution complète de la société, s'il n'était limité dans son objet; mais, pour cette raison même, le fondement irrationnel de l'ordre humain lui échappera toujours en grande partie, et ainsi la société ne finira point.) pp. 1-42. — M. Hébert. *Note sur l'article de M. Chatterton-Hill,* pp. 43-52. — A. Loisy. *Remarques sur l'article de M. Chatterton-Hill,* pp. 53-77.

**REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Nov.-Déc.** — J. Toutain. *L'Antre de Psychro et le Δικταῖον ἄντρον.* (Malgré MM. Evans et Hogarth, à l'hypothèse desquels de nombreux savants se sont ralliés, l'antre de Psychro ne peut être identifié au fameux antre dictéen. Des difficultés géographiques, provenant de textes de Strabon, des longitudes de Ptolémée, etc., s'y opposent, attendu qu'il faut placer Dicté tout à fait à l'Est de la Crète; l'école anglaise d'Athènes a d'ailleurs découvert déjà, dans cette région, le temple où Zeus dictéen était honoré à l'époque historique. La Crète avait trois centres extrêmement anciens du culte de Zeus : 1° l'Ida et Cnossos; 2° l'Aigaion et Lyktos, avec l'antre de Psychro; 3° le Dicté et Praisos.) pp. 277-291. — Ét. Combe. *Bulletin de la religion assyro-babylonienne*, 1909-1910. pp. 292-342. — R. Dussaud. *Les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine publiés par M. Sachau.* (D. décrit le contenu de ces documents, en suivant la répartition de l'éditeur. Quelques remarques en finissant sur les noms propres des jarres phéniciennes trouvées dans les mêmes fouilles.) pp. 343-353. — *Revue des livres,* pp. 354-400. — *Chronique*, pp. 401-413. = **Janvier-Février.** — Ph. Berger. *Le culte de Mithra à Carthage.* (Un ex-voto à Tanit, antérieur à la conquête romaine et communiqué à l'Académie au nom du P. Delattre, renferme les fameux mots *Meqim Elim* suivis des deux autres *Mitrah Astarni*. Malgré la difficulté que crée la gutturale *heth* à la fin de Mitrah, Ph. Berger conjecture que *Meqim Elim,* étant un titre sacerdotal, comme d'autres inscriptions le faisaient supposer déjà, *Mitrahastarni* serait un nom divin. « *Mitrah* » serait *Mithra,* et « *Astarni* » serait l'*Astronoé* de Damascius. Bien avant le mithriacisme constitué, le culte de Mithra aurait pu pénétrer par les Phéniciens et les Grecs jusqu'à Carthage. Astronoé lui est associée comme *Magna Mater.*) pp. 1-15. — E. Amélineau. *Saint Antoine et les commencements du monachisme chrétien en Égypte.* (En se basant sur la *Vie* de S. Antoine attribuée à S. Athanase, et à propos de laquelle il esquisse une discussion critique, puis sur la *Vie* latine, des documents coptes, et la connaissance personnelle qu'il a des usages des Coptes actuels, l'auteur retrace la vie de S. Antoine et entreprend d'expliquer psychologiquement ce qu'elle contient de merveilleux.) pp. 16-78. — Nariman. *Quelques parallèles entre le Bouddhisme et le Parsisme.* (Ils portent sur la formule éthique : *pensées, paroles, actions;* — sur le mariage entre consanguins; — sur l'exposition des cadavres; — sur les tentations respectives du Bouddha et de Zoroastre, etc.) pp. 79-94. — *Revue des livres,* pp. 95-138. — *Chronique,* pp. 139-148.

**REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Janvier.** — L. Couturat. *Sur la structure logique du langage.* (Des études de « grammaire comparée » il ressort que certaines formes grammaticales sont à peu près universelles, et constituent implicitement une « grammaire générale ». Il n'est pas possible que ces « catégories grammaticales » n'aient pas quelque relation avec les « catégories logiques ». Dès lors, au lieu de construire le système des catégories *a priori,* ne serait-il pas plus sage, et plus sûr, de s'inspirer des résultats de

la grammaire comparée? Ce travail, déjà ébauché par des savants de premier ordre, permet d'affirmer que la structure de nos langues ne correspond pas seulement à une logique « latine », « européenne » ou « aryenne », mais à la logique tout court. C'est de cette constatation qu'est né le projet d'une langue internationale, l'Ido, destinée à réaliser l'idéal logique du langage humain. Elle n'est donc pas seulement un expédient *pratique,* mais encore un *desideratum scientifique,* en ce qu'elle répond mieux que toute langue naturelle aux besoins logiques de l'esprit scientifique, et en ce qu'elle permet de mieux étudier et analyser les relations de la logique et de la grammaire, du langage et de la pensée.) pp. 1-24. — C. D'ISTRIA. *Les formes de la vie psychologique.* (La vie psychologique se développe et varie sous l'influence de deux séries de conditions matérielles, dont les unes résident dans l'organisme, tandis que les autres lui sont extérieures. Étude de l'influence des conditions intérieures, à l'exception de la maladie, qui sera étudiée à part : les âges, les sexes, les tempéraments.) pp. 25-47. — A. PADOA. *La logique déductive* (suite). (Réflexibilité, symétrie et transitivité.) pp. 48-67.

* **REVUE NÉO-SCOLASTIQUE**. Février. — D. NYS. *L'énergétique et la théorie scolastique.* (Du point de vue cosmologique, la théorie nouvelle consacre plusieurs doctrines scolastiques qui avaient été méconnues ou même combattues, jusqu'en ces derniers temps, par la plupart des savants. Elle restaure d'abord la notion de qualité : celle-ci reprend sa place à côté de la quantité et devient même le principal objet de la physique. Ensuite, la physique, laissant à d'autres disciplines l'étude de la substance, ne comprend plus que l'objectivité phénoménale. L'énergétique a cependant le grave défaut de se représenter l'univers sous la forme d'un dynamisme absolu. Enfin, chez plusieurs de ses partisans, l'énergétique s'est transformée lentement en phénoménalisme et en monisme.) pp. 5-41. — V. BRANTS. *Les théories politiques dans les écrits de L. Lessius.* (I. La renaissance scolastique aux Pays-Bas à la fin du XVIe siècle. II. Esquisse de la carrière et des travaux de Lessius. III. Le droit naturel et les théories politiques chez Lessius.) pp. 41-85. — L. DU ROUSSAUX. *Le néo-dogmatisme.* (V. Le problème fondamental. VI. Objectivité de l'ordre idéal. VII. Réalité objective des concepts. VIII. La nécessité des principes.) pp. 86-115.

* **REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN, 4**. — F. NAU. *Les documents araméens d'Éléphantine (Ve siècle avant notre ère).* (D'après la publication de M. Ed. Sachau : *Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine,* 1911.) pp. 337-345. — S. GRÉBAUT. *Aperçu sur « les Miracles de Notre-Seigneur »* (à suivre). (Suite de l'analyse de ce texte inédit.) pp. 356-367. — A. SAVARY. *Les papyrus grecs et la critique textuelle du Nouveau Testament.* (Catalogue des principaux papyrus intéressant le Nouveau Testament, lieu, date, contenu; étude du texte qu'ils reproduisent, leçons propres; classification des papyrus parmi

les anciens textes du N. T.) pp. 396-415. — S. Grébaut. *Traduction de la version éthiopienne d'une homélie d'Eusèbe, évêque d'Héraclée.* pp. 424-425. — F. Nau. *Notes de critique biblique.* 1. *La péricope de la femme adultère et la Didascalie* (Elle existe au IIIe siècle dans la Didascalie); 2. *Sur Ps. VII, 10-11;* 3. *Permutations des lettres M, N, B dans le Vaticanus;* 4. *Un mot hébreu dans Tobie (II, 1);* 5. *La leçon « Adonaï Kurios » est-elle propre à Lucien?* (On la trouve avant lui); 6. *Le Marchalianus, VIe ou VIIIe siècle?* pp. 425-433.

* **REVUE DE PHILOSOPHIE.** Janv. — J. Le Rohellec. *Morale individuelle et morale sociale.* (La morale individuelle et la morale sociale ont des objets irréductibles et se formulent en impératifs distincts. Elles découlent l'une et l'autre de l'ordre objectif des choses et, en dernière analyse, de Dieu. L'individualisme et le sociologisme sont impuissants à justifier leur point de vue respectif.) pp. 5-27. — E. Revillout. *L'Égalité devant la mort dans l'Égypte romaine.* (Les rites funéraires sont différents pour le riche et pour le pauvre.) pp. 28-39. — J. Louis. *Note sur le prétendu fidéisme de Pascal.* (L'auteur reproche au R. P. Petitot d'avoir, dans son ouvrage récent, trop accentué le fidéisme de Pascal. « C'est peut-être en s'éloignant de toute interprétation fidéiste qu'on se rapproche de l'authentique signification des *Pensées* ». Pascal avance formellement que nous connaissons l'existence de Dieu par la raison. S'il n'insiste pas sur ce genre de connaissance, c'est qu'une conviction abstraite lui paraît sans efficacité et même périlleuse, car l'usage du raisonnement, en flattant notre vanité, peut devenir facteur d'irréligion.) pp. 40-54. — P. Le Guichaoua. *Valeur et limites de la connaissance,* 2e art. (III. L'idée et la sensation (question des Universaux, empirisme ou nominalisme, conceptualisme : innéisme ou kantisme, réalisme rigoureux, réalisme modéré, relativisme de nos idées); IV. Le jugement et la vérité (le premier jugement, complexité du jugement, nos jugements et la certitude); V. Le raisonnement et sa valeur (valeur de la déduction, valeur de l'induction); VI. Réponse aux arguments des sceptiques et conclusions.) pp. 55-93. = **Févr.** — A. Bouyssonie. *Essai de démonstration* a priori *de l'existence de Dieu.* (L'auteur formule les arguments fondés sur le principe d'identité, puis ceux qui recourent au principe de raison suffisante. Il s'efforce de réfuter les objections faites à ces arguments, et il conclut : Il faut reconnaître aux arguments purement *a priori,* à l'argument ontologique en particulier, une valeur égale à celle des autres preuves de l'existence de Dieu. On n'en fera jamais une preuve populaire; mais ce n'est pas nécessaire : il suffit qu'elle convainque les métaphysiciens.) pp. 113-131. — F. Mentré. *Note sur les origines de l'idée de raison chez Cournot.* (L'idée cournotienne de raison a une double origine : elle dérive à la fois de la philosophie de Leibniz et de la philosophie de la statistique. Cette dernière origine en dévoile la faiblesse, si la statistique n'atteint pas l'essence des choses.) pp. 151-159. — M. Sérol. *Le libre arbitre.* (Beaucoup de nos processus

de conscience sont soumis à un véritable déterminisme; mais, en revanche, une bonne part de notre activité consciente lui échappe : en certaines circonstances, mon choix entre deux alternatives rivales est déterminé par un vouloir dont je me sens responsable. La métaphysique confirme cette donnée expérimentale : si la volonté est déterminée à l'égard de sa fin suprême, c'est-à-dire le bien, elle ne l'est pas à l'égard des moyens et le choix en est libre.) pp. 160-179 = **Mars**. — M. DE WULF. *Les courants philosophiques du moyen âge occidental. I. Civilisation et philosophie.* (« Adapter la spéculation aux préoccupations religieuses, systématiser le savoir après avoir inventorié ses trésors, travailler, avec une entière confiance dans les lumières de la raison, à la constitution d'une vérité immuable qui soit un patrimoine humain : ces trois grandes préoccupations de la philosophie médiévale lui impriment des caractères généraux qui s'irradient dans toute la civilisation du temps. ») pp. 225-242. — A.-D. SERTILLANGES. *Le bien dans les actions intérieures et extérieures.* (L'acte intérieur, c'est le vouloir même; l'acte extérieur, c'est l'acte exécuté sous le commandement du vouloir. L'acte intérieur est bon ou mauvais selon son objet, lequel sera bon ou mauvais selon qu'il sera conforme à la norme rationnelle, règle immédiate, à la loi divine, règle suprême. L'acte extérieur sera bon, si la volonté d'où il procède est bonne; il sera mauvais, si la volonté d'où il procède est mauvaise. L'acte extérieur n'ajoute aucune moralité, par lui-même, à la moralité de l'acte intérieur, mais il peut en occasionner, en ce sens que la volonté, à propos de l'action extérieure, accentue et intensifie le vouloir, et, par conséquent, sa moralité.) pp. 243-256. — J.-B. SAULZE. *Le monisme hylozoïste de M. Le Dantec.* (Son matérialisme; son système hylozoïste; ses idées adventices sur la connaissance, la psychologie, la morale et la religion.) pp. 257-282. — A. LECLÈRE. *La philosophie du « Comme si ».* (Exposé critique de la théorie de M. Vaihinger, — tout savoir est un pur symbolisme dont toute la vérité consiste dans le succès spéculatif ou pratique de son emploi, — exposée dans son ouvrage nouvellement réédité « Philosophie des Als Ob ».) pp. 283-294. — M. SÉROL. *Études scientifiques et croyances religieuses.* (Il y a divergence entre certaines *habitudes d'esprit* contractées par l'homme de science, physicien ou biologiste, et certaines *exigences de l'esprit religieux* chez le croyant catholique en particulier; mais ce n'est là qu'une opposition apparente, et le moyen de la réduire consiste tout à la fois dans la culture intense de la vie religieuse et dans l'élargissement de l'esprit par la réflexion philosophique.) pp. 295-303.

**REVUE PHILOSOPHIQUE.** Janv. — A. LALANDE. *Le « volontarisme intellectualiste ».* (Analyse critique du récent ouvrage de M. Fouillée : *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes.* M. Fouillée critique le pragmatisme et l'intentionnisme. Il propose la théorie de la volonté de conscience : cette théorie consiste à faire place, dans toute réalité, au double aspect de force et d'idée que présentent les

choses et dont aucun ne peut être sacrifié à l'aspect contraire.) pp. 1-21. — V. Basch. *Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine,* 1er art. (L'esthétique contemporaine de l'Allemagne, tout en étant essentiellement psychologique et descriptive, demeure dans ses principaux représentants, conformément à la conception kantienne, normative. En second lieu, elle fait valoir, comme la caractéristique spécifique de l'attitude que nous avons en face du beau, le concept de l'*Einfühlung*. L'Einfühlung est ce phénomène d'auto-projection, d'effusion, de symbolisme sympathique par lequel nous communions, pour ainsi dire, avec l'objet, tant et si bien que nous devenons cet objet lui-même. La question qui divise les esthéticiens allemands est de savoir jusqu'à quel point ce phénomène est premier et irréductible, ou s'il ne peut se ramener à quelque autre activité de l'esprit plus compréhensive et mieux connue. Pour Volkelt en particulier, l'Einfühlung consiste dans l'union consubstantielle de l'intuition et du sentiment : l'intuition prend en elle-même l'aspect du sentiment correspondant, et celui-ci est tellement incorporé dans l'intuition, qu'il n'existe plus pour nous que comme l'expression des formes contemplées.) pp. 22-43. — R. Meunier. *Les conséquences et les applications de la psychologie.* (Les conséquences théoriques directes de la psychologie ont leur répercussion morale en logique, en morale, en sociologie théorique et en métaphysique. Les applications pratiques de la psychologie peuvent avoir trait au difficile art de vivre et de vivre en société; elles peuvent surtout concourir à la formation d'une psychothérapie et d'une pédagogie scientifiquement fondées.) pp. 44-67. = Févr. — F. Paulhan. *La substitution psychique. I. Les trois phases de la substitution.* (Il arrive à chacun de nous de dire un mot pour un autre, en remplaçant tant bien que mal celui qui nous fait défaut; il nous arrive de faire un geste qui détonne dans une action combinée et se substitue indûment à celui qu'il aurait fallu faire. La substitution est continuelle dans la vie de l'esprit et tous les faits psychiques en sont susceptibles. — Trois phases différentes et consécutives signalent la substitution psychique. La première a une apparence négative : un élément est supprimé dans le système préexistant. Dans la seconde, un nouvel élément vient remplacer celui qui a momentanément ou pour toujours disparu. La troisième comprend l'accommodation de cet élément nouveau aux anciens et des anciens au nouveau. L'auteur analyse successivement ces trois phases et marque leurs rapports.) pp. 113-139. — J.-M. Lahy. *De la valeur pratique d'une morale fondée sur la science.* (Rapports de la morale actuelle avec la connaissance scientifique. Valeur comparée des données de la croyance religieuse et de la connaissance scientifique pour fonder une morale. Procédés employés par la science pour atteindre la vérité. Résultat philosophique de la recherche scientifique : les lois des phénomènes. Caractères d'une morale fondée sur la science.) pp. 140-166. — V. Basch. *Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine,* 2e art. (Lipps, le maître le plus écouté de l'esthétique allemande, ramène lui aussi au principe de l'*Einfühlung* toutes les innombrables manifestations

de la vie esthétique. Les principes d'unité dans la variété et de subordination monarchique de certains éléments à un élément qui les unifie conditionnent antérieurement l'*Einfühlung,* dans l'acte duquel le sujet et l'objet, le moi et le non-moi coïncident et s'identifient. L'auteur étudie ensuite la science de l'art selon Semper, Grosse, Wundt, Schmarsow.) pp. 167-190. = **Mars.** — G. Richard. *La sociologie juridique et la défense du droit subjectif.* (La négation du droit subjectif ne peut être considérée comme un point acquis à la philosophie du droit. L'analyse de l'ordre juridique actuellement en vigueur ou réellement donné à l'histoire ne nous permet pas de concevoir un droit objectif sans face subjective, une norme réalisable automatiquement et totalement indépendante des volontés qui la mettent en œuvre.) pp. 225-247. — Th. Ribot. *Le rôle latent des images motrices.* (L'activité motrice pénètre et enveloppe notre vie psychique. Physiologiquement, elle dépend du système nerveux moteur, central et périphérique, agissant par impulsions spontanées ou volontaires et, de plus, du système sensitif qui transmet à la couche corticale du cerveau les impressions kinesthésiques. Psychologiquement, sous la forme de présentations ou de représentations, elle contribue à la formation de chaque état de conscience, à leurs associations; enfin, elle constitue ces dispositions générales et momentanées qu'on nomme des attitudes. Les représentations motrices, leurs rapports et leurs connexions rendent probablement compte de cette forme d'activité qui est la vie inconsciente.) pp. 248-268. — F. Paulhan. *La substitution psychique. II. Substitution et transformation,* 2e art. (La substitution psychique ne peut exister sans un pivot permanent : ce qui change ne peut être apprécié que par rapport à ce qui reste, mais ce qui reste est aussi directement et indirectement transformé par ce qui change. Les substitutions sont d'ailleurs plus ou moins importantes, ainsi que les changements qu'elles déterminent. La substitution ne s'opère pas toujours immédiatement. Il se produit une vacance accompagnée d'un certain trouble des fonctions psychiques. Analyse de ces états de vacance plus ou moins compliqués.) pp. 269-289.

* **REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Janv.** — R. Duboscq. *Le rôle de plus en plus actuel de la Philosophie.* (L'homme a besoin de connaître, et cette inclination est chez lui une loi de nature, mais la science ne peut répondre à toutes les questions. Les sciences positives souffrent du défaut de synthèse, de garantie, d'harmonie.) pp. 485-507. — A. Malvy. *Vladimir Soloviev et l'avenir religieux de la Russie.* (L'adhésion publique de Soloviev aux dogmes du catholicisme fut aussi complète que sincère et courageuse.) pp. 507-522. = **15 Janv.** — H. Lesêtre. *Le Nouveau et l'Ancien Testament.* (Il y a un départ nécessaire à faire entre l'Ancien et le Nouveau Testament, au point de vue du dogme, de la morale, de l'esprit et de l'efficacité, départ dont il faut tenir compte, soit pour l'intelligence personnelle de la vérité religieuse, soit pour son enseignement.) pp. 561-571. — R. Duboscq. *Le rôle de plus en plus actuel de la*

*philosophie*. (La philosophie est la science générale et supérieure, qui, par l'exercice autonome de toutes nos facultés et l'utilisation des données générales de toutes les sciences particulières, s'efforce de découvrir la nature intime, et atteint la cause dernière, soit efficiente, soit finale, des êtres de l'Univers, afin d'en déduire les devoirs qui en résultent pour l'homme.) pp. 571-588. — J. Rivière. *Un peu de théologie sur la Passion du Sauveur*. (Le but de la Passion est la plus grande manifestation de l'amour de Dieu à notre égard. Dans le système de l'expiation pénale, Jésus nous sauve par la souffrance, tandis que les partisans de l'expiation morale aiment mieux dire que Jésus nous sauve dans la souffrance.) pp. 589-601. = **1er Févr.** — X. Moisant. *Psychologie scolastique et psychologie moderne*. (La psychologie thomiste et la psychologie moderne semblent procéder d'inspirations toutes différentes, employer des méthodes étrangères l'une à l'autre. L'une se meut dans le plan de l'être, l'autre dans le plan du devenir. L'une est une spéculation métaphysique, l'autre est, dans le sens moderne, restreint et positif du mot, une science. Néanmoins, une synthèse demeure possible entre les deux psychologies.) pp. 641-665. = **15 Février.** — P. Allard. *Une interprétation matérialiste de l'histoire*. (Réfute l'opinion de M. Ciccotti, qui s'efforce d'expliquer le déclin de l'esclavage antique par des causes purement matérielles, montre que ce déclin est dû à l'influence du christianisme.) pp. 721-735. — J. Verdier. *Justice et Charité*. (Il faut distinguer le domaine de la justice et celui de la charité; néanmoins, la charité et la justice ont une commune origine, aussi la justice doit s'unir à l'amour et, de son côté, la charité ne doit pas ignorer la justice.) pp. 735-747. = **1er Mars.** — J. Bousquet. *Le problème apologétique soulevé par l'existence de l'Église grecque*. (« Pour qu'on ne s'égare pas dans l'interprétation des faits, pour qu'on puisse sûrement, en présence d'affirmations contradictoires, s'attacher à la vérité, il faut qu'on se rappelle sans cesse la doctrine révélée, l'enseignement authentique de l'Église et les conclusions théologiques, mais il faut en même temps faire de l'histoire, et de l'histoire minutieuse, chercher dans les textes originaux la connaissance précise des paroles et des actes qui ont eu d'aussi longues conséquences, et dans les documents contemporains la véritable signification et la portée de ces actes ou de ces paroles. ») pp. 801-820. = **15 Mars.** — H. Lesêtre. *La croyance des apôtres à l'imminence de la fin du monde*. (La question de la date des derniers jours ne paraît avoir qu'une fort minime importance dans l'économie du salut. Jésus-Christ a positivement refusé de nous révéler cette date, dont il jugeait la connaissance parfaitement inutile pour nous. Quant aux apôtres, il est possible qu'ils aient essayé de pénétrer le mystère. Ils n'y ont pas réussi, comme la suite l'a montré. Notre foi n'a pas à en souffrir, puisque ce qu'ils ont cherché sans le trouver est en dehors du domaine de la foi.) pp. 881-896. — Th. Mainage. *La psychologie de la conversion et l'Apologétique*. (La conversion implique, dans le sens du catholicisme, un changement de vie. Le but de l'apologétique sera de découvrir les traces de l'action divine dans l'âme des

convertis, non par une intuition directe d'un fait surnaturel, mais par l'application des principes qui règlent toute démonstration apologétique.) pp. 897-917.

* **REVUE THOMISTE**. Janv.-Févr. — R. P. Hugon. *L'opération commune des personnes divines au dehors*. (I. L'enseignement de la foi. II. L'enseignement des Pères. III. L'enseignement théologique. IV. Importante application : L'habitation dans les âmes justes commune aux trois personnes.) pp. 1-11. — R. P. Martin. *L'objet intégral de la Théologie*. (Les conclusions virtuellement révélées sont l'objet propre, formel et essentiel de la science théologique. Les conclusions et les vérités de l'ordre naturel sont l'objet propre, accidentel de la théologie ; elles ne dépendent pas de son objet formel quo : la révélation virtuelle.) pp. 12-21. — R. P. Renaudin. *L'action de la vie religieuse dans l'Église*. (« Le devoir de la louange divine, la sublime fonction d'interprète de la prière de l'Église ne peut et ne doit pas manquer à la société chrétienne ; sans cela, l'action extérieure n'obtiendrait plus les grâces qui lui apportent l'efficacité. ») pp. 22-31. — R. P. Cazes. *La philosophie moderniste*. (Montre la fausseté de l'agnosticisme, en exposant la doctrine de saint Thomas sur la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu et les raisons qui en justifient la valeur ontologique.) pp. 32-48. — R. P. Robert. *La doctrine sociale de saint Thomas et sa réalisation dans les faits*. (Montre que les affirmations des catholiques sociaux, comme leurs œuvres de réforme, sont la mise en pratique des principes contenus en germe dans l'Évangile de Jésus-Christ et formulés d'une façon précise par saint Thomas d'Aquin.) pp. 49-65.

**RIVISTA DI FILOSOFIA**. Janv.-Fév. — P. Carabellese. *La potenza e l'intuito come potenza nella ideologia rosminiana*. (Défend à nouveau, contre les critiques de Gentile (*La Critica*, mai 1911, p. 199), son interprétation de l'intuition rosminienne dans ses rapports avec la synthèse primitive de la perception intellectuelle.) pp. 1-39. — G. Marchesini. *Il principio della reintegrazione nel mondo ideale*. (La *réintégration*, c'est-à-dire la permanence des tendances antérieures dans les tendances actuelles, est le principe spécificateur de l'énergie psychique.) pp. 40-54. — R. Mondolfo. *Il concetto di necessità nel materialismo storico*. (D'après le matérialisme historique, la nécessité immanente à l'histoire a deux aspects : l'un objectif, fondé sur les conditions préexistantes, l'autre subjectif, provenant du besoin de dépasser les conditions actuelles. — Extrait d'un ouvrage en préparation sur : *Il materialismo dialettico e il materialismo storico de Engels*.) pp. 55-74. — G. Rensi. *L'Universale Etico*. (Le développement de la pensée idéaliste conduit nécessairement à l'idée d'un universel moral, qui n'est autre que les multiples et diverses manifestations, toutes légitimes, de Dieu.) pp. 75-106. — St. Tedeschi. *Intorno agli oggetti del pensiero*. (Le « pensable », dont la seule caractéristique est d'être identique à lui-même, doit être distingué et du concept et de l'être.) pp. 107-118.

* **RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA. 1.** — D. Lanna. *L'antesignano del neotomismo in Italia, Gaetano Sanseverino* (1811-1865). (Biographie. Caractère de son œuvre : lutte contre les erreurs nouvelles, restauration de la sagesse ancienne. Notes bibliographiques.) pp. 1-19. — A. Masnovo. *La verità ontologica e la verità logica secondo il card. Mercier* (à suivre). (La théorie du cardinal Mercier d'après laquelle il y a une vérité ontologique, propriété transcendentale de l'être, dans laquelle le terme mesureur est fourni par l'intelligence humaine, — cette théorie n'est pas acceptable.) pp. 20-30. — G.-M. Petazzi, S. J. *Univocità od analogia?* (suite). (Essai de conciliation entre S. Thomas et Scot.) pp. 31-61. — A. Gemelli. *Lo studio sperimentale del pensiero e della volontà* (suite). (Applications diverses de la méthode de l'introspection provoquée. Pour la pratiquer, selon Binet, il faut une idée directrice, une hypothèse ; d'où sa théorie des « aptitudes » : un esprit est une collection d'aptitudes réelles ou possibles. Conclusion : cet examen a montré la nécessité d'une psychologie philosophique.) pp. 62-72. — B. Nardi. *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante* (à suivre). (Dans la doctrine de Dante sur Dieu et sur l'âme, on retrouve des influences platoniciennes atténuées.) pp. 73-90.

**SCIENTIA. 1.** — F. Enriques. *Matematiche e teoria della conoscenza.* (Analyse des rapports entre les mathématiques et la théorie de la connaissance, depuis Pythagore jusqu'à nos jours. La devise de la Philosophie de l'avenir s'annonce comme devant être celle de Platon, écrite sur la porte de l'Académie : Nul ne doit dépasser ce seuil s'il n'est expert en géométrie!) pp. 1-17. — E. Rignano. *Dell' attenzione.* 2a parte : *Vividità e connessione.* (Examen des effets qui, pour les sensations, images et idées, pour tout le processus intellectuel en général, découlent de la nature intime du contraste affectif et de la caractéristique fondamentale d'unité de conscience qui sont propres à l'attention. Effets que peuvent résumer et synthétiser les deux seuls mots : *vividité* et *connexion.* La vividité n'est pas l'intensité. L'intensité d'une sensation rentre dans sa « spécificité », c'est-à-dire constitue un des éléments de cette dernière, et, par suite, est, comme telle, susceptible d'accumulation mnémonique. Au contraire, pour la « vividité » plus ou moins grande d'une sensation ou d'un souvenir, on est plutôt enclin à admettre, d'après toute une série de faits, qu'elle n'est due qu'à une augmentation ou à une diminution dans la *quantité active* d'énergie nerveuse spécifique constituant telle sensation ou tel souvenir. Quant à la « connexion » des idées, qui se manifeste dans tout état d'attention, on l'attribue le plus souvent à un processus d'inhibition qui exclurait toutes les sensations ou évocations sensorielles « étrangères », susceptibles autrement de se présenter elles aussi. Mais cette inhibition a besoin d'être expliquée.) pp. 64-80. — E. Goblot. *Le concept et l'idée.* (Analyse de la distinction à établir entre la *connotation des concepts* et la *compréhension des idées.* Les Idées en général, et, *à la limite,* l'Idée suprême, sont le seul véritable objet de la science. Il y a infiniment plus dans

les Idées que dans les choses; car les choses deviennent, ont été ou seront, tandis que l'Idée est la loi qui enveloppe tout leur passé et tout leur avenir. Les Idées sont des nécessités logiques dont notre esprit ne dispose pas; elles sont indépendantes de nos ignorances et de nos erreurs; en un mot, elles sont vraies.) pp. 101-114. = 2. — E. Rignano. *Le rôle des « théoriciens » dans les sciences physiques.* (Selon les points de vue auxquels on se place, le théoricien est en état d'infériorité ou de supériorité à l'égard de l'expérimentateur spécialiste. Il est en état d'infériorité, si l'on considère qu'il ne possède jamais la représentation intégrale et complète des phénomènes qui constituent l'objet de sa recherche; que, dans chaque branche donnée de recherches, il est nécessairement en possession de notions particulières beaucoup moins nombreuses, et, par conséquent, moins « maître » de la matière, et moins sûr dans ses affirmations sur tel ou tel détail que le spécialiste; qu'il ne peut soumettre immédiatement à l'épreuve des faits ses théories et ses propres hypothèses, ni résoudre au moyen de l'observation directe les divers doutes qui l'assaillent sans cesse, vérifier soudain par l'expérience la valeur de ses idées. Mais sa supériorité sur le spécialiste est manifeste sous d'autres rapports. Car ses représentations schématiques fournissent une conception plus abstraite des phénomènes, et représentent ainsi le premier pas, le plus important, pour procéder à des synthèses de degré supérieur. Dégagé de l'infinité des détails du spécialiste, il a une plus grande légèreté pour s'élever encore plus haut dans la voie des généralisations et des synthèses supérieures; il a aussi la possibilité beaucoup plus large de se mettre au courant de l'état actuel des questions fondamentales qui se traitent dans les divisions et subdivisions les plus diverses de telle ou telle discipline. Le théoricien est enfin, en thèse générale, *moins exclusiviste, moins unilatéral* et *plus objectif* que le spécialiste expérimentateur.) pp. 218-231.

* **SCUOLA (LA) CATTOLICA**. Janvier. — G. Tredici. *Teologia e filosofia scolastica.* (Établit l'existence d'une connexion entre la théologie et la philosophie scolastique et en marque les limites.) pp. 3-20. — G. Ghio. *La parabola della rete (Matt., XIII, 47-50).* (Cette parabole vise un royaume de Dieu actuel et historique. Il ne faut pas presser, au point de vue de leur rôle respectif, la comparaison entre ce royaume, l'Église, et le filet.) pp. 63-76. = **Février**. — A. Gemelli. *Nevrosi e Santità* (à suivre). (Expose l'état présent de la question et la méthode à suivre pour la résoudre.) pp. 171-185. — L. Gramatica. *Delle Edizioni della « Clementina »* (à suivre). (Ni le concile de Trente, ni Clément VIII n'ont prétendu donner une édition définitive et intangible de la Vulgate.) pp. 186-199. — A. Cellini. *Il disegno messianico di Gesù in ordine agli Ebrei, ai Samaritani e ai Gentili* (suite, à suivre). (Traite des desseins de Jésus touchant les Gentils : théories discordantes du rationalisme, état vrai de la question; l'apostolat mondial d'après la finale de S. Marc et les endroits parallèles de S. Matthieu et de S. Luc.) pp. 230-242. = **Mars**. — I. Rinieri. *La data tradizionale del Vangelo di Marco e l'ipercritica moderna* (à

suivre). (Composé du vivant de S. Pierre, vers 45, l'évangile de S. Marc aurait reçu de l'apôtre une approbation positive.) pp. 329-335. — A. Gemelli. *Nevrosi e Santità* (suite). (Signale le caractère défectueux de la terminologie employée par les partisans de l'explication psycho-pathologique de la sainteté; examine ensuite les faits allégués en faveur de cette explication.) pp. 341-355. — A. Cellini. *Il disegno messianico di Gesù* (suite) (L'apostolat universel d'après le discours eschatologique, le récit du repas de Béthanie et les autres passages des Synoptiques.) pp. 356-366. — P. Caccia. *La divina personalità dello Spirito Santo, specialmente da I Cor.* 2, 6-16(suite, à suivre). (Démontre la divinité du Saint-Esprit.) pp. 367-374.

* **THEOLOGIE UND GLAUBE**. 1. — K. Holzhey. *Psalm 14, 1. Eine exegetische Studie zur Inspirationsfrage.* (L'auteur inspiré se meut parmi les conceptions et expressions populaires de son temps, même lorsqu'elles sont erronées. Cela vaut d'ailleurs non pour le tout, mais pour une partie de son discours. L'inspiration ne doit pas être expliquée mécaniquement par rapport aux lettres, mais logiquement vis-à-vis des concepts.) pp. 6-9. — W. Scherer. *Zur Frage über die Lehre des heiligen Augustinus von der Unbeflekten Empfängnis.* (Si les textes, considérés philologiquement, n'enseignent pas expressément l'absence de péché originel chez la sainte Vierge, la psychologie de saint Augustin exige qu'on leur donne leur sens plénier, c'est-à-dire l'absence de tout péché, même originel.) pp. 43-46.

* **THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT**. 1. — A. Merk, S. J. *Lucifer von Calaris und seine Vorlagen in der Schrift « Moriendum esse pro Dei Filio ».* (Détermination des passages de ce traité vis-à-vis de S. Cyprien, Lactance, Tertullien, et les *Tractatus Origenis.* Rapports des citations bibliques de Lucifer avec celles de S. Cyprien.) pp. 1-32. — J.-E. Belser. *Textkritische Untersuchung zum Johannesevangelium.* (Le passage V, 3b-4 est d'Aristion, disciple de Jésus, collaborateur de S. Jean. Néanmoins il est exact et inspiré.) pp. 32-58. — J.-B. Sägmüller. *Das Naturrecht im offiziellen Kirchenrecht der Aufklärung.* (Ce droit naturel, introduit dans le droit canonique par les protestants, passa dans le droit ecclésiastique catholique à l'époque du philosophisme (XVIIIe siècle) et le mit en contradiction avec la doctrine de l'Église.) pp. 58-99. — K. Adam. *Cyprians Kommentar zu Mt.* 16, 18 *in dogmengeschichtlicher Beleuchtung* (à suivre). (Le livre *De unitate* est un essai de preuve populaire de l'unité, de l'inséparabilité de la puissance salvifique de l'Église. Il la trouve dans la parole de Notre-Seigneur à Pierre : *Ego dico tibi... dabo tibi claves regni cœlorum.* Pierre est le type, le principe de l'unité dans l'Église.) pp. 99-120.

* **ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE**. 1. — J.-B. Nisius, S. J. *Zur Geschichte der Vulgata Sixtina* (à suivre). (Exposé d'après X.-M. Le Bachelet, S. J., *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine,* 1911, et P.-M. Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina von 1590 und*

*ihre Einführungsbulle,* 1911.) pp. 1-47. — J. HONTHEIM, S. J. *Genesis 14 und Hammurafi von Babylon.* (L'Amraphel de *Gen.*, 14, 1 doit être identifié avec Hammurafi de Babylone.) pp. 48-66. — N. PAULUS. *Die Anfänge des sogenanntes Ablasses von Schuld und Strafe.* (L'expression désignant l'indulgence comme délivrant *ab omni culpa et pœna* se rencontre dès le XIIIe siècle, surtout dans la prédication de la croisade. Il ne s'agit pas nécessairement d'une indulgence jointe à la confession sacramentelle. Mais cependant le caractère essentiel de l'indulgence, remise de la peine temporelle, n'est pas changé.) pp. 67-96.

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT.** 1. — R. REITZENSTEIN. *Religionsgeschichte und Eschatologie.* (Fait l'apologie, contre Schweitzer, de l'application à l'étude de S. Paul de la méthode comparative ou de l'histoire de la religion.) pp. 1-28. — W. STÖLTEN. *Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos.* (Très nombreux textes empruntés à la littérature gnostique et offrant un parallélisme plus ou moins accusé avec des passages des Odes. Cette comparaison accuserait une ressemblance particulièrement étroite avec le gnosticisme populaire des Actes apocryphes d'apôtres.) pp. 29-58. — H. KOCH. *Tertullian und der römische Presbyter Florinus.* (Après avoir exposé de nouveau les preuves établissant que Tertullien était un laïque, combat l'identification de Tertullien avec le prêtre romain Florinus proposée par K. Kastner.) pp. 59-83. — W. NESTLE. « *Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich* ». (Ce mot et sa contrepartie, attribués par les évangélistes à Jésus, ne serait pas authentique. Ce serait une parole de César démarquée.) pp. 84-87. — Eb. NESTLE. *Von den lateinischen Uebersetzern der Evangelien* (à suivre). (Dans le codex D (d), chacun des évangélistes, et certainement les trois premiers, procèdent d'un traducteur différent.) pp. 88-90. — A. FREITAG. *Kritische Anmerkungen zu d. Pastoralen u. z. Epheser- u. zweiten Thessalonicherbrief.* (Contre l'authenticité paulinienne de ces écrits.) pp. 91-94.

*Le Gérant :* G. STOFFEL.

*Superiorum permissu.* | *De licentia Ordinarii.*

Imp. Desclée, De Brouwer, et Cie, 41, rue du Metz, Lille

# Ouvrages envoyés a la Rédaction

Mgr D. M. Valensise. **Super Systema Theologiae moralis... Brevis Disquisitio.** Editio 2ª. Naples, typ. pont. Adoles. Artificium, 1911. In-8°, 119 pages. — 3 fr.

Mgr Valensise, évêque titulaire d'Oxyrhyncus, dans son petit traité, ne se propose pas d'établir ou de combattre le probabilisme. Son but est plus modeste et plus restreint. Ce qu'il cherche à élucider, ce sont les deux questions suivantes : Que faut-il entendre exactement par conscience probable et quand y a-t-il obligation de recourir aux principes réflexes pour arriver à la certitude morale requise pour agir ? Avant de répondre à ces questions, l'auteur consacre un chapitre à énumérer des notions, des principes généralement admis de la Philosophie de S. Thomas, et nécessaires pour établir ses conclusions. Quant à la définition du Probabilisme, il admet et défend celle que donne S. Alphonse de Liguori dans l'*Homo apostolicus*. Dans le 1er chapitre il soutient qu'il n'y a pas, dans les cas ordinaires, une obligation absolue de recourir aux principes réflexes pour acquérir une certitude morale, permettant à la conscience d'agir en toute sécurité, parce qu'une conscience droite, le bon sens, une raison éclairée par des études, mais surtout illuminée par la foi, suffisent la plupart du temps, à reconnaître le devoir qui s'impose, le parti qu'il faut choisir. Enfin le dernier chapitre est consacré à réfuter les objections élevées contre ses théories.

L'auteur est un véritable disciple de l'Ange de l'école. Le travail de Mgr V. est clair, précis, et sera d'une importance incontestable pour élucider une question de morale sur laquelle l'accord n'est pas complet entre théologiens. Du moins il facilitera cet accord sur les points qu'il a traités. J. N.

P. Ubald d'Alençon. **Traité de la Paix de l'Ame** (*Source du Combat spirituel*). par le P. Jean de Bonilla. — Paris, de Gigord, 1912.

C'est une nouvelle traduction française du *Traité de la Paix de l'âme* que nous offre le P. Ubald. Un *avertissement* et une *note* précèdent la traduction proprement dite. Grâce à l'avertissement nous apprenons quel est le sujet et le mérite de ce livre, comment il faut le lire, et quel en est l'auteur. L'auteur, c'est Jean de Bonilla, un franciscain espagnol de la Régulière Observance, né on ne sait précisément où, probablement dans la province d'Avila, vers le milieu du XVIe siècle. Il nous offre «un recueil de conseils propres à »faciliter le progrès dans la vie spirituelle, exprimés en un style d'une naïveté charmante. »On y respire le calme d'une dévotion sereine, sans trouble, pleine de confiance et »d'abandon.» — La *note* nous renseigne sur les éditions antérieures du *Traité*, et sur la méthode de cette nouvelle édition. Les amateurs de vieilles éditions ou d'éditions rares qui liront cet ouvrage sauront gré au R. P. Ubald de les avoir si bien renseignés. Ils lui sauront gré également d'avoir montré le premier la vraie place du *Traité de la paix* dans l'histoire littéraire de la spiritualité et établi que Scupoli s'en est inspiré dans la composition de son fameux *Combat spirituel*. Quant à la doctrine même du *Traité de la paix*, elle ne se résume pas. Il faut s'en laisser pénétrer. Comme l'a dit un vieil et naïf éditeur, si «ce *Traité de la paix* est petit en papier, il est gros en mérite ; il a »de la substance et de l'efficacité s'il a peu d'épaisseur et de paroles». Aux lecteurs de s'en rendre compte par eux-mêmes. M. S.-G.

A. Lugan. **L'Enseignement social de Jésus. La grande Loi sociale de l'Amour des Hommes.** Paris, A. Tralin, s. d. In-12, 231 pages. — 2 fr. 50.

L'auteur recherche à la lumière de l'Évangile l'enseignement de Jésus sur l'une des obligations principales des hommes entre eux qui est l'*amour*. Quelle est la portée de cette loi telle que le Christ la formule ? N'admet-il pas une gradation dans cet amour ? Comment a-t-il aimé et comment nous a-t-il demandé d'aimer les Parents, les Amis, la Patrie, l'Humanité, les Ennemis ? Quelle est la pragmatique des devoirs d'amour envers les Hommes à la lumière de l'exemple et des leçons de Jésus ? Telles sont les questions posées dans le présent volume. Elles y sont résolues avec la compétence bien connue de l'auteur et en des accents qui touchent vraiment les cœurs.

A. Lugan. **L'Égoïsme humain.** Ibidem, s. d. In-12, IX-169 pages. — 3 fr.

Cet ouvrage est dans la pensée de l'auteur comme le pendant et le complément du livre précédent que nous venons d'analyser. C'est une étude psychologique et morale, dans laquelle il manifeste es funestes conséquences de l'oubli de la loi d'amour dans les différents ordres de la vie humaine, l'individu, la famille, la société. L'impression pessimiste qui se dégage de la lecture de cet ouvrage, écrit sans amertume, montre bien le lien intime qui

existe entre ce livre et le précédent, mais il a semblé nécessaire à l'auteur de dénoncer les ravages de l'égoïsme, pour mieux combattre ce vice.

P. BADET. **La vie meilleure par la Prière.** Paris, Bloud, 1912. In-16, 282 pages. — 3 fr. 50.

La vie sans prière ne sera jamais la vie heureuse, parce que c'est une vie sans Dieu. Introduire la prière comme un élément essentiel dans la vie humaine, d'ordinaire si terne, si pénible et si coupable, c'est donc rendre cette vie en tous points meilleure. Telle est l'idée de cet ouvrage rempli d'une doctrine profonde et sûre, quoique facilement accessible.

R. P. BOULAY. **Prêtre et Pasteur ou Grandeurs et Obligations du prêtre.** Extraits des ouvrages du Bx JEAN EUDES. Paris, P. Lethielleux, s. d. In-16, XII-552 pages.

La doctrine si élevée, le sens sacerdotal si profond, la dévotion et la charité du Bx Jean Eudes, font de ce livre un trésor pour les prêtres qui y trouveront un excellent mémorial de toutes leurs obligations.

A. DARD. **Le Prophète de Galilée.** Lectures évangéliques pour le temps après la Pentecôte. Paris, J. Gabalda, s. d. In-12, 2 vol. — 4 fr.

Cet ouvrage fait suite aux excellents volumes de « Lectures évangéliques pour le temps de l'Avent, de Noël et de l'Épiphanie ». Il est consacré à l'exemple et à l'enseignement du Christ durant la première année de sa vie publique, qui sont étudiés par l'exégète sûr, commentés par l'ardent apôtre, mis en relief par le théologien et l'écrivain distingués que nous ont manifestés déjà les volumes antérieurs.

Lucie MAUGIN-ENLART. **Lamennais. Pages et Pensées catholiques (1806-1833).** Paris, Bloud, 1911. In-16, XI-203 pages.

Avant sa défection, il est certain que Lamennais fut un prêtre très pieux qui « a fait beaucoup de bien à l'Église ». C'est donc une bonne pensée d'avoir choisi dans les œuvres et la correspondance les pensées et les pages d'une inspiration tout particulièrement pieuse et morale, et qui aujourd'hui encore peuvent éclairer bien des âmes.

Mgr DEMIMUID. **La Bienheureuse Marguerite-Marie (1647-1690).** Paris, J. Gabalda, 1912. In-12, 233 pages. de la Coll. « Les Saints ». — 2 fr.

Il existe déjà de bien bonnes biographies de la Bienheureuse Visitandine, propagatrice de la dévotion au Sacré-Cœur. Celle que nous offre Mgr D. a le mérite de bien exposer et de résoudre avec beaucoup de compétence tous les problèmes délicats que soulève la vie de la Bienheureuse.

L. CELIER. **Saint Charles Borromée (1538-1584).** Ibidem, 1912. In-12. XII-205 pages, de la même coll. — 2 fr.

Voilà un excellent résumé de cette vie si bien remplie du Cardinal Borromée. Écrit avec méthode, avec une connaissance exacte des sources et sans un vain appareil d'érudition, ce petit livre est vraiment un modèle de biographie à la fois savante et accessible, édifiante et sûre. Le caractère du Saint et son rôle comme archevêque et comme théologien apparaissent bien dans tout leur jour et justifient cette admiration de l'auteur pour son héros.

J. VAUDON. **La Parole catholique.** 1re Série : **La Paroisse.** Tome I. Paris, Bloud, 1911. In-8°, XIII-354 pages. — 4 fr.

Ce recueil de discours choisis est destiné tout entier au curé de paroisse. Tout ce qui doit saisir un prêtre par le cœur et captiver son esprit se trouve réuni dans ces discours qui visent, non pas à l'éloquence, mais à l'instruction, à la conversion et à l'édification des âmes.

H. DENIFLE, O. P. **Luther et le Luthéranisme**, traduit de l'allemand avec une préface et des notes, par J. PAQUIER. T. I. *(Bibliothèque d'histoire religieuse)*. Paris, Alph. Picard, 1910. In-12, LXXIV-392 pages. — 3 fr. 50.

L'œuvre du P. Denifle est bien connue et l'on sait les polémiques qu'elle a suscitées en Allemagne lors de sa publication. Mais si, même chez les catholiques, on a fait quelques réserves sur la façon dont elle est rédigée et le ton un peu vif qui y domine, nul n'a contesté la science de l'auteur.

Il y a donc avantage à répandre un ouvrage riche de faits nouveaux et particulièrement précieux pour l'étude doctrinale de la réforme luthérienne à ses débuts. Mais fallait-il le traduire entièrement et lui garder la forme donnée par l'auteur? M. Paquier l'a pensé, et je crois qu'il a raison. Il s'est d'ailleurs tiré avec honneur d'une tâche très lourde ; sa traduction est à la fois claire et exacte.

Ce premier volume comprend la Préface, l'introduction du P. Denifle et les dix premiers

chapitres de son étude sur l'ouvrage de Luther intitulé : *Jugement sur les vœux monastiques* (p. I-XL, 1-220 de l'ouvrage allemand, 2e Éd.). Trois autres volumes suivront.

A.-M. WEISS, O. P. **Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart.** Fribourg en B., B. Herder, 1911. 2 vol. in-8°, XVI-600 et VI-530 p. — 8 m.

Les deux forts volumes publiés sous ce titre sont un recueil d'articles précédemment parus dans la revue *Theologisch-praktische Quartalschrift* de Linz. Avant de les livrer au public sous cette nouvelle forme, l'auteur les a classés en diverses séries, revus et au besoin remaniés, afin qu'ils présentent un ensemble pleinement concordant. Le but de ces articles, commencés il y a une vingtaine d'années, était de tenir les prêtres au courant du mouvement des idées et de les mettre en garde contre les périls doctrinaux de notre époque. A ce point de vue l'ouvrage est très précieux, il renseigne et il prémunit, il expose et il réfute, il fournit donc des armes aux controversistes et aux apologistes.

Il n'est pas possible d'entrer ici dans le détail des questions traitées ; problèmes sociaux, scientifiques, religieux, tous sont abordés. L'auteur touchant parfois à des sujets irritants, il n'est pas étonnant qu'il ait soulevé des contradictions. Le nom seul du P. Weiss est une garantie pour cette œuvre. Richesse doctrinale, analyses déliées, forme littéraire parfaite, rien de tout cela ne lui fait défaut. Pourtant on peut se demander si l'auteur ne témoigne pas, en certains cas, d'une défiance excessive et ne porte pas des condamnations un peu hâtives. Sans vouloir entrer dans les questions d'ordre pratique, je ne retiens ici qu'un exemple de caractère scientifique, car il est significatif. Pour lutter contre l'engouement psychologique de notre temps, le P. Weiss (I, 493), réprouve l'introduction de la psychologie dans la méthode historique, comme suspecte de subjectivisme. Il serait alors très curieux de savoir comment l'auteur entend et pratique la critique historique.

Dom L. GOUGAUD, O. S. B. **Les chrétientés celtiques.** (*Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*). Paris, J. Gabalda, 1911. In-12, XXXVI-410 p. — 3 fr. 50.

Le travail de Dom Gougaud est vraiment une œuvre nouvelle, bien conçue et heureusement réalisée. L'auteur, parfaitement informé sur le sujet qu'il aborde, l'a traité sous tous ses aspects. Tels chapitres sur le monachisme, les expansions irlandaises sur le continent, la culture intellectuelle et les doctrines théologiques, sont excellents. Deux cartes sont annexées à l'ouvrage et des tables permettent de l'utiliser facilement.

G. THOMAS. **La littérature chrétienne**, avec un Essai sur les Études religieuses en France par Ch. SIMOND. (*Anthologie des Chefs-d'œuvre classiques de toutes les époques et de tous les pays*). Paris, Louis-Michaud, s. d. [1911]. In-12, 222 pages. — 2 fr.

On trouvera dans ce volume la traduction de certains passages empruntés à la littérature chrétienne de l'antiquité, grecque et latine. Ce travail a été fait avec goût ; mais l'introduction et quelques notices exigeraient des réserves. Une trentaine de gravures illustrent le texte.

P. THUREAU-DANGIN. **Le Cardinal Vaughan.** (*Science et Religion : Biographies*). Paris, Bloud, 1911. In-16, 127 pages. — 1 fr. 20.

En quelques pages, M. Thureau-Dangin a dressé un portrait du cardinal Vaughan remarquable de vigueur et de netteté. La distinction de la forme, la souplesse de l'analyse font de ce petit livre une œuvre achevée qui complète heureusement le grand ouvrage du même auteur sur *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle.*

J. CREUSEN, S. J. **Tabulae fontium Traditionis christianae.** Fribourg en B., B. Herder, 1911. In-8°.

Voilà une plaquette qui sera utile aux étudiants ecclésiastiques. Elle expose, distribuées en colonnes parallèles, les séries des papes, des conciles avec les hérésies dont ils s'occupent, des théologiens orientaux et occidentaux, rangés par écoles. Grâce à ce procédé, on peut saisir, d'un seul coup d'œil, le synchronisme si important en histoire.

La période ainsi traitée va des origines au Concile de Trente. Inutile d'ajouter que les renseignements chronologiques sont établis d'après les meilleurs travaux.

DOM MAYEUL LAMEY, O. S. B. **Œuvres choisies**, avec une Introduction biographique par Édouard GOUTAY. Paris, Bloud, 1911. In-16 de LXIV-300 pages. — 3 fr. 50.

Il était juste que cette originale et symphatique figure de moine ne disparût pas dans l'oubli. Durant sa vie, Dom Lamey n'avait pas voulu aborder le grand public. Ses œuvres scientifiques et théologiques n'avaient guère été connues que des sociétés savantes et d'une élite restreinte. Grâce à la présente publication, due aux soins d'un ami, on pourra désormais pénétrer dans le secret d'une âme très riche des dons de la nature et de la grâce

Une introduction biographique fixe les traits de ce bénédictin qui tenta de ressusciter le grand nom de Cluny. Ce méditatif, épris de la doctrine traditionnelle d'un saint Anselme ou d'un saint Thomas d'Aquin, voulait agir sur son siècle par la science, et il conçut et réalisa l'idée d'un ordre monastique adonné aux études scientifiques. Ses travaux astronomiques et ceux de ses confrères furent remarqués. Si son œuvre n'a pas pris toute l'ampleur qu'il eût souhaité et qu'on pouvait espérer, la faute en est surtout au malheur des temps.

**Ames chrétiennes. Le Père de Valroger, ses frères et ses sœurs d'après leur correspondance.** Paris. Bloud. 1911. In-16. X-310 pages. — 3 fr. 50.

Cet ouvrage contient des lettres du P. H. de Valroger, un des restaurateurs, avec les PP. Pététot et Gratry, de l'Oratoire en France. On y a joint une partie de la correspondance de son frère Achille, sulpicien, et de plusieurs autres membres de sa famille.

Outre le sentiment d'édification que produit la lecture de ces lettres, on trouvera là nombre de renseignements précieux pour l'histoire religieuse et scientifique du XIX^e siècle.

M. Hamon. **Vie de Saint François de Sales. évêque et prince de Genève.** Nouvelle édition abrégée, entièrement revisée par M. Gonthier et M. Letourneau. Paris, J. Gabalda, 1911. In-12. VIII-530 pages. — 3 fr. 50.

Le travail de M. Hamon est bien connu. Mais les progrès de la critique, l'étude plus complète des œuvres de l'évêque de Genève exigeaient une révision de cet ouvrage. M. Gonthier, chanoine d'Annecy, et M. Letourneau. curé de Saint-Sulpice, l'ont accomplie avec une compétence que chacun se plaît à reconnaître.

Ils ont précisé le récit de M. Hamon, notamment en ce qui concerne la famille de François de Sales, ses études à Paris et à Padoue, l'origine et la composition de l'*Introduction à la Vie dévote*, la fondation et l'esprit de la Visitation. Ils ont marqué plus nettement le caractère intellectuel et moral du saint évêque et étudié plus à fond sa doctrine.

Le résultat de ce nouveau travail était présenté en deux forts volumes. Afin de le rendre plus abordable, les auteurs offrent au public une édition abrégée qui fournit l'essentiel.

G. Crapez. **La Vénérable Catherine Labouré (1806-1876).** *(Les Saints)*. Paris, J. Gabalda. 1911. In-12. XVI-213 pages. — 2 fr.

La biographie de la vénérable servante de Dieu forme une page de l'histoire du culte de la sainte Vierge au XIX^e siècle. Digne fille de saint Vincent de Paul, sœur Catherine Labouré a mérité d'être favorisée d'apparitions jugées miraculeuses. L'auteur a retracé cette histoire en se basant sur des documents authentiques. Il eût pu s'en contenter et écarter des citations ou des considérations qui n'ajoutent rien à l'histoire. D'ailleurs la façon dont il a conçu son ouvrage et la forme sous laquelle il se présente paraissent s'écarter assez notablement du programme primitif de la collection dans laquelle il a paru.

R. Couzard, **Sainte Hélène.** Paris, Bloud, 1911. In-16, IX-240 pages. — 3 fr.

Il faut juger cet ouvrage en tenant compte des intentions de l'auteur. « Il n'est pas strictement un livre d'histoire », et il accepte la tradition même lorsqu'elle est discutable. L'auteur l'a écartée seulement « quand elle contredisait des certitudes historiques définitivement acquises, ou confinait par trop visiblement à la légende ». Ici même, M. Couzard s'est montré trop réservé et il eût pu, sans inconvénient, ranger dans cette catégorie la légende du baptême de Constantin par le pape Sylvestre. L'ouvrage d'ailleurs est écrit avec élégance et vise plus à édifier qu'à instruire.

A. Largent. **Le Cardinal B. M. Langénieux, archevêque de Reims. Sa vie et ses œuvres.** Paris, J. Gabalda. 1911. In-8°, VI-376 pages.

M. Largent a retracé en un volume intéressant la vie du cardinal Langénieux. Il l'a suivi à travers toutes les étapes de son ministère: vicaire et curé à Paris, promoteur du diocèse et vicaire général, évêque de Tarbes, puis archevêque de Reims et cardinal.

Sans rien forcer, ni exagérer, l'auteur a su montrer les qualités de son héros, les œuvres d'apostolat et de charité qu'il sut fonder ou développer. Mais c'est surtout durant les années du cardinalat que l'archevêque de Reims est amené à déployer, en France et au dehors, une activité, qui le place au premier rang. Conseiller de Léon XIII, il fut son légat en Orient ; avec le pape il s'intéresse à la réunion des Eglises orientales, à la condition des ouvriers. En des fêtes inoubliables, il célèbre le quatorzième centenaire du baptême de Clovis. Chaque fois que l'Etat se fait persécuteur, la voix du cardinal s'élève pour défendre le droit, et jusqu'à son dernier jour il sut allier à une parfaite courtoisie l'intransigeance sur les questions de principe.

L. Gaudé. **Opera Moralia S. Alphonsi Mariae de Ligorio. I. Theologia Moralis.** Editio nova. 4 vol. in-4°. 1905-1912. — 60 francs.

**Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique.** 4^e édition entièrement refondue sous la direction de A. d'Alès. Fasc. VII : **Fin justifie les Moyens ? — Gouvernement ecclésiastique.** Paris, G. Beauchesne, 1911. In-4°, col. 1-320.

Elisabeth Thiel. **Der ethische Gehalt des Gorgias.** Inaugural-Dissertation. Breslau, H. Fleischmann. 1911. In-8°, 91 pages.

P. Dhorme, O. P. **Les Pays bibliques et l'Assyrie.** Extrait de la *Revue Biblique*, 1910-1911. Paris, J. Gabalda, 1911. In-8°, 127 pages.

E. Rignano. **De l'Attention. II. Vividité et Connexion.** Extrait de *Scientia*. XI (1912), 71-87, Bologne, N. Zanichelli.

Z. W. Fœrster. **Pour former le Caractère.** Traduit par C. Thirion et M. Paris. 2e édition. Paris, Fischbacher, 1912. In-16.

M.-J. Scheeben. **Die Mysterien des Christentums,** nach Wesen. Bedeutung und Zusammenhang dargestellt. 3e éd. d'Arn. Rademacher. Fribourg (Bade). B. Herder, 1912. In-8°, xxiv-692 pages. — 8 mk 40.

W. Mackensie. **Alle Fonti della Vita.** Gênes, A. F. Formiggini, 1912. In-8°. 392 pages. 10 fr.

R. Eckardt. **Der christliche Schöpfungsglaube.** Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht. 1912. In-8°, 166 pages. — 3 mk.

F. Rauh. **Études de Morale.** Paris, F. Alcan, 1911. In-8°, xxiv-505 pages de la « *Bibl. de phil. cont.* » — 10 fr.

Emerson. **Essais choisis,** traduits de l'anglais par Henriette Mirabaud-Thorens. Préface de H. Lichtenberger. Ibidem, 1912. In-16. xvi-156 pages de la la même coll. — 2 fr. 50.

E. Vacandard. **Études de critique et d'histoire religieuse.** 3e série. Paris J. Gabalda. 1912. In-12, 377 pages. — 3 fr. 50.

H. Merkelbach. **L'inspiration des divines Écritures. Questions de principe et questions d'application.** Liège, H. Dessain, 1911. In-8°, 68 pages.

Dr St. Szydelski. **Poczatki Chrzescijastwa Studyum** [Les Origines du Christianisme] Varsovie, Podwale 27, 1911. In-8°, xxii-324 pages.

Th. Flournoy. **La Philosophie de William James.** Saint-Blaise (Suisse). Foyer Solidariste, 1911. In-16. 221 pages. — 2 fr. 50.

G. Sortais. **Traité de Philosophie.** Paris, Lethielleux, 1911 et 1912. 3 vol. in-8°, xxxi-972, xvi-948 et xviii-627 pages.

A. Gómez Izquierdo. **La Philosophie de Balmès.** (Extrait de la *Revue de Philosophie*). Paris, Rivière, s. d. [1911]. In-8°, 72 pages.

Chr. Pesch, S. J. **Praelectiones dogmaticae.** T. IX : **De Virtutibus Moralibus.** Ed. 3a. Fribourg (Bade), B. Herder, 1911. In-8°, x-436 pages. — 8 fr.

J. Gredt. **Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae.** T. II. Metaphysica. Ethica. 2a ed. aucta. Ibidem, 1912. In-8°. xix-447 pages. — 20 fr. 75 les 2 vol.

J. Bricout. **Où en est l'histoire des Religions,** avec la collaboration de MM. Bros, Capart, Dhorme, etc. **T. II. Judaïsme et Christianisme.** Paris, Letouzey et Ané, 1911. In-8°. 590 pages. — 15 fr. les 2 vol.

M. David. **Berkeley. Choix de Textes avec Étude du système philosophique.** Paris, Louis-Michaud, s. d. (1912). In-16, 224 pages, portraits et gravures, de la coll. « *Les grands Philosophes français et étrangers* ». — 2 fr.

E. Parisot. **Herbert Spencer. Choix de Textes et Étude du système philosophique.** Ibidem, s. d. (1912). In-16, 220 pages, de la même coll. — 2 fr.

F. Prat. **La théologie de saint Paul.** 2e Partie. Paris. G. Beauchesne, 1912. In-8°. viii-579 pages, de la « *Bibl. de théol. hist.* » — 7 fr. 50.

A. Lehaut. **L'Éternité des Peines de l'Enfer dans saint Augustin.** Ibidem. 1912. In-8°, 205 pages, des « *Études de théol. hist.* » — 5 fr.

A. Castelein, S. J. **Le Surnaturel dans les apparitions et dans les guérisons de Lourdes.** Ibidem, 1911. In-8°, 227 pages.

J. Maréchal. **Science empirique et Psychologie religieuse.** Notes critiques. (Extrait des *Recherches de Science Religieuse*, 1912, n° 1) Paris, 50, rue de Babylone. In-8°, 61 pages.

K. Holzhey. **Kurzgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament.** Paderborn, F. Schöningh, 1912. In-8°, IX-217 pages. — 2 mk. 80.

L. Cristiani. **Du Luthéranisme au Protestantisme. Évolution de Luther de 1517 à 1528.** Paris, Bloud, 1911. In-8°, XXI-403 pages. — 7 fr. 50.

A. Dufourcq. **Histoire de l'Église du XI^e au XVIII^e siècle** *(L'Avenir du Christianisme*, VI.) Ibidem, 1911. In-16, 458 pages. — 3 fr. 50.

A. de Poulpiquet, O. P. **L'objet intégral de l'Apologétique.** Ibidem, 1912. In-16, VIII-565 pages, des « *Études de Phil. et de Critique religieuse.* » 4 fr.

R. P. Schwalm, O. P. **Leçons de Philosophie sociale,** Tome II. Ibidem, 1912. In-16, 530 pages, de « *Études de Morale et de Sociologie.* » — 4 fr.

A. de Boysson. **La Loi et la Foi. Étude sur saint Paul et les Judaïsants.** Ibidem, 1912. In-16, VIII-339 pages, de la « *Bibl. de l'Enseignement Scripturaire.* » 3 fr. 50.

Th. Flournoy. **Esprits et Médiums. Mélanges de Métapsychique et de Psychologie.** Genève, Kündig, et Paris, Fischbacher, 1911. In-8°, VIII-561 pages. — 7 fr. 50.

A. Dard. **En suivant le Maître. Mois du Sacré-Cœur.** Paris, J. Gabalda, 1912. In-18, XII-303 pages. — 1 fr. 50.

M. Hauck. **De Hymnorum Orphicorum aetate.** Breslau, M. et H. Marcus, 1911. In-8°, 61 pages, des « *Breslauer philologische Abhandlungen* », fasc. 43. — 2 mk. 40.

S. Marck. **Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven.** Munich, Beck, 1912. In-8°, VIII-180 pages. — 4 mk.

C. Frick, S. J. **Ontologia sive Metaphysica generalis in usum scholarum.** Ed. 4^a aucta. Fribourg (Bade), B. Herder, 1911. In-8°, X-236 pages. — 3 fr. 25.

A. Castelein, S. J. **Les Phénomènes de l'Hypnotisme et le Surnaturel.** Bruxelles, A. Dewit, 1911. In-16, 321 pages.

H. Richards. **Platonica.** Londres, Grant Richards, 1911. In-8°, VIII-356 pages.

Fr. X. Kortleitner. **De Dis gentilium quid sacrae litterae veteris testamenti judicent.** Insbruck, Vereinsbuchhandlung, 1912. In-8°, XI-190 pages. — 6 fr.

R. Mourgue. **De la Méthode dans les théories néo-vitalistes contemporaines.** Extrait du *Montpellier Médical*, n° 4. Janv. 1912. 9 pages.

V. Brochard. **Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne, recueillies et précédées d'une introduction par** V. Delbos. Paris, F. Alcan, 1912. In-8°; XXVIII-560 pages, de la « *Bibl. de philos. contemp.* » — 10 fr.

A. Michel. **L'Histoire ancienne de l'Église de Mgr Duchesne est-elle un péril pour la foi?** Édition des « *Questions Ecclésiastiques* », 1911-1912. Lille. In-8°. 91 pages

R. Janssen, O. P. **Die quodlibeta des heil. Thomas von Aquin.** Bonn, P. Hanstein, 1912. In-8°, III pages. 2 mk.

B. C. Kuhlmann, O. P. **Der Gesetzesbegriff beim Hl. Thomas von Aquin.** Ibidem, 1912. In-8°, XI-185 pages. — 3 mk. 60.

J. Reinke. **Einleitung in die theoretische Biologie.** 2^e édit. Berlin, G. Paetel, 1911. In-8°, XV-578 pages. — 16 mk.

Fr. BRENTANO. **Aristoteles Lehre vom Ursprung des Menschlichen Geistes.** Leipzig. Veit, 1911. In-8°, VIII-166 pages. — 6 mk.

L. NELSON. **Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie.** (Vortrag). Gottingen. Vandenhoeck et Ruprecht, 1911. In-8°. 35 p. 1 m.

**Bibliographie de la Philosophie française pour l'année 1910.** (*Bulletin de la Société française de Philosophie*). Juillet-Août 1911. Paris, A. Colin. In-8°, 203-319 pages.

C. KNÜFER. **Grundzüge der Geschichte des Begriffs Vorstellung von Wolf bis Kant.** (*Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* hrsg. v. B. Erdmann, 37). Halle, M. Niemeyer, 1911. In-8°, 84 pages. — 2 m. 40.

C. H. HEFELE. **Histoire des Conciles.** Nouvelle traduction française faite sur la deuxième édition allemande. T. V, 1re Partie. Paris, Letouzey et Ané, 1912. In-8°, 847 pages.

G. SIMMEL. **Mélanges de philosophie relativiste. Contribution à la culture philosophique.** Traduit de l'allemand par Mlle A. GUILLAIN. (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*). Paris, F. Alcan, 1912. In-8°. VI-268 pages. 5 fr.

L. ADELPHE. **Deux essais sur la politique de Spinoza.** Nancy. Crépin-Leblond, 1910. In-8°, 192-87 pages.

W. BATESON. **Biological Fact and the Structure of Society** (*The Herbert Spencer Lecture*). Oxford, Clarendon Press, In-8°, 34 p.— 1 sh.

B. T. P. di WASZKLEWICZ. **L'Eucaristia nei primi secoli del Cristianesimo** (Fede e Scienza, 79). Rome, F. Pustet, 1911. In-8°, 121 pages. — 1 fr. 80.

G. DE BACKER. **Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien.** (*Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie*. 39). Louvain, Bureaux du Recueil, 1911. In-8°, XX-392 p. — 8 fr.

J. TIXERONT. **Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. III. La fin de l'âge patristique** (430-800). (*Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*). Paris, J. Gabalda, 1912. In-12, 583 pages. — 3 fr. 50.

Mgr A. BAUDRILLART. **Vie de Mgr d'Hulst.** Tome I. Paris, J. de Gigord, 1912. In-8°, 582 pages. — 5 fr.

B. KURTSCHEID, O. F. M. **Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung.** (*Freiburger theologische Studien*, 7). Fribourg en Brisgau, B. Herder, 1912. In-8°, XVI-188 pages. — 4 m.

H. SCHUMACHER. **Die Selbstoffenbarung Jesu bei Matt. 11, 27 (Luc, 10, 22).** (Même *coll.*, 6). *Ibid*, In-8°, XVIII-226 p. — 5 m.

R. HEURTEVENT. **Durand de Troarn et les Origines de l'Hérésie bérengarienne.** (*Études de théologie historique*, 5). Paris, G. Beauchesne, 1912. In-8°, XIII-312 pages. 5 fr.

A. VON RUVILLE. **La marque du véritable anneau.** Traduction revue par l'auteur de la 7e-14e édition allemande, par G. G. LAPEYRE et P. MAURY. Paris, G. Beauchesne, 1912. In-12, XIV-240 pages. — 2 fr. 50.

K. FRANK, S. J. **Die Entwicklungstheorie im Lichte der Thatsachen,** mit 48 Abbildungen. Fribourg en Brisgau. B. Herder, 1911. In-8°, X-164 pages. 3 m.

A. DREWS. **Die Philosophie im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts.** (*Sammlung Göschen-Geschichte des Philosophie*, 61). Leipzig, G. J. Goschen. 1912. In-12, 120 p. relié. — 0 m. 80.

**Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie (Louvain).** Dr. : S. DEPLOIGE. Tome I (1912), Gr. in-8°, 705 pages et 32 tableaux, Louvain, 1, rue des Flamands, et Paris, F. Alcan.

E. RIGNANO. **Le rôle des « théoriciens » dans les Sciences Biologiques et Sociologiques.** (Extrait de « *Scientia* » XI (1912). n° 2). Bologne, N. ZANICHELLI. In-8°, 16 pages.

J. HUBY. **Christus. Manuel d'histoire des Religions.** Avec la collaboration de Mgr A. LE ROY, de MM. L. DE GRANDMAISON, L. WIEGER, etc. 4e édition. Paris, G. Beauchesne, 1912. In-16. XX-1036 pages. — 7 fr. 50

F. EMMEL. **Wundts Stellung zum religiösen Problem.** Paderborn, F. Schöningh 1912. In-8°, X-118 pages, des « *Studien zur Philosophie und Religion* », VIII — 3 mk.

Fr. RICHARZ. **Martin Deutinger als Erkenntnistheoretiker.** Ibidem, 1912. In-8°, XII-99 pages, de la même coll., IX. — 2 mk 80.

Paul CARUS. **Philosophie als Wissenschaft.** Chicago, the Open Court Publ. C°, 1911. In-16, VI-53 pages

G. L. PERUGI. **Gottschalc.** [Rome, M. Bretschneider] s. d. In-4°, 160 pages.

H. DUTOIT. **Vie Mondaine et Vie Chrétienne.** Lille, R. Giard, et Paris, P Lethielleux, s. d. In-12, 90 pages. — 1 fr.

L. CRISTIANI. **Luther et la Question Sociale.** Paris, A. Tralin, s. d. In-12, 214 pages. — 2 fr. 50.

N. TURCHI. **Manuale di Storia delle Religioni.** Turin, Bocca, 1912. In-8°, XXIV-634 pages. — 6 fr.

E. A. DE POULPIQUET. O. P. **Le Dogme, source d'unité et de sainteté dans l'Église.** Paris, Bloud, 1912. In-16. 120 pages, de coll. « *Science et Religion* ». — 1 fr. 20.

J. DELACROIX. **Ascétique et Mystique.** Ibidem, 1912. In-16, 62 pages, de la même coll. — 0 fr 60.

Mgr W. SCHNEIDER. **Preuves de l'immortalité de l'âme.** Adapté de l'allemand par G. GAZAGNOL. Ibidem, 1912. In-16, 72 pages, de la même coll. — 0 fr. 60.

JUDAS DE COLOGNE. **Récit de ma conversion.** Introduction et Notes par A. DE GOURLET. Ibidem, 1912. In-16, 64 pages, de la même coll. — 0 fr. 60.

L. LABAUCHE. **Lettres à un Étudiant sur la Sainte Eucharistie.** Ibidem, 1912. In-12, 308 pages. — 3 fr. 50.

[illegible]-L. DE LA PAQUERIE. **Éléments d'Apologétique. III. Objections et Problèmes.** Avec le table de tout l'ouvrage. Ibidem, 1911. In-16, 540 pages. — 4 fr.

ABBÉ DE SAINT-JEAN. **Le Catéchisme de Maman.** Ibidem, 1912. In-16, 77 pages. — 0 fr. 60.

E. MONTIER. **Le Cycle des Hymnes de l'Église en vers français et les poèmes religieux des Philippins de Rouen.** Ibidem, 1912. XX-347 pages. — 3 fr.

# Les Jugements de Valeur

ET

# La Conception théologique de la Morale

Dans un précédent article[1], nous avons essayé de démontrer qu'une *morale positive*, c'est-à-dire une morale ayant la prétention de ne pas dépasser l'ordre des faits *scientifiquement* observables, et de faire rentrer dans cet ordre l'*Idéal social* lui-même auquel elle s'appuie, se met dans l'impossibilité de justifier la *valeur théorique* de cet idéal, et sa *valeur pratique*.

Elle ne justifie pas sa valeur théorique, parce que l'idéal social, tout au moins par son *contenu* sinon par son *existence*, n'est pas du ressort de la *science*, mais de la *raison*.

Elle ne justifie pas davantage sa valeur pratique, s'il est hors de doute que la science est impuissante à résoudre le double problème de *Régulation*, et de *Motivation* qui, selon ses défenseurs les plus autorisés, s'attache à l'*existence* de l'idéal social.

A coup sûr, cet idéal doit être envisagé par les individus qui vivent en société. et du fait même qu'ils sont appelés naturellement à y vivre, comme une *règle* et un *motif* de conduite, et j'admets, avec M. Belot, que le but de l'éducation consiste « à » développer un ensemble de motifs pour ainsi dire calqués » sur les fins à poursuivre et les règles à observer, en sorte » que, finalement, la volonté morale soit directement détermi- » née par ces fins et par ces règles »[2]. Mais n'étant ni la règle, ni le motif suprêmes de la conduite, l'idéal social laissé à lui-même demeure comme suspendu en l'air, sans pouvoir justifier son droit de régulation et de motivation, ni prétendre à une absolue efficacité.

Pour que cette efficacité soit réelle, il faut rattacher *l'idéal social* lui-même, dont la *science* constate l'*existence*, et la *raison* la *valeur régulatrice et motrice*, à l'*Idéal Suprême*, autrement

1. *Les jugements de valeur et la conception positive de la Morale*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques;* janvier 1912; p. 1-27.

2. Belot, G., *Régulation et motivation* dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1911, p. 491.

dit à *Dieu*, dont nous avons vu qu'Il est la raison d'être adéquate des individus et de la société, et exerce sur eux, à ce titre, un droit absolu de *Régulation* et de *Motivation*.

Mais, dans cette hypothèse, ripostent nos modernes sociologues, vous faites dépendre la morale d'un postulat inaccessible, et partant injustifié?

Injustifié aux yeux de la *science*, peut-être; mais non aux yeux de la *raison* pour qui ce postulat soi-disant inaccessible se ramène à une évidente intuition.

Au reste, que reproche-t-on à la *morale théologique*, sur ce point particulier, qui n'atteigne au même titre la *morale positive?*

Car la morale positive, dans les limites mêmes qu'elle s'est tracées *a priori*, repose aussi sur un *postulat* qu'elle est impuissante à justifier par ses propres moyens scientifiques, je veux parler du *postulat de l'idéal social*.

Pour en justifier la valeur théorique et pratique, elle est obligée de dépasser la science et de recourir à la raison. Mais dès l'instant qu'aucune morale, fût-elle positive, ne peut s'édifier sans s'appuyer à un postulat rationnel, au nom de quoi la science interdirait-elle à la raison d'aller jusqu'au bout de son analyse, et, d'évidence en évidence, d'aboutir à la *règle* et au *motif* suprêmes de la conduite, à cet *Absolu* inconditionné qui conditionne tout le *relatif*, à Dieu enfin dont toutes choses dépendent au point de vue de l'être et de l'agir, et qui Lui-même ne dépend de rien? La science ne le peut sans contradiction.

Tout au plus a-t-on le droit de reprocher à la morale théologique, ainsi que l'a fait M. Belot, d'avoir confondu le double problème de la *Régulation* et de la *Motivation*, et, en voulant définir directement et en elle-même la source de la vie morale, sous prétexte d'assurer d'emblée les conditions d'efficacité d'une morale éducative, de n'avoir réussi « qu'à formuler un pro-
» blème moral tout abstrait et tout métaphysique condamné à
» ne recevoir qu'une solution arbitraire, indéterminée, exposée
» à toutes les déviations »[1].

C'est un reproche analogue que M. Durkheim adresse à la morale théologique, lorsqu'il lui tient rigueur d'avoir hypostasié l'idéal, et, en l'hypostasiant, de l'immobiliser, et de s'interdire

1. Belot, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, juillet 1911, p. 497.

d'en expliquer l'infinie variété. « En le mettant en dehors de » la nature et de la science, écrit-il, elle en fait un simple pos- » sible et n'explique pas sa réalité vivante et agissante »[1].

Ces objections, il faut le reconnaître, ont une apparente solidité. Mais leur solidité ne leur vient que du point de vue *exclusivement scientifique* auquel on se place pour les formuler. Car la science ne connaît pas l'idéal; du moins, si elle en constate *l'existence*, reste-t-elle totalement impuissante à en justifier le *contenu*. Pour le justifier, comme pour le critiquer, il faut dépasser la science et faire appel à la raison. Aussi bien est-ce au nom de la raison, et en faisant de la métaphysique sans le savoir ou sans le vouloir, que MM. Durkheim et Belot dénoncent le caractère transcendant, abstrait, décoloré, inefficace de l'idéal théologique.

Mais de ce point de vue inconsciemment ou volontairement rationnel, leurs objections perdent toute valeur. En tous cas, elles s'adressent à la *Morale positive* tout aussi bien qu'à la *Morale théologique*.

En effet, qu'il soit sociologique ou théologique, l'idéal n'échappe pas au reproche de *transcendance*. Mais toute la question est de savoir si le fait d'être transcendant à la réalité qu'il est appelé à *régler* et à *motiver*, l'empêche, pour que cette *Régulation* et cette *Motivation* soient efficaces, de lui être *immanent*. Or, de l'avis même de M. Durkheim, l'idéal social s'incorpore à la réalité tout en la dépassant. Il est donc à la fois transcendant et immanent à la réalité.

D'autre part M. Durkheim et M. Belot, quoique chacun à leur manière, croient à l'efficacité de l'idéal social, envisagé comme règle et motif ultimes de la conduite. Mais de quel droit dénient-ils à l'idéal théologique une efficacité au moins équivalente? Ce ne peut-être à cause de sa transcendance. Car entre la transcendance de l'idéal théologique et celle de l'idéal social, sous le double rapport de la Régulation et de la Motivation, il n'y a qu'une différence de degrés, et non d'espèce. S'il est transcendant à la réalité, l'Idéal théologique lui est aussi immanent, peut-être à plus de titres que l'idéal social. Dès lors, il doit avoir au moins la même efficacité.

La vérité est que MM. Durkheim et Belot se font une idée inexacte de l'*Idéal théologique* et de ses rapports avec la réalité.

1. Durkheim, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, juillet 1911, p. 445.

J'ajoute qu'en lui appliquant, pour le juger, une *méthode scientifique* qui peut bien s'appliquer aux *faits*, mais non à *l'idée*, ils n'entament pas plus sa valeur régulatrice et motrice qu'ils ne justifient celle de l'*Idéal social*, posé par eux, nous l'avons vu, comme un *postulat rationnel* à la base d'une morale scientifique ou positive.

Aussi bien voudrions-nous consacrer les pages qui vont suivre à démontrer : 1° qu'une mise au point définitive du problème de la régulation et de la motivation ne peut se faire que dans l'hypothèse d'un *Idéal théologique* à la fois régulateur et moteur suprêmes de la conduite; 2° que, bien loin d'avoir confondu ces deux problèmes, la *Morale théologique* les a toujours parfaitement distingués, puis harmonisés, tant au point de vue *théorique* qu'au point de vue *pratique*.

### *I. — Mise au point théologique du double problème de la Régulation et de la Motivation.*

Il n'est pas douteux qu'en Morale on doive distinguer très nettement le problème de la Régulation et celui de la Motivation. Autre chose, en effet, est de constituer une *règle* de conduite, et autre chose de fournir des motifs d'agir, conformément ou non à cette règle. Par ailleurs, il est clair que ces deux problèmes, tout distincts qu'ils soient, sont appelés finalement à s'harmoniser.

M. Belot l'a noté avec beaucoup d'à-propos. « Nous estimons, » écrit-il, que c'est la formule même du problème pédagogique » de développer un ensemble de motifs pour ainsi dire calqués » sur les fins à poursuivre et les règles à observer en sorte » que, finalement, la *volonté morale* soit directement déterminée par ces fins et ces règles »[1].

Mais pourquoi faire dépendre de la *pédagogie* seulement cette adaptation du problème de la Motivation à celui de la Régulation ?

Sans doute, au point de vue *pratique*, c'est la formule même du problème pédagogique de développer un ensemble de motifs pour ainsi dire calqués sur les *fins* à poursuivre, et les *règles* à observer. Mais si, comme le prétend M. Belot, le rôle de la *Morale* se borne à constituer une *règle*, et si c'est à la

1. Belot, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, juillet 1911.

*Pédagogie* seulement qu'incombe le soin de créer, par l'invention de *motifs* appropriés, un vouloir compréhensif, conscient, le plus adéquat à la complexité des conditions de la vie humaine en société, où l'éducateur trouvera-t-il le principe unificateur qui lui permettre d'adapter ces motifs à cette règle?

Admettons un instant que la Morale ait pour fonction unique de dégager de l'expérience, à l'aide de la *science des mœurs*, les lois de l'agir humain, et de mettre en relief leur valeur normative; supposons en outre, comme c'est la pensée de M. Belot, que les *fins* de l'agir humain soient données dans la réalité sociale, et que le rôle de la pédagogie consiste à trouver un ensemble de motifs calqués sur ces *fins* à poursuivre et ces *lois* à observer. Ce n'est cependant pas la simple *constatation scientifique* des lois qui pourra *justifier* leur valeur normative, non plus que celle des fins leur valeur impulsive. Nous l'avons amplement démontré[1].

La science constate l'existence de ces lois et de ces fins, mais est incapable, par ses propres moyens, d'en justifier le contenu; elle nous dit ce qui est, non ce qui doit être. Pour justifier la valeur régulatrice d'une loi, et la valeur motrice d'une fin qui motive efficacement la conduite, il est nécessaire de dépasser la science, et de faire appel à la raison.

Aussi bien MM. Durkheim et Belot, chacun à leur manière, il est vrai, mais qui est identique au fond, ont-ils posé d'emblée l'existence d'un *Idéal social* qui, en qualité de Régulateur et de Moteur suprêmes, justifierait la valeur régulatrice et motrice de toutes les règles et de tous les motifs particuliers de conduite. Car l'Idéal social, d'après M. Durkheim, n'est que l'ensemble des idées dans lesquelles vient se peindre et se résumer la vie sociale, telle qu'elle est aux points culminants de son développement; en outre, ces idéaux régulateurs sont essentiellement moteurs, s'il est hors de doute que, derrière eux, il y a des forces réelles et agissantes : ce sont les forces collectives, forces naturelles, par conséquent, quoique toutes morales, et comparables à celles qui jouent dans le reste de l'univers[2].

Pareillement, M. Belot admet un *vouloir vivre en société* comme

1. Cf. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1912, pp. 19 et sqq.

2. Durkheim, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, juillet 1911, p. 449.

*devoir ultime* de l'être raisonnable. Or, vouloir vivre en société, d'après lui, c'est se conformer aux règles « que la col-
» lectivité impose à l'individu dans l'intérêt discerné ou seule-
» ment senti, réel ou seulement imaginé, de la collectivité même
» qui les sanctionne »[1]. Ailleurs, il a noté que « la moralité con-
» sidérée dans sa réalité, comme fait naturel et comme objet
» d'expérience, serait essentiellement un ensemble de règles im-
» posées par chaque collectivité à ses membres, et par suite,
» subjectivement, elle consisterait dans l'obéissance à ces rè-
» gles et la disposition à y obéir »[2].

Le seul tort de MM. Durkheim et Belot est de prétendre que la simple constatation scientifique de l'Idéal social justifie par elle-même sa valeur régulatrice et motrice. En réalité, cette justification relève non de la science, mais de l'intuition rationnelle. On ne saurait trop le répéter.

C'est la raison seulement qui, en analysant le contenu de l'Idéal social constaté, comme un fait, par la science, justifie sa valeur de régulation et de motivation, et permet d'y rattacher les règles et les motifs particuliers de conduite, comme à leur source d'efficacité.

Mais la même raison qui juge de la valeur de l'Idéal social, sous le double aspect de la règle et du motif, juge en même temps de sa relativité. De même qu'elle démontre que les règles et les motifs particuliers de conduite n'ont d'efficace qu'en fonction de l'Idéal social auquel ils sont subordonnés, ainsi elle prouve *analytiquement* que l'Idéal social lui-même ne tire son efficacité que de l'*Idéal théologique* qui le fonde et l'explique absolument.

Du fait que l'homme est appelé, par nature, à vivre en société, il s'ensuit bien que la société ait des droits sur lui, et qu'il a des devoirs à remplir envers elle. Mais la simple constatation empirique de ces droits et de ces devoirs respectifs ne permet pas plus à la science de les limiter que de les créer. C'est là l'office propre de la raison.

Et si la raison nous démontre, par l'analyse de l'Idéal social, entendu à la façon de M. Durkheim, que le *vouloir vivre en société*, affirmé par M. Belot, dans son existence comme dans sa tendance au bien, ne s'explique pas par l'*Idéal social*, force

1. Belot, *Études de Morale positive;* Paris, Alcan; p. 495.
2. Belot, *ibid.*, p. 498.

nous est de chercher ailleurs que dans cet Idéal la règle et le motif suprême du vouloir vivre. C'est ainsi qu'elle arrive à poser et à résoudre le double problème de la Régulation et de la Motivation en fonction d'un *Idéal théologique*, à la fois règle et motif absolus de conduite, mais pas sous le même rapport, comme nous le verrons bientôt.

M. Belot qui, au nom même de la science, se défie d'un absolu échappant à ses prises, a cru pouvoir trancher ce problème en le restreignant arbitrairement au domaine pratique ou positif, et en confiant respectivement la double solution qu'il comporte à la Morale et à la Pédagogie.

Le rôle de la Morale se bornerait à constituer une règle, et la pédagogie devrait fournir les motifs de se conformer à cette règle.

Mais pourquoi la Morale, qui est chargée de constituer une règle, ne pourrait-elle fournir aussi bien les motifs de s'y conformer? Parce que, déclare M. Belot, c'est à la pédagogie qu'il appartient de créer le vouloir, et non à la Morale de le découvrir.

Cependant le *vouloir vivre en société*, rationnel et fondamental, qu'il a lui-même posé comme un postulat à l'origine de toutes ses recherches concernant la Régulation, ce n'est pas la pédagogie qui le découvre, puisque, d'après lui, le rôle de la pédagogie consiste à créer un vouloir compréhensif, conscient et déterminé, le plus adéquat à la complexité des conditions de la vie humaine en société. La découverte de ce vouloir fondamental incombe donc bien à la Morale, non pas sans doute à la *Morale positive*, telle que l'entend M. Belot, mais à la *Morale rationnelle*, dont c'est le rôle de justifier la valeur absolue du vouloir vivre en société comme de l'Idéal social.

Or la même raison qui découvre le vouloir vivre en société, en découvre aussi la relativité tendantielle; et cette relativité lui apparaît dans l'analyse de l'Idéal social lui-même auquel tend le vouloir vivre en société, et qui, à tout prendre, n'a qu'une valeur régulatrice et motrice relative.

Le vouloir vivre en société est rationnel, mais il n'est pas aussi *fondamental* que l'estime M. Belot. Il y a le *vouloir vivre tout court* qui a sur lui une priorité de nature et de valeur, et ce sont les conditions de ce vouloir vivre fondamental, dont l'analyse incombe à la Morale rationnelle, et non à la péda-

gogie, qui seules peuvent nous permettre de découvrir la *règle* et le *motif* suprêmes de la conduite, autrement dit du *devoir*.

Objectera-t-on que ce vouloir vivre est un vouloir général, à partir de quoi on ne peut construire qu'une morale abstraite et inefficace? Ce serait bel et bien jouer sur les mots.

Ce vouloir vivre peut être *fondamental*, sans être *général*, si une réalité concrète, comme Dieu, existe, et est capable, sous l'aspect de Fin ultime, de Bien absolu, de le motiver.

Posées l'existence de Dieu, et ses relations intimes avec l'âme — ainsi que l'entend la Morale catholique, à la fois rationnelle et surnaturelle — le vouloir vivre en question est aussi individuel, aussi concret, aussi vivant, pour ne pas dire plus, que le vouloir vivre en société, d'autant qu'en dernière analyse celui-ci ne tire son efficacité que de celui-là.

Ce qui est vrai, c'est que ce vouloir vivre est tout ensemble fondamental et compréhensif, mais pas sous le même rapport. Il est *fondamental* par rapport à la Fin ultime de la vie humaine, et *compréhensif* par rapport aux *fins* intermédiaires et aux *moyens* multiples de l'atteindre et de la réaliser.

On peut voir maintenant d'après ce qui précède comment se pose en Morale théologique le double problème de la Régulation et de la Motivation.

Théoriquement, le rôle de la Morale consiste non seulement à trouver dans l'*Idéal divin* la *règle absolue* de conduite, à laquelle toutes les règles relatives devront être rattachées pour gouverner sans conteste la conduite, mais encore à fournir à la volonté, considérée dans sa tendance fondamentale au bien, par la présentation de la *Fin* ultime, du Bien absolu, le *motif suprême* de se conformer à cette règle.

Pratiquement, la *Morale* devra s'efforcer de rattacher analytiquement, par voie déductive ou inductive, toutes les règles relatives de conduite à la règle absolue, et la *Pédagogie* créer ce vouloir compréhensif, dont parle M. Belot, en calquant les motifs particuliers de l'agir humain, sur la Fin ultime à poursuivre, et la règle absolue à observer.

De la sorte, les deux problèmes de la Régulation et de la Motivation, tout en étant distincts, s'harmoniseront, puisque ce sera le même Idéal théologique ou la même Réalité divine qui

sera à la fois, quoique sous différents aspects, la Règle et le Motif de la conduite.

Au surplus, il n'y aura pas entre la Morale théorique et la Morale pratique cette solution de continuité qui existerait forcément entre une *Morale positive*, chargée seulement de constituer une règle à partir de l'expérience, et une *Pédagogie* exclusivement destinée à trouver des motifs conformes à cette règle, au *moyen de l'éducation*, puisque, dans l'hypothèse de la Morale théologique, la morale pratique n'est que le développement normal et analytique des règles et des motifs contenus synthétiquement dans l'Idéal divin, tout ensemble Règle et Motif absolus.

Reste à savoir si la morale catholique, la seule au fond que vise M. Belot, a confondu ou non le double problème de la Régulation et de la Motivation, *théoriquement* d'abord, et ensuite *pratiquement*.

### *II. — Loi éternelle et fin ultime dans la morale théologique.*

Selon M. Belot, les trois doctrines traditionnelles du *Bien*, du *Devoir*, et du *Bonheur* auraient confondu le problème de la *Règle* et celui du *Motif*.

La chose semble d'abord évidente pour la *Morale du Bien*, telle qu'elle a été primitivement formulée par Socrate. En effet, il paraît suffire à ce philosophe *que le bien soit pensé pour qu'il soit voulu*. Or, remarque M. Belot, « la faiblesse relative de la motivation purement intellectuelle est une expérience si commune qu'elle opposait à l'optimisme socratique un obstacle immédiat »[1]. M. Belot a raison, mais je doute que sa remarque s'applique exactement à la conception que Socrate lui-même se faisait de la morale du Bien.

Sans doute, le fondateur de la science morale, comme l'appelle M. Boutroux, « soutient que la science engendre la vertu, et joue à son égard le rôle de cause efficiente; mais il soutient en même temps que la recherche de la science a pour ressort le désir d'arriver à la vertu, et qu'ainsi la vertu joue à l'égard de la science le rôle de cause finale. La science est à la fois cause et moyen, la vertu à la fois fin et résultat.

1. Belot, *art. cit.*, p. 483.

» Il y a entre les deux termes solidarité, action réciproque »[1].

Dans la pensée de Socrate, la motivation n'est donc pas purement intellectuelle; la science et le bien meuvent chacun à leur façon, mais *finalement* c'est le bien qui meut; car la science elle-même ne peut mouvoir efficacement qu'à la condition d'être la *science du bien*, autrement dit une science vivante, acquise par la pratique du bien plus encore que par les raisonnements, action et connaissance tout ensemble, et non une science abstraite, théorique, où la motivation purement intellectuelle serait nécessaire et suffisante.

L'erreur de Socrate est ailleurs. Elle consiste à soutenir qu'en face de son vrai bien, qui est la vertu, l'homme est *naturellement disposé* à le réaliser, et par suite que n'importe quel bien, à la condition d'être un bien raisonnable, ou humain, est capable de mouvoir la volonté humaine ainsi disposée. Dans ces conditions, il est clair qu'il suffit de connaître le bien pour le pratiquer.

Mais c'est là une double erreur, à la fois *subjective* et *objective*. Sauf le cas-limite d'un *Bien absolu* et *concret* qui, à cause même de sa plénitude, répondrait au vouloir vivre *fondamental* que nous retrouvons à la racine de tous nos vouloirs particuliers, et le déterminerait, — au cas bien entendu où la volonté pourrait se l'assimiler, — il n'existe pas un seul bien humain, fût-ce la vertu, qui soit en état de nous mouvoir *nécessairement*, en sorte qu'il nous suffise de le connaître pour le vouloir.

Sans aucun doute, la connaissance du bien est une *condition sine qua non* de sa motivation, mais il ne suffit pas de connaître le bien pour être mu par lui efficacement. En dehors d'un Bien absolu répondant adéquatement à notre vouloir fondamental du Bien, aucun bien *relatif*, fût-il raisonnable, n'est de taille à nous mouvoir nécessairement; par suite, notre volonté n'est pas naturellement disposée à le vouloir. L'erreur de Socrate consiste donc à avoir attribué au bien relatif une motivation qui ne convient qu'au Bien absolu, et mis sur le même plan d'inclination une *disposition naturelle* au Bien en général qui caractérise le vouloir vivre fondamental, et des *dispositions acquises* par la *science du bien*, entendue au sens d'une science expérimentale, où l'action de la volonté prime

1. Boutroux, *Études d'histoire de la Philosophie*; Paris, Alcan, 1897; 1 vol. in-8° de 444 p.

la connaissance, et en est le principe plus encore que le résultat, mais qui ne sont jamais nécessitantes.

La critique que M. Belot fait de la *Morale du devoir*, sous le rapport de la régulation et de la motivation, telle que Kant l'a formulée, me paraît plus justifiée, bien que non exempte de confusion.

« Il est clair que Kant a cherché un genre de motif tel qu'il pût » toujours servir de règle et une règle telle qu'elle constituât » par elle-même, un motif suffisant, ou plutôt un motif absolu, » s'opposant en cela même à tous les autres, et capable de » les dominer. La loi morale, impersonnelle, et possédant par » là une existence *objective*, serait en même temps capable de » produire une motivation intense, bien qu'indépendante de la » subjectivité, c'est-à-dire de l'état psychologique de chaque in- » dividualité en chaque instant. Comme je ne suis jamais cer- » tain, raisonne à peu près Kant, de trouver chez un homme » donné un motif propre à lui faire faire ceci ou cela, je dois » invoquer, pour assurer l'obéissance à la loi, un principe d'ac- » tion (Bewegungsgrund) tel qu'il soit nécessairement présent » dès qu'il y a un vouloir; et par la même raison je ne dois » imposer aucune fin qui ne soit assurée de rencontrer chez » tous une motivation adéquate et suffisante... On pourrait donc » condenser tout le système de Kant, au point de vue que nous » indiquons, dans cette formule : Règle absolue = Motif abso- » lu »[1].

Cette identification, remarque M. Belot, conduit à sacrifier à la fois la Régulation et la Motivation. C'est vrai dans le système de Kant, mais dans ce système seulement, où l'*Absolu* est synonyme d'*Abstrait*. Mais si, au lieu de nous présenter une Règle et un Motif abstraits de conduite, qui ne reposent sur rien et sur quoi tout repose, on nous offrait une Règle et un Motif absolus à la fois et concrets, ainsi que le fait la Morale théologique en mettant le *Dieu vivant*, la *Réalité suprême*, l'*Être même* à la source de toutes nos règles et de tous nos motifs particuliers de conduite, individuels ou collectifs, est-ce que le problème de la Régulation et de la Motivation ne se poserait pas du coup en termes nouveaux? Dieu ne serait pas Règle et Motif sous le même rapport, cela va de soi; mais l'*unité* même de l'Être divin tout ensemble Régu-

1. Belot, *art. cit.*, p. 484 sq.

lateur et Moteur, permettrait alors l'adéquation du motif à la règle. Voilà pour la Morale théorique.

Pratiquement, il suffirait de rattacher à cette règle et à ce motif absolus, toutes les règles et tous les motifs relatifs de conduite, pour leur communiquer la même valeur efficace de régulation et de motivation.

Ce « rattachement » est-il possible? C'est ce que nous verrons sous peu. Quoi qu'il en soit, on ne pourrait plus soutenir que l'identification en Dieu de la règle et du motif conduit à sacrifier à la fois la Régulation et la Motivation. Car à l'*impersonnalité objective* de la loi kantienne, on substituerait ainsi une *personnalité objective*, dont le caractère *objectif* en imposerait efficacement à la *raison*, qui cherche un fondement ultime aux lois de l'agir humain; et on fournirait la concrétude à la *volonté*, dont la tendance fondamentale au bien réel, mais sans limites, trouverait à la fois son principe d'activité et de repos dans le Bien même, le plus réel qui soit et le plus universel aussi, puisque les autres biens ne s'expliquent ontologiquement et moralement que par lui.

Reste la *Morale du Bonheur*. Elle aussi, écrit M. Belot, « a » cru trouver ensemble le motif par excellence et la règle vraie: » la règle vraie, car l'eudémonisme *sous toutes ses formes*[1] invo- » que volontiers l'expérience qui nous montrerait, dans la na- » ture, tous les êtres tendant au mieux être; mais surtout le » motif fondamental, qui résumerait et condenserait tous les » autres »[2].

Je crois en effet — et je vais essayer de le démontrer — que l'Eudémonisme, non pas sous toutes ses formes, *mais sous sa forme catholique*, a la prétention de fournir ensemble la règle vraie et le motif par excellence. Cependant, il est remarquable d'abord que la *Morale catholique* n'a pas confondu pour autant le problème de la Régulation et de la Motivation, et ensuite qu'elle n'a pas restreint l'expérience sur laquelle elle s'appuie, au domaine de l'analyse scientifique, mais a fait appel, pour dépasser cette expérience, aux données de la raison, renforcées et prolongées par les données de la Foi.

Nous avons une preuve de cette double affirmation dans la façon même dont saint Thomas, le représentant le plus autorisé de la conception théologique de la Morale, a posé le pro-

1. C'est moi qui souligne.

2. Belot, *art. cit.*, p. 484.

blème de la Règle et du Motif. Il y a consacré deux traités spéciaux : au problème de la Règle, le *Traité des Lois*[1]; à celui du Motif, le Traité de la *fin ultime*[2].

Voici les conclusions fondamentales qui se dégagent de sa doctrine, la même au fond que la doctrine de l'Église, dont elle n'est qu'une mise au point rationnelle et systématique, dans le bon sens de ce mot.

1° *La raison divine, envisagée comme cause exemplaire ou formelle, et non la volonté divine, est le fondement ultime de nos devoirs individuels et sociaux.*

En soutenant avec l'Église que la *raison divine*, et non la *volonté divine*, est le fondement ultime du *devoir*, je réponds à l'objection de ceux qui voudraient faire de notre Dieu un *Deus ex machinâ*, ou un gendarme. Il n'est ni l'un ni l'autre. En réalité, nous découvrons dans notre raison à nous, sans même recourir à la lumière de la Foi, le *fondement prochain* de nos devoirs envers nous-mêmes, envers le prochain et envers Dieu. Mais notre raison ne saurait être à aucun titre le *fondement ultime* de ces devoirs. Car elle n'est qu'un reflet de la Sagesse incréée, et s'il est vrai qu'on retrouve la cause dans l'effet, à raison de l'étroite intimité qui les relie l'un à l'autre, on n'a pas le droit pour autant de confondre l'effet avec la cause.

La *loi naturelle* que la raison nous révèle se ramène *analytiquement* à la *loi éternelle* comme un fleuve à sa source, ou, plus exactement encore, comme une copie à son modèle. Entre la raison divine — fondement ultime du devoir — et la raison humaine — son fondement prochain — il n'y a pas, sous le rapport de la régulation, de solution de continuité. Dieu, en qualité de cause formelle ou exemplaire du devoir humain, est plus intime à nous-même que nous-même, si c'est en Lui que nous découvrons notre *raison d'agir* conséquemment à notre *raison d'être*. La raison divine n'est pas extrinsèque à la nôtre; si elle lui est transcendante, elle lui est aussi immanente. De la raison humaine à la raison divine, il y a un rapport d'effet formel à cause formelle, d'un rayon à son foyer de rayonnement.

Aussi bien, notre raison nous propose-t-elle les *Commandements de Dieu* que la raison divine elle-même nous propose.

---

1. S. Th., *Summa theol.*, Ia-IIæ, QQ. 94-98.
2. S. Th., *Summa theol.*, Ia-IIæ, QQ. 1-5.

Ils s'y présentent avec la même valeur normative. L'unité de ces commandements ne leur vient pas uniquement de la même table de pierre sur laquelle ils ont été transcrits, mais de la raison humaine, la même dans son fond chez tous les hommes, dont la raison divine est l'éternel exemplaire[1]. La contemplation de la *loi éternelle*, transposée dans notre raison sous l'aspect d'une *loi naturelle*, nous amène à cette conclusion : *ceci est à faire;* par exemple, *il faut* servir Dieu, aimer le prochain, pratiquer la vertu. Mais, dira-t-on, comment passer du : *ceci est à faire*, à *c'est à moi de le faire;* c'est à moi de servir Dieu, d'aimer le prochain, de pratiquer la vertu? Pour cela, il est nécessaire que *l'impératif rationnel*, sans cesser d'être rationnel, se mue en un *impératif catégorique*, autrement dit que la *Règle absolue*, proposée à ma raison par la raison divine, soit imposée à ma volonté par une *Volonté absolue*, à laquelle je ne puisse me soustraire sans encourir de légitimes et efficaces sanctions. Or, la raison humaine est-elle capable de découvrir, sans même sortir de soi, l'affirmation de cette Volonté absolue, la promulgation par Elle de la loi éternelle? Elle le peut *naturellement*, dans la simple constatation de notre *existence individuelle*[2]. Car si la nature humaine, dans son constitutif *essentiel*, dépend de la raison divine, elle dépend dans son *existence individuelle* de la volonté divine. C'est la volonté divine qui, en nous créant, nous a fait passer de l'état d'essence, ou de pur possible, à l'état d'existence, et nous a ainsi imposé de nous conformer individuellement, par le fait que nous existons, à la loi éternelle qui régit les essences. Pourquoi la volonté divine aurait-elle créé des individus humains, sinon pour qu'ils se conforment en pratique aux lois qui s'imposent objectivement à l'essence humaine qu'ils réalisent?

2° D'où cette deuxième conclusion : *La volonté divine, sous les espèces d'une cause efficiente, créatrice et conservatrice de nos énergies morales, nous impose à chacun en fait la règle absolue de conduite que la raison divine nous propose en droit.*

---

1. GILLET, M. S. : *La valeur éducative de la morale catholique;* Paris, Lecoffre, 1912; 2e édition; pp. 66 sqq.

2. Il est clair que la raison découvre aussi dans la *Révélation* cette manifestation de la volonté divine. Si je n'en parle pas ici, c'est parce que les données de la Foi, en ce qui concerne le fondement divin du devoir, ne changent pas essentiellement les données de la raison. Elles les précisent, les enrichissent, mais en s'y conformant. La grâce ne détruit pas la nature, mais bâtit sur elle en la perfectionnant, qu'il s'agisse de la Règle ou du Motif divins de conduite.

Toutefois, pour éviter ici toute confusion, et distinguer nettement le problème de la Motivation de celui de la Régulation, essayons de bien dégager le rôle de la volonté divine de celui qui revient à la raison divine. La volonté de Dieu *promulgue* la Règle, mais elle ne la *crée* pas. De telle sorte que la valeur morale ou normative des *Commandements de Dieu* reste indépendante *objectivement* du décret divin qui les promulgue. Celui-ci ne fait que leur communiquer une *valeur pratique*, en ne permettant pas que nous nous dérobions pratiquement à leur obligation. Il est clair, en effet, que l'être créé n'a pas le droit de se soustraire à la volonté de l'Être incréé lui imposant, du fait de sa création, de conformer sa conduite personnelle à la loi éternelle. Car, encore que la volonté divine ne crée pas elle-même la Règle, elle n'en est pas moins un *motif* qui se rattache analytiquement à cette Règle, et nous oblige, de ce chef, à nous y conformer. Ce que Dieu veut, en nous imposant la *loi éternelle*, c'est que nous agissions dans le sens même de notre nature, s'il est hors de doute que la *loi naturelle* — telle qu'elle s'impose à la raison humaine et d'où toutes les lois humaines dériveront — n'est elle-même que le reflet objectif de la loi éternelle. Il s'ensuit que Dieu veut notre vrai bien, le seul qui convienne à une nature raisonnable. Sa volonté se rattache donc ainsi analytiquement à la loi éternelle. Comme cette loi, elle devient un *motif* par excellence d'y conformer notre conduite, non pas toutefois, ainsi qu'on l'objecte souvent, un *motif extrinsèque*, brutal, mais *intrinsèque* et raisonnable, calqué sur la règle à observer, et, comme nous allons le démontrer, sur la Fin ultime à poursuivre, et toutes les autres fins intermédiaires qui s'y ramènent. Car si la volonté divine, ainsi entendue, est un motif par excellence de nous conformer à la Règle divine, elle n'est pas finalement le motif suprême. La soumission à la volonté divine, qui *règle* notre liberté sans pour cela *l'aliéner*, apparaît aux yeux de la raison comme *un bien* de la nature humaine, mais non comme *le bien même*.

3° D'où cette troisième conclusion : *La réalité divine, envisagée comme fin ultime de la créature raisonnable, et non seulement la volonté divine, constitue le motif suprême de conformer notre volonté à la Règle absolue que la raison divine nous propose, et que la volonté divine nous impose.*

Cela est si vrai que, d'après les données de la théologie, la volonté divine n'a pas à intervenir pour obliger les élus à

entrer en possession de la réalité divine qui leur est présentée dans la vision béatifique. D'un mouvement d'amour spontané, et vital, ils se portent vers cette réalité comme vers le Bien suprême qui, à cause de son caractère absolu et de sa valeur concrète, répond adéquatement au vouloir vivre fondamental de la nature humaine. Je n'oublie pas que cette possession de Dieu est un don surnaturel de la libéralité divine, ni que, pour en jouir, les élus ont besoin, dans leur intelligence, d'un surcroît de lumière, et, dans leur volonté d'un surcroît de force qu'est la charité. Mais cela ne change rien aux données essentielles du problème de la Régulation et de la Motivation. Il nous suffit de constater que mis réellement en présence de leur Fin ultime, avec les moyens surnaturels d'entrer en sa possession, les élus s'y portent spontanément comme en vertu d'une loi d'attraction objective. Le motif ici est adéquat à la règle, bien qu'il s'en distingue, et la volonté divine n'a pas à intervenir pour faire une obligation aux élus d'aimer *en fait* le Bien suprême qu'*en droit* ils sont tenus d'aimer. Ce n'est donc pas *du dehors* que Dieu fournit aux élus des motifs d'agir, mais *du dedans*. Je veux dire que les élus, en aimant Dieu, Fin ultime et adéquate de toute créature raisonnable, ne font qu'agir dans le sens de leur nature, poussée seulement à sa limite de développement par un effet de la bonté de Dieu. *L'idée-lumière* qu'est l'Idéal divin vu face à face devient spontanément pour eux *une idée-force; l'idée-vue* se change en *idée-voulue;* la *vision de Dieu* s'achève en *amour de Dieu.*

Supposons maintenant que les conditions de la terre soient celles du ciel. Une fois mis, comme les élus, en présence de la Réalité divine, nous nous y porterions comme eux de toute la force spontanée de notre vouloir-vivre, surnaturalisée, c'est-à-dire perfectionnée par la charité. Et, dans cette hypothèse, la volonté divine n'aurait pas à s'interposer entre la Règle et le Motif, pour nous obliger, sous l'influence déterminante du Motif, à nous conformer à la Règle. Cette adéquation entre la Règle et le Motif tant rêvée par M. Belot, se réaliserait d'elle-même, par le seul jeu des lois de notre activité spontanée, lois de vision intuitive d'une part et d'attraction objective d'autre part.

Malheureusement, il n'en est pas ainsi. Nous ne voyons pas Dieu, et ne le possédons pas à ce degré, quoique, d'après les

enseignements traditionnels de l'Église, nous puissions, dès ici-bas, entrer en possession partielle du Bien divin, au moyen de la charité, et des dons de lumière dont elle est la source. Telle est, en effet, la portée pratique de l'enseignement ordinaire de l'Église sur l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes. Il s'ensuit que Dieu, tout en demeurant notre fin ultime, et le seul Bien *capable* de répondre en soi, d'une façon adéquate, à notre vouloir vivre fondamental, orienté surnaturellement vers Lui, n'y répond pas *en fait*. La possession partielle de Dieu par la grâce n'est pas le Bien même, et donc n'a pas, comme la possession totale réservée aux élus, de quoi mouvoir *par elle-même* notre volonté, en sorte que celle-ci ne puisse s'en détacher, ni se porter vers d'autres biens. La possession relative en ce monde du Bien absolu n'est pas un *motif* capable de déterminer à lui tout seul notre volonté à se conformer à la Règle absolue. Tout en constituant un bien supérieur à tous les autres, sa relativité le fait entrer en conflit d'attraction avec d'autres biens, dont la valeur morale peut être nulle, mais qui rachètent, au regard d'une volonté éprise de réalité, par leur concrétude, et leur possibilité d'appréhension immédiate, leur défaut de moralité. Les intérêts personnels et les passions entrant en jeu, la volonté subit leur influence violente à la fois et restrictive. Faute d'une possession totale du Bien absolu qui répondrait pleinement à son vouloir vivre fondamental, et illimité, elle se tourne, aux dépens de son vrai Bien, vers des biens apparents et relatifs.

Voilà pourquoi la Morale catholique s'ingénie à renforcer l'un par l'autre, en les coordonnant, tous les *motifs objectifs* que nous avons de soumettre notre conduite aux exigences de la Règle absolue, et fournit à la volonté un ensemble de moyens naturels et surnaturels qui la disposeront *subjectivement* à subir efficacement l'influence de ces motifs.

Nous reviendrons plus loin sur la nature et l'efficacité de ces moyens subjectifs d'adaptation volontaire. Contentons-nous, en terminant cette seconde partie de notre travail, de donner une idée d'ensemble de la coordination des motifs mis par la morale catholique à la disposition des fidèles.

Le premier de tous est *l'accomplissement de la volonté de Dieu*. Son efficacité ne saurait échapper à personne, si l'on veut bien se rappeler qu'en nous imposant la loi éternelle, et toutes les lois naturelles et humaines qui en dérivent comme d'une source

commune, la volonté de Dieu nous impose notre propre bien, qui est de nous conformer à ces lois, et nous met à même d'entrer en possession partielle, dès ici-bas, du Bien absolu, notre Fin ultime.

*Cette possession partielle du Bien divin*, moyennant la charité, et, sous son impulsion, l'exercice des vertus naturelles et surnaturelles, constitue à son tour un motif efficace de conduite. Sans doute, son efficacité n'est pas absolue comme le serait la possession totale et définitive du Bien absolu; mais, forts des promesses et de la Toute-puissance auxiliatrice de Dieu, nous sommes certains d'entrer un jour, et pour toujours en cette possession.

Et cette *espérance* constitue, sous forme de *sanction*, le troisième motif efficace de nous conformer aux lois divines et humaines appelées à régler notre conduite.

On voit assez, par le lien analytique qui rattache l'un à l'autre ces différents motifs de conduite, que l'*obligation morale*, aux yeux du chrétien, ne se confond pas avec un ordre brutal, extrinsèque à notre nature d'homme, et s'imposant à elle artifiellement, et que la *sanction*, dans la morale catholique, ne se rattache pas vaille que vaille, synthétiquement, à la Règle, ainsi que le prétend M. Belot.

Tous ces motifs de conduite sont parfaitement coordonnés, et calqués sur la Fin ultime à poursuivre, et la Règle à observer. Législateur et Bien suprême, Dieu ne peut pas ne pas imposer sa loi, qui est une loi de vie, et ne pas sanctionner son observation ou sa transgression en se donnant Lui-même en contemplation à ceux qui auront pratiqué la vertu, ou en se soustrayant à la vue de ceux qui l'auront négligée. La pratique de la vertu ou du devoir demeure le moyen normal de se conformer à la Règle et de poursuivre la Fin. Hors de là, il n'y a ni moralité, ni salut.

### *III. — Transcendance et efficacité de la Règle et du Motif dans la morale théologique.*

Une seule objection sérieuse peut être faite à la Morale théologique ainsi comprise, et M. Durkheim et Belot n'ont eu garde de l'oublier. Elle consiste à soutenir que la transcendance même de la Règle et du Motif divins s'opposent à leur efficacité. A supposer donc que, sous le rapport de la Régulation et de la

Motivation, la morale théologique ait une valeur théorique, elle serait bel et bien condamnée par sa transcendance fondamentale à n'avoir aucune valeur pratique. Voyons ce qu'il faut penser de cette affirmation en ce qui concerne d'abord le problème de la Régulation.

a). *La Régulation.* — Dans l'hypothèse théologique, remarque M. Durkheim, « on suppose que le monde des idéaux est » réel, qu'il existe objectivement, mais d'une existence supra- » expérimentale, et que la réalité empirique dont nous faisons » partie en vient et en dépend. Nous serions donc attachés à » l'idéal comme à la source même de notre être. Mais, outre » les difficultés connues que soulève cette conception, quand » on hypostasie ainsi l'idéal, du même coup on l'immobilise et » on se retire tout moyen d'en expliquer l'infinie variabilité. » Nous savons aujourd'hui que non seulement l'idéal va- » rie selon les groupes humains, mais qu'il doit varier; » celui des Romains n'était pas le nôtre et ne devait pas » être le nôtre, et l'échelle des valeurs change parallèle- » ment. Ces variations ne sont pas le produit de l'aveu- » glement. humain; elles sont fondées dans la nature des » choses. Comment les expliquer, si l'idéal exprime une réa- » lité une et inconcussible? Il faudrait donc admettre que Dieu, » lui aussi, varie dans l'espace et dans le temps, et à quoi pour- » rait tenir cette surprenante diversité? Le devenir divin ne se- » rait intelligible que si Dieu lui-même avait pour tâche de » réaliser un idéal qui le dépasse et le problème, alors, ne se- » rait que reculé[1] ».

Ainsi donc, d'après M. Durkheim, la transcendance de la Règle divine s'opposerait à son efficacité. Nous acceptons le débat sur le terrain où l'a posé l'honorable sociologue, et nous allons montrer brièvement : d'abord que, dans l'hypothèse de l'idéal sociologique, la transcendance de cet idéal, envisagée d'un point de vue exclusivement scientifique, n'offre pas moins de difficultés que l'Idéal théologique; et ensuite que l'Idéal théologique, tel que le conçoit la Morale catholique, est seul en état de les résoudre, non pas *malgré* sa transcendance, mais précisément *à cause* d'elle.

Qu'est-ce qui caractérise, aux yeux de M. Durkheim, l'idéal

1. Durkheim, *Jugements de valeur et de réalité*, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, juillet 1911, p. 445.

social? C'est, nous l'avons déjà noté[1], qu'il s'incorpore à la réalité tout en la dépassant. De ce chef, l'idéal social est donc *transcendant*. « Si l'homme conçoit des idéaux, si même il ne » peut se passer d'en concevoir et de s'y attacher, c'est qu'il » est un être social. C'est la société qui le pousse ou l'oblige à » se hausser ainsi au-dessus de lui-même et c'est elle aussi » qui lui en fournit les moyens. Par cela seul qu'elle prend » conscience de soi, elle enlève l'individu à lui-même et elle » l'entraîne dans un cercle de vie supérieure. Elle ne peut pas » se constituer sans créer de l'idéal[2] ».

L'idéal social est transcendant comme la société dont il est le produit; car la société, remarque encore M. Durkheim, est une forme *qualitativement* différente de la juxtaposition matérielle des individus qui la composent; elle est une réalité *sui generis* qui les dépasse.

Mais la transcendance de l'idéal social ne l'empêche pas d'être immanent; il s'incorpore à la réalité tout en la dépassant. Il est même si *immanent*, que M. Durkheim s'est efforcé d'identifier, tout en les distinguant, sa transcendance et son immanence, et de ramener les jugements de valeur qui portent sur sa transcendance aux jugements de réalité qui concernent son immanence, ou son existence.

Ce n'est pas moi qui reprocherai à M. Durkheim d'avoir soutenu que la transcendance et l'immanence peuvent parfaitement coïncider dans l'idéal social, envisagé sous différents aspects. J'ai seulement essayé de démontrer, dans mon précédent travail, que la *méthode scientifique* qui peut bien constater l'existence d'un Idéal ne saurait à aucun prix justifier la transcendance de son contenu. Cette justification relève de la *raison;* je ne reviens pas sur ce point.

La seule chose qu'il importe pour le moment de retenir, c'est qu'en toute hypothèse — sociologique ou théologique — on est forcé de conclure, pour justifier la conduite, et la valeur normative des lois multiples qui la règlent, à l'existence d'un Idéal dont la transcendance ne s'oppose pas à l'immanence.

Et c'est exactement dans les mêmes termes que la Morale catholique pose le problème de la Régulation. Elle ne fait que transposer l'Idéal, en le reportant de la société où il ne s'impose

1. Cf., dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques: Les jugements de valeur et la conception positive de la Morale;* janvier 1912.

2. DURKHEIM, *art. cit.*, p. 449.

que relativement, en Dieu où il s'impose absolument. Mais cette transposition, quoi qu'on dise, ne change pas la face du problème. Car, au regard de la raison sinon de la science, il n'existe pas de solution de continuité entre l'idéal social et l'Idéal théologique. Celui-là se rattache objectivement à celui-ci comme un effet à sa cause. Du point de vue scientifique, on peut bien dénier aux théologiens le droit de poser un Idéal qui, par sa transcendance, échappe aux prises de la science. Mais l'objection se retourne contre ceux-là mêmes qui prétendent substituer à l'Idéal théologique un idéal social, dont la transcendance n'est pas non plus du ressort de la science, mais relève de la raison.

En fait de *postulat rationnel*, qu'il s'agisse d'un idéal social ou d'un Idéal théologique, il n'y a là qu'une différence de degrés. Qu'on essaye de nous démontrer que la science seule a un droit d'analyse et de contrôle sur la réalité, et que la raison n'a rien à y voir, soit. Mais que ceux-là qui poussent jusqu'à cette prétention exorbitante et inacceptable le culte de la science, commencent par ne pas poser eux-mêmes un *postulat rationnel* à la base d'une morale soi-disant scientifique.

Tout comme l'idéal social, bien qu'à un degré infiniment plus élevé, et avec plus de raison d'être, Dieu, sous le rapport de la Régulation, constitue donc un Idéal transcendant.

Mais cela ne l'empêche pas d'être un Idéal immanent. Car, à bien plus de titres que l'idéal social, il *s'incorpore à la réalité tout en la dépassant*. Il s'y incorpore à titre de *cause formelle ou exemplaire*, à titre de *cause efficiente*, et à titre de *cause finale*. *La loi éternelle* se retrouve dans la raison humaine, sous les espèces de *la loi naturelle*, comme un effet dans sa cause, et les lois humaines à leur tour, individuelles ou sociales, ne sont que le développement normal et progressif de la loi naturelle. Où est la contradiction? Où voit-on que la transcendance de l'Idéal théologique s'oppose à son immanence, et qu'en hypostasiant la Règle absolue de conduite, la Morale catholique se soit interdit d'en expliquer l'infinie variété?

J'entends bien que ce que l'on reproche à la *Loi naturelle*, c'est surtout son universalité, et que d'avance elle serait frappée par là de stérilité. Car, entre la particularité indéfinie des cas de conscience individuels ou collectifs et une Règle universelle de conduite, entre le relatif de la pratique et l'absolu

de la loi, il n'existe pas de proportion, et donc pas d'adaptation réelle, ou efficace.

Mais ici encore que reproche-t-on à la Morale catholique qui ne s'applique de tous points à la Morale sociologique?

L'idéal social, par définition, est forcément universel, à n'importe quel moment de l'évolution sociale. De ce chef, il est inépuisable, je veux dire que ses possibilités d'adaptation individuelle et collective sont infinies. Est-il pour autant inefficace? Il s'en faut de beaucoup. C'est même son universalité qui garantit son efficacité; car le jour où, par impossible, les individus auraient pleinement réalisé l'idéal social, celui-ci aurait cessé d'exister, et la société n'aurait plus de raison d'être.

Pourquoi donc, si l'idéal social trouve dans son universalité même ses garanties d'efficacité, l'Idéal théologique serait-il inefficace sous prétexte qu'il est universel?

Il est universel, en effet, mais son universalité, bien loin de s'opposer à sa réalisation individuelle ou collective, en est la condition. Pour le comprendre, il suffit de ne pas confondre l'*universalité* d'un Idéal qui s'incorpore à la réalité tout en la dépassant avec le caractère nécessairement *abstrait* que cet idéal revêt dans notre esprit. Son universalité caractérise sa manière d'être *dans la nature des choses;* son caractère abstrait sa manière d'être *en nous*, qui ne pouvons-nous représenter l'universel que par abstraction.

Sous ce rapport encore, il n'y a qu'une différence de degrés entre l'idéal social et l'Idéal théologique. L'universalité de celui-ci est absolue; celle de l'idéal social est relative, mais tous les deux sont universels, si l'on entend par là que tous les deux, chacun à sa manière, sont dans la nature des choses et les règlent sans jamais pouvoir être épuisés par elles.

A coup sûr, nous nous les représentons l'un et l'autre de façon abstraite, sous formes de lois générales — lois naturelles ou lois sociales — mais encore une fois cette façon subjective de comprendre un Idéal ne saurait déteindre en aucune façon sur son universalité objective, ni, en conséquence, sur son efficacité. Qu'il soit social ou théologique, l'Idéal ne règle pas efficacement la conduite en tant qu'il est dans notre esprit, sous forme d'idée, mais en tant qu'il est dans la nature des choses, — j'emploie à dessein cette expression chère à M. Durkheim, — sous forme de lois vivantes, capables de s'adapter, précisément parce qu'elles sont dans la nature des choses, à tou-

tes les manières d'être et d'agir, individuelles et collectives, où cette nature se réalise au cours de son évolution dans le temps et dans l'espace.

Car l'Idéal théologique lui-même, dont le fondement est en Dieu, ne s'en retrouve pas moins dans la nature des choses.

Qu'est-ce en effet que la *loi naturelle*, comme son nom l'indique, sinon la transposition dans la nature des choses de la *loi éternelle* qui est en Dieu, cause exemplaire, efficiente et finale de tout ce qui est? Étant dans la nature des choses, la loi naturelle qui régit leur être, est conséquemment appelée à régler leur devenir. C'est une loi de vie, qui s'incorpore à la réalité tout en la dépassant, mais que la réalité ne saurait épuiser. On ne peut, en effet, assigner par avance aucune limite à ses progrès indéfinis. Notre façon *abstraite* de nous la représenter n'influe en rien sur son efficacité, car ce n'est pas nous qui la *créons* en l'abstrayant; nous ne faisons qu'en prendre conscience pour nous soumettre à ses exigences.

Qu'il y ait dans l'Idéal théologique ainsi conçu, sous les espèces d'une loi naturelle à la fois transcendante aux choses par son universalité et immanente par sa réalité, un élément *absolu*, c'est ce qui est, je crois, incontestable. Mais en quoi consiste cet absolu de la loi, voilà surtout ce qu'il s'agit de préciser, pour échapper aux équivoques verbales dont nos modernes sociologues abusent vraiment contre l'Idéal théologique, lorsqu'ils le condamnent à être stérile parce qu'*absolu*, en face d'une réalité essentiellement *relative* et changeante. Comme si, en vérité, l'idéal social lui-même qu'ils prétendent lui substituer, n'impliquait pas, de par sa transcendance même, un élément absolu, et comme si cet absolu de l'Idéal, quel qu'il soit, n'était pas la condition même de son adaptation efficace au relatif qu'il est appelé à régler!

La loi morale, en effet, naturelle ou sociale, telle qu'on la trouve dans la nature des choses, doit se retrouver dans toutes les manifestations de cette nature. Rien de ce qui est naturel ne saurait lui être étranger. Or, si l'expérience nous montre que la nature des choses demeure toujours la même dans son fond, elle nous montre aussi qu'elle évolue à sa surface, et donc que l'absolu et le relatif dans les choses ne s'opposent pas contradictoirement, pas plus que l'universel ne s'oppose au particulier, le transcendant à l'immanent. Il s'ensuit que l'absolu d'une loi naturelle ou sociale ne saurait s'opposer à sa rela-

tivité, mais, au contraire, que la loi n'est si universelle dans son *essence* que parce qu'aucun cas particulier ne peut lui échapper dans son *existence*.

Et c'est ce qu'il faut bien comprendre, si l'on veut découvrir le point de soudure naturel qui s'impose entre la *Morale scientifique* et la *Morale rationnelle*, comme nous avons vu qu'il en existe un entre la *Morale rationnelle* et la *Morale théologique* ou *catholique*. *La raison trouve dans la nature des choses l'élément universel, absolu de la loi; la science, sous sa forme psychologique et sociologique, constate également dans la nature des choses, au cours de son évolution, les mœurs relatives et changeantes qui sont la matière vivante de la loi, et, comme toute matière appropriée à la forme qu'elle reçoit, lui imposent leurs propres limites.* La science nous montre ce qui *est;* la raison, dans ce qui est, ce qui *doit être*. Mais il est clair que ce qui doit être est conditionné en partie par ce qui est, le *devoir* par le *fait*, la *loi* par les *mœurs*.

Il y a. de ce chef, entre la loi universelle absolue et les mœurs particulières, relatives, comme un mariage d'inclination dont la fécondité est illimitée. Disons encore, pour préciser davantage notre pensée, que la loi morale, dans sa formule absolue, n'est que la circonférence dont les mœurs seraient les rayons. Tout ce qui est en dehors de la circonférence ne lui appartient pas; mais, par contre, tout ce que l'on peut tracer à l'intérieur en fait de figures ou de rayons, lui appartient et ne s'explique que par elle. Pareillement, la formule de la loi morale, abstraite par la *raison* de la nature des choses, n'est qu'une limite au-delà de laquelle il n'y a pas d'*action morale* possible : *voilà l'absolu de la loi*. Mais en deçà de cette limite, il y a place pour les séries infiniment variées des mœurs de tous les temps et de tous les pays, aux points culminants de l'évolution sociale, et dont la constatation empirique relève de la *science*.

Les principes généraux de la Morale et de la Sociologie ne s'appliquent pas plus directement aux individus et aux sociétés que ne sont assimilables par l'organisme les éléments premiers et inorganiques, n'ayant subi aucune élaboration préalable. On ne peut pas plus vivre des lois naturelles dans leur teneur primitive qu'on ne vit d'oxygène, d'hydrogène et d'azote. Ces éléments non combinés sont inassimilables; ils brûlent l'organisme ou l'étouffent. Aussi bien faut-il que la matière vivante

assimilée par la *loi naturelle* — autrement dit *les mœurs* — intervienne, se combine avec elle, pour pouvoir être digérée par l'organisme moral, et lui infuser la vie. La loi naturelle s'empare des mœurs des individus et des peuples, et, en les informant, arrive à constituer ce composé assimilable qui mérite alors seulement le nom de *loi humaine*, parce qu'il s'adapte d'une façon vivante à toutes les circonstances individuelles et sociales que comporte la vie humaine, à tous les stades de son évolution.

Entre l'absolu de la loi naturelle et la relativité des mœurs, il n'y a donc pas opposition, mais harmonie. Comment d'ailleurs en pourrait-il être autrement, si la loi et les mœurs qu'elle règle se retrouvent, bien qu'à des titres différents, dans la nature des choses, où la raison découvre l'une et la science les autres?

C'est au contraire la force de la loi naturelle — comme d'ailleurs de tous les principes vivifiants — d'être souple au point de pouvoir s'adapter à toutes les coutumes, à tous les tempéraments des individus, des sociétés et des races, pour former avec elles ce que nous appelons des lois humaines, qui tirent précisément toute leur valeur normative, et leur efficacité de cette adaptation progressive et indéfinie. Celle-ci n'est possible qu'en raison directe de l'universalité de la loi, tout ensemble transcendante et immanente comme la nature des choses d'où nous l'abstrayons.

Si un seul cas de conscience échappait à sa régulation; si, à un moment donné du temps, ou à un endroit déterminé de l'espace, elle ne pouvait régler les mœurs sans les déformer, ou sans subir elle-même de déformation, son universalité serait prise en défaut. La loi naturelle ne serait plus une loi, et encore moins serait-elle naturelle, puisque la relativité des mœurs est tout aussi naturelle que l'absolu de la loi.

La loi naturelle, dont nous venons de parler, est-elle personnelle ou sociale? Certains moralistes et sociologues ont cru pouvoir opposer l'une à l'autre la loi naturelle et la loi sociale. D'après eux, la loi naturelle serait *individuelle, intérieure, autonome*, la loi sociale *commune, extérieure, hétéronome*. De là résulteraient les conflits douloureux dont notre conscience est souvent le théâtre, et qu'il n'est pas toujours facile de résoudre.

Pour ma part, je ne crois pas que la question des rapports de la loi naturelle avec les lois sociales se pose de cette ma-

nière brutale. Au contraire, j'estime que la loi naturelle, justement parce qu'elle est dans la nature des choses, est tout ensemble personnelle et sociale, et même qu'il n'y a pas de vraie loi sociale qui ne soit en même temps personnelle.

L'homme est-il oui ou non appelé par nature à vivre en société? Si oui, — comme M. Durkheim lui-même le constate, d'accord en cela avec les enseignements de la Morale catholique, — pourquoi la loi qui jaillit spontanément de sa nature ne réglerait-elle pas toutes les manifestations naturelles de son activité, individuelles et sociales? Il y a, en effet, un but personnel de la vie sociale comme il y en a un social de la vie personnelle.

D'où vient surtout que les conflits éclatent entre les lois morales qui règlent la conscience des individus et celles qui règlent les mœurs collectives? L'expérience nous montre que cela tient à deux causes : ou à un excès de « particularisme » qui fait négliger aux individus le but social de leur vie personnelle; ou à un excès de « socialisme » qui leur fait perdre de vue le but personnel de leur vie sociale. Le culte outré du *moi*, ou le culte outré de la *loi*, ont de tout temps engendré entre les individus et la société des conflits dont la solution dépend d'une plus sage intelligence de leurs rapports, et de ceux que soutiennent entre elles la loi morale proprement dite et les lois sociales.

Notre époque semble bien détenir le record de ces conflits. Car jamais le culte du *moi* d'une part, et le culte de la *loi* d'autre part, n'ont eu autant de partisans. Il est même assez piquant d'observer que les mêmes individus qui prônent à outrance les prétendus droits de la liberté individuelle, sans jamais parler de ses devoirs, lorsque leur bonheur, ou simplement leurs plaisirs sont en jeu, se hâtent d'entonner une hymne triomphale en l'honneur de la *loi*, lorsque les *autres*, et non pas eux, sont obligés de subir sa tyrannie[1].

Mais ce mal n'est pas sans remède. Il est, comme l'a justement signalé M. Belot, dans une meilleure compréhension du double problème de la Régulation et de la Motivation, dans une parfaite adéquation des motifs à la règle. Or, sur ce point encore, nous allons démontrer l'éminente supériorité de la Morale catholique, de son Idéal théologique sur l'idéal social.

---

1. GILLET, *Devoir et Conscience;* Paris, Desclée, 1910; 3e mille.

b). *La Motivation.* — D'après ce qui précède, il est manifeste qu'au simple point de vue de la *Régulation*, la Morale catholique l'emporte en efficacité sur la Morale sociologique. Elle est en tous cas plus *compréhensive*, car d'abord elle admet une *science des mœurs*. Mais, au lieu de s'en tenir à une constatation purement empirique des faits moraux et sociaux d'où l'on ne peut tirer *ce qui doit être*, mais simplement *ce qui est*, elle fait appel à la raison pour justifier la valeur des lois morales que celle-ci découvre dans la nature des choses. Cependant, si les lois morales dépendent des choses au point de vue de la connaissance rationnelle que nous en avons, les choses dépendent au contraire des lois au point de vue de leur être et de leur devenir. D'où la nécessité de trouver aux lois comme aux choses qu'elles règlent un fondement objectif. Ce fondement n'est autre que Dieu. Il s'ensuit bien que Dieu, sous l'aspect d'un Idéal régulateur, est transcendant à la nature des choses et aux lois qui règlent leur activité; mais cette transcendance de l'Idéal divin n'empêche pas qu'il ne soit à la fois immanent. Car Dieu se retrouve dans la nature des choses au triple titre de cause formelle, efficiente, et finale. Il n'y a pas une seule loi humaine qui ne puisse, par voie de déduction ou d'induction, se ramener à la *loi éternelle* pas plus qu'il n'y a un atome d'être qui ne s'explique par l'efficience de l'Être même qu'est Dieu.

Et ainsi se coordonne d'une façon admirable et solide, dans la Morale catholique, l'édifice de la Régulation. Si j'ajoute que les données de la Foi sur ce point ne viennent que corroborer, préciser, et enrichir les données de la raison, on comprendra que la Morale catholique n'a rien à redouter des attaques dont elle est l'objet de la part de ceux qui essayent de résoudre en dehors d'elle et contre elle le problème de la Régulation.

*Et il en va de même du problème de la Motivation.*

Cependant, tel n'est pas l'avis de M. Belot. Il le déclare en termes nets dans l'article que nous avons déjà signalé, et le morceau vaut d'être cité en entier. Car il témoigne d'un préjugé si tenace à l'endroit de la Morale catholique et d'une légèreté si grande d'analyse, qu'on est surpris de les rencontrer sous une plume par ailleurs si avertie.

« C'est un problème pour ainsi dire contradictoire, écrit M. » Belot, que de vouloir, à l'aide d'une théorie, faire surgir un » dévouement, et par un dogme, que d'ailleurs on se dispense

» d'établir, et même de préciser, susciter un désir d'agir. Je » comprends encore moins comment on peut parler de puiser » une force morale au dehors, comme si une pareille force » se trouvait toute prête dans quelque réservoir, ni comment » un homme pourrait *prendre* là une *volonté qui lui manque*, » comme il prendrait de l'argent dans un coffre pour en munir » son porte-monnaie. Seule une préparation éducative peut obte- » nir un pareil résultat; il est du ressort de la pédagogie, et non » du ressort de la théorie. Aucune théorie ne peut avoir cette » vertu de rendre l'homme capable de dévouement, si cette ca- » pacité n'existe pas en lui, soit par nature, soit par culture » et par habitude[1] ».

Aux yeux de M. Belot, l'efficacité d'une doctrine morale se ramènerait donc simplement à ceci : constituer une règle, et créer des habitudes de s'y conformer. La constitution de la Règle incomberait à la Morale, et la création des habitudes d'agir conformément à cette règle, sous l'influence de motifs calqués sur la fin à poursuivre et la règle à observer, serait l'œuvre propre de l'éducation. Nous avons déjà démontré que ce n'est pas à la Morale positive, par l'usage d'une méthode exclusivement scientifique, qu'il appartient de constituer une règle. C'est là l'office de la raison.

Mais à supposer que la règle fût trouvée, comment l'éducation seule pourrait-elle créer des habitudes de conformité à cette règle par l'invention de motifs qui lui soient adéquats? Ou les motifs en question se rattachent analytiquement à la règle, ou synthétiquement. Dans l'hypothèse d'un rapport analytique de la règle aux motifs de s'y conformer, l'éducation n'a rien à y voir. Elle part de ce rapport pour s'y appuyer, mais ne le crée pas. Au contraire, si le rapport du motif à la règle est purement synthétique, qui donc garantira aux yeux de la raison l'efficacité d'une pareille synthèse? Pourquoi tel motif plutôt qu'un autre? C'est l'éducation, pense M. Belot, qui créera la synthèse de la règle et du motif par la création d'habitudes correspondantes, et capables de soumettre la volonté à l'influence de la règle découverte et du motif donné.

Quelle idée M. Belot se fait-il donc de l'habitude morale pour soutenir que l'éducateur peut les créer à son gré dans l'âme d'un enfant? Une habitude, en effet, ne se crée pas à

1. Belot, *art. cit.*, p. 490.

vide, et, pour qu'elle devienne morale, il faut, avant de la conformer à un motif quelconque, qu'elle corresponde à la nature du sujet. Car c'est par des actes répétés que s'acquiert une habitude; mais encore ces actes, étant le produit de facultés humaines, doivent-ils être des actes humains, conformes à une règle d'humanité et influencés par des motifs qui répondent aux besoins de l'activité humaine. *Il y a de l'objectif dans ce subjectif*, et un éducateur ne pourra créer ce vouloir compréhensif, adéquat aux circonstances dont parle M. Belot, que s'il prend la précaution élémentaire de le greffer sur un vouloir vivre fondamental, conforme à la nature, que l'expérience nous fait découvrir à la racine même de la volonté humaine.

C'est pourquoi sans doute M. Belot lui-même admet d'une part que les fins de l'agir humain sont données dans la nature des choses, et d'autre part qu'il y a dans chaque individu humain un vouloir vivre social correspondant à ces fins sociales. Mais cela même, c'est bel et bien de la théorie, et s'il est vrai qu'aucune théorie n'est par elle-même efficace, il ne l'est pas moins que l'efficacité de l'éducation est liée à la théorie; qu'il ne saurait y avoir entre elles de solution de continuité.

Reste à savoir si la théorie de l'idéal social et du vouloir vivre social permet à l'éducateur de créer des habitudes d'agir efficacement en conformité avec cet idéal et ce vouloir vivre.

Nous avons déjà noté que l'idéal social, pour régler efficacement la conduite, a besoin d'être rattaché objectivement à l'idéal théologique, et que sa transcendance n'est pas un obstacle à son immanence.

Il nous reste à démontrer que tous les motifs d'agir, pour être également efficaces, doivent d'une part correspondre objectivement au motif suprême qui est le bien divin, et subjectivement à nos tendances fondamentales, au vouloir vivre tout court. Voilà pour la théorie. L'œuvre de l'éducation chrétienne consistera alors à faire acquérir ou à développer des habitudes naturelles et surnaturelles, qui s'inspireront de ces motifs, calqués à la fois sur les fins à poursuivre, et les règles à observer.

Je ne reviens par sur la coordination objective des motifs divins de conduite dans la Morale catholique, ni sur leur adéquation à la Règle absolue. La seule objection sérieuse, avons-

nous dit, que l'on pourrait diriger contre eux concernerait également leur transcendance. Ce sont des motifs pris *du dehors* déclare M. Belot. Mais c'est là une affirmation toute gratuite. Car si le bien divin, considéré en Dieu, nous est transcendant, il nous est aussi immanent.

De même que la loi éternelle qui est en Dieu se retrouve en nous sous les espèces de la loi naturelle et de toutes lois positives qui s'y ramènent, le bien divin transcendant nous est immanent sous la forme du bien humain, tel que la vertu, le devoir, et le bonheur qui s'attache à leur accomplissement. La vertu, le devoir, et le bonheur qui en dérive sont des motifs intrinsèques d'agir capables d'influencer le vouloir rationnel, quelles que soient les réalités individuelles ou sociales dans lesquels ils s'incarnent, selon les temps et les milieux. La même tendance qui nous pousse à rechercher le Bien absolu, nous porte naturellement vers ces biens relatifs qui se ramènent à lui comme des fins intermédiaires, ou comme des moyens essentiels à la Fin ultime, leur *raison d'être*. Nous ne *prenons* pas là *une volonté qui nous manque;* mais notre vouloir vivre naturel s'amorce de lui-même à ces biens qui le meuvent à leur manière, c'est-à-dire en l'attirant. L'idée du bien, par l'intermédiaire de la volonté qui se porte vers la réalité qu'elle représente, se change alors en idée-force.

Toutefois, l'efficacité de ces motifs est relative comme les biens qui leur sont sous-jacents. Et c'est pourquoi il faut leur en ajouter d'autres qui accentuent leur force d'impulsion, et partant leur efficacité.

Aussi bien la Morale catholique s'y est-elle employée. Elle nous affirme que la pratique de la vertu et du devoir, dans l'ordre surnaturel où nous sommes placés, entraîne en nous la présence du Bien suprême lui-même vers lequel la charité nous oriente surnaturellement. Grâce à la charité, nous possédons Dieu en ce monde, et pouvons expérimenter sa présence, en attendant que nous le possédions totalement et pour toujours dans l'autre.

Que ceux qui n'ont pas la Foi et n'en vivent pas sourient devant ces affirmations audacieuses, c'est leur affaire. Mais leurs sourires et leurs dénégations ne sauraient prévaloir contre une expérience séculaire où s'affirme l'efficacité de la Morale catholique.

En mettant Dieu au plus profond de l'âme, et en nous livrant

les moyens de nous rendre compte de sa présence et d'en jouir, la Morale catholique répond à cette tendance fondamentale de la nature humaine qui la porte vers un bien sans limite, mais qui cependant a besoin de la grâce pour prendre pleine conscience d'elle-même et se porter efficacement vers Dieu.

En nous permettant d'espérer que nous jouirons un jour de la possession de ce Dieu, dont nous dépendons essentiellement en tout ce que nous sommes, elle renforce encore les motifs que nous avons de nous conformer à sa loi et d'être des hommes de bien.

Il n'y a pas jusqu'à la volonté divine, nous obligeant à nous conformer à la règle divine, qui ne soit un motif constant et efficace de régler divinement notre conduite, dès l'instant où nous comprenons que c'est notre bien réel que Dieu nous impose au détriment de biens apparents qui pourraient solliciter notre vouloir, et le détourner de sa voie. Cette volonté divine nous la retrouvons dans toutes les autorités compétentes qui ont prise sur notre vouloir; car celles-ci ne tiennent leur autorité que de Dieu.

Ainsi donc, dans la Morale catholique, les motifs d'agir conformément à la règle ne sont pas moins harmonieusement coordonnés qu'elle, et il appartient aux éducateurs chrétiens de les présenter sous ce jour.

J'ajoute, en terminant, que le travail de l'éducateur ne saurait se borner à la présentation objective de la règle et des motifs divins de conduite. C'est en quoi consiste l'*enseignement chrétien*, mais non à proprement parler l'*éducation chrétienne*. Ils doivent se souvenir que Dieu a mis à la disposition des âmes dont ils ont la charge des moyens surnaturels, internes, de se conformer à cette règle et de subir l'influence de ces motifs, et que, de ce point de vue, la *grâce* de Dieu l'emporte de beaucoup en efficacité sur l'*idée* de Dieu. En outre, ils ne doivent pas oublier que si la grâce perfectionne la nature, elle ne la supprime pas, mais d'ordinaire se conforme à ses lois; que s'il y a en chacun de nous des vertus surnaturelles qui nous mettent à même de réaliser le bien divin par la pratique du devoir, et de l'expérimenter, c'est cependant à la condition que nous les exercions *du dedans*, par des actes de volonté sans cesse répétés.

En un mot, ils s'efforceront de coordonner d'une façon subjective, par tous les moyens d'ordre représentatif et affectif,

ces règles et ces motifs divins de conduite dont nous avons établi qu'ils sont coordonnés objectivement. L'efficacité de la morale catholique peut s'obtenir à ce prix, mais à ce prix seulement. La considérer dans ceux qui n'en vivent pas pour lui reprocher d'être inefficace, c'est peut-être commode, mais ce n'est pas sérieux. Qu'on l'étudie dans ceux qui, depuis des siècles, et sous toutes les latitudes, l'ont traduite en œuvres de vie, et, ce faisant, on fera œuvre de loyauté scientifique.

Kain. M. S. GILLET, O. P.

---

# LA THÉORIE DE L'INTELLIGENCE

## CHEZ SAINT BONAVENTURE

La raison pour saint Bonaventure n'est qu'un terme générique par lequel on oppose la vie de la pensée à celle de l'amour, de la tendance, de la volonté, de la sensibilité. Dans la raison elle-même il y a donc lieu de distinguer diverses puissances dont l'ensemble constitue le tableau des facultés de l'âme.

Le saint Docteur distingue d'abord, dans la raison elle-même, une partie supérieure et une partie inférieure; c'est là une distinction d'origine augustinienne qui lui est très familière et qui revient fréquemment sous sa plume[1]. Ces deux parties de la raison constituent moins deux facultés distinctes que deux manières d'être ou deux opérations de la même puissance[2]. Par la partie supérieure la raison connaît les principes, les vérités nécessaires éternelles; par la partie inférieure, elle connaît le monde sensible, les phénomènes, les vérités contingentes. Par la première, elle est maîtresse et dirige, *(regit)*; par la seconde, elle est tributaire et conditionnée *(regitur)*; par celle-là, elle est pleine de force, par celle-ci, elle est faible et sujette à défaillance. Dans les deux cas, c'est la même faculté qui agit et exerce son acte propre[3], mais elle l'exerce dans des conditions différentes, et c'est là ce qui justifie la distinction d'une partie supérieure et d'une partie inférieure : « Lorsque la raison se tourne vers les choses supérieures, elle se trouve purifiée, elle brille d'un vif éclat et atteint son parfait développement. Lorsqu'elle se livre à la considération des lois éternelles, lorsqu'elle médite sur la puissance et la sainteté immuables de Dieu, elle se confirme dans le bien et acquiert de nouvelles forces pour le pratiquer. Mais lorsqu'au contraire, elle se tourne vers ce qui est au-dessous d'elle, vers les choses sensibles et

1. *Sent.* II, dist. XXIV, p. I, a. II, q. II.

2. Diversas dicunt dispositiones atque officia. *Ibid.*, q. XXIV, concl.

3. Si ergo dicitur ratio superior in quantum cognoscit superiora et inferior in quantum cognoscit inferiora, ergo non est alia et alia potentia. *Ibid.*, q. XXIV, p. I, a. II, q. II, fund. 2.

vers la chair, la voilà aussitôt qui se sent entraînée et qui faiblit; et ainsi la partie supérieure et la partie inférieure appartiennent à la même nature, mais elles diffèrent selon l'état de force ou de faiblesse dans lequel peut se trouver cette nature »[1]. La partie supérieure reproduit les caractères propres à l'homme, la partie inférieure, ceux qui distinguent la femme, mais ces deux parties se prêtent un mutuel concours et entre elles, comme entre l'homme et la femme, la nature a établi une harmonie, une adaptation et un véritable mariage. Mais, encore une fois, elles ne sont que les deux formes d'une seule et même faculté.

Il y a lieu également de distinguer dans la volonté une partie supérieure et une partie inférieure, mais là aussi, il est exact de dire que ces deux parties ne sont que deux opérations ou deux applications différentes de la même puissance[2].

La manière dont saint Bonaventure essaie de classifier les facultés de l'âme ne présente rien de bien stable; tantôt il distingue dans la raison les sens, l'esprit et l'intelligence[3]; ailleurs il présente ainsi les facultés : sens, imagination, raison, intellect, intelligence, sommet de l'esprit, « apex mentis seu synderesis scintilla[4] ». Ailleurs encore il ajoute la mémoire, comme condition de toute connaissance, car l'intelligence n'embrasse que les choses dont la mémoire lui est présente[5]; ailleurs encore, la faculté végétative, la faculté sensible et la raison, la végétative se subdivisant en facultés de nutrition et de génération, la faculté sensible en faculté d'appréhension et faculté de locomotion; et la raison, en raison théorique et raison pratique. Dans d'autres endroits, il distingue chez l'homme l'intelligence, la mémoire et la volonté; la volonté elle-même comprend la délibération, le jugement et le désir[6].

Il est possible, cependant, de réduire cette classification et d'en fixer le principe directeur, car, en définitive, la pensée du Saint va constamment à distinguer dans l'esprit les sens,

---

1. *Sent.* II, dist. XXIV, p. I, a. II, q. II, concl.

2. Idem est habitus qui dirigit animam ad amorem Dei et proximi utpote charitas : ergo multo fortius eadem potentia, qua convertimur ad Deum, est ad Deum et ad proximum, sed haec est ratio superior et inferior : ergo etc. *Ibid.*, fund. 3.

3. *Itinerarium*, cap. I.

4. *Ibid.*, cap. I.

5. *Ibid.*, cap. III.

6. *Itinerarium*.

l'intelligence discursive et la raison intuitive. Sous les différentes expressions qu'il emploie, c'est toujours cette division que nous retrouvons.

**Les sens.** — L'homme a cinq sens qui sont comme autant de portes destinées à introduire dans son âme la connaissance des choses sensibles[1]. Par eux, il connaît d'abord les qualités premières des corps dont chacune est propre à un sens, la lumière, le son, l'odeur, la saveur, le toucher; il connaît, de plus, les sensibles communs, comme le nombre, la forme, la grandeur, le repos et le mouvement; enfin il découvre que tout ce qui est mû, l'est par un autre, que certaines choses ont en elles-mêmes leur mouvement et leur repos comme les animaux. C'est là, à proprement parler, le rôle du *sens commun*, dans lequel se groupent comme en un centre toutes les sensations particulières; et ainsi, par tout un côté, les sens sont déjà des facultés intellectuelles, puisqu'ils réfléchissent, jugent, comparent et se forment des choses, des notions qui pour être sensibles et concrètes, n'en sont pas moins déjà de véritables connaissances et suffisent, à elles seules, pour mettre l'homme bien au-dessus des animaux.

Quel est maintenant le mode de cette connaissance, de cette appréhension sensible? Comment les objets qui sont extérieurs à l'âme viennent-ils en contact avec elle? La pensée du Saint Docteur est très nette et semble n'avoir jamais varié sur ce point : c'est par leurs images, leurs idées représentatives que les corps entrent en contact avec l'âme, car il serait absurde de s'imaginer que c'est par leur nature propre, par leur être réel[2]. Saint Bonaventure s'en tient décidément à la théorie des images intermédiaires, mais il se sépare également de la conception démocritique, car, pour lui, comme pour saint Thomas, ces images n'ont rien de matériel, bien qu'elles possèdent une entité distincte et soient tout autre chose que de simples modes de l'âme : « Tous les objets extérieurs pénètrent dans l'âme non en leur nature propre, mais par leurs images. Ces images se forment d'abord dans un lieu intermédiaire et distinct; de là, elles passent dans nos organes extérieurs qui les transmettent au sens intérieur, et celui-ci les conduit jusqu'à la puissance intellectuelle qui s'en empare »[3].

1. Sur l'office de chacun de ces sens, voir *Itinerarium*, ch. II.
2. *Itinerarium*, cap. II.
3. *Ibid.*

Pour que la perception sensible se produise, trois conditions sont requises, l'état des organes sensibles, la disposition du milieu, et la présence des objets. Pour ce qui concerne les organes, il faut que les nerfs qui mettent les sens extérieurs en rapport avec le cerveau soient sains et dans leur état normal.

Le milieu est constitué par l'air, l'eau et, en général, tous les éléments légers et transparents .L'air coloré est le milieu que requiert le sens de la vue; l'air extérieur et celui qui se trouve dans la concavité de l'oreille rendent possible l'ouïe; la propriété que possède l'air extérieur de transporter les parfums répond au sens de l'odorat; la salive humide rend possible le goût et le tact trouve son milieu naturel dans la chair en général.

Le sens intérieur que saint Bonaventure oppose aux sens extérieurs ou sens proprement dits, n'est autre chose que l'imagination, faculté spéciale qui ne modifie en rien l'espèce particulière recueillie par les sens[1] et qui, pour cela, se rapproche bien plus des sens que de l'entendement[2]. L'imagination n'est qu'une faculté de simple reproduction. Mais le sens intérieur prend différentes formes selon la partie du cerveau où il se trouve localisé; à la partie antérieure correspond l'*imagination*, à la partie moyenne, la faculté *d'estimation* et à la partie postérieure la *mémoire*.

L'imagination s'appelle *sens commun*, en tant qu'elle groupe comme en un centre les diverses sensations qui lui viennent de chaque sens particulier; on l'appelle imagination proprement dite, en tant qu'elle se contente de reproduire, en dehors de toute perception actuelle, les images particulières des objets que les sens ont perçus; on l'appelle *phantasia*, en tant qu'elle a le pouvoir de combiner ces images particulières et de former ainsi des assemblages nouveaux de formes et d'objets.

La faculté d'estimation consiste à discerner ce qui est bon de ce qui est mauvais, au point de vue de la sensibilité : elle se rencontre également chez les animaux qui savent très bien distinguer les objets agréables et utiles de ceux qui peuvent leur nuire.

Enfin, la mémoire est la faculté de conserver les images sensibles[3], et doit être considérée, par conséquent, comme une puissance d'ordre inférieur.

1. *Sent.* II. Dist. XXIV, p. I, a. II, q. IV. Concl. ad 2.

2. *Sent.* II, dist. XXIV, p. I, a. I, q. IV, opp. 2 : In imaginatione, quae est multo materialis virtus quam intellectus..., etc.

3. *Itinerarium*, cap. II et III.

**La connaissance.** — Les sens nous font connaître les qualités sensibles des corps; la mémoire conserve ces représentations, *phantasmata;* l'imagination les reproduit servilement ou les combine, mais rien de tout cela ne saurait constituer la science, parce que rien de tout cela ne nous fait sortir des faits concrets et individuels : *non est fluxorum scientia.* Il n'y a là encore que les matériaux de la connaissance.

Pour que s'élève l'édifice de la science proprement dite, de la connaissance par les essences et les causes, il faut que l'esprit intervienne directement, qu'il élabore ces données sensibles et en dégage l'élément intelligible, nourriture naturelle de l'entendement. Quiconque y fera attention reconnaîtra quelle différence existe entre la connaissance de l'intelligence et celle des sens. Celle-ci ne s'étend qu'aux qualités extérieures et sensibles des choses, celle-là, au contraire, pénètre jusqu'à leurs propriétés intimes et à leur essence, car l'objet de l'intelligence est la nature même des choses. Ainsi, la connaissance de l'homme commence par ses sens comme par quelque chose d'extétérieur, mais elle n'arrive à la perfection que par l'intelligence qui connaît chaque objet en lui-même[1].

Cette question de la théorie de la connaissance est particulièrement délicate : la pensée de saint Bonaventure est malaisée à saisir; elle n'apparaît pas d'abord bien cohérente. Elle suit même deux courants plutôt opposés, et l'on comprend que de très bons esprits se soient égarés dans ce labyrinthe, ou aient présenté de la doctrine du Saint les interprétations les plus divergentes. Laissant donc de côté ce qui a été écrit dans un sens et dans l'autre, nous nous attacherons strictement au texte même et nous établirons ainsi quelques points de doctrine qui nous paraissent absolument indiscutables. Nous chercherons ensuite, s'il y a lieu et s'il est possible, à les concilier entre eux, à les réunir en l'harmonie d'une synthèse, et, en tout cas, quelque soit le résultat de cet essai, le lecteur pourra, lui aussi, par ce contact immédiat avec le texte, se donner le plaisir ou la tâche d'esquisser à son tour cette conciliation.

Nous chercherons la vraie pensée de saint Bonaventure dans les *Commentaires sur le livre des Sentences,* dans l'*Itinerarium*

1. *Sent.* I, d. III, p. I, q. I : « Sensus qui est perceptivus sensibilis nunquam elevatur ad cognitionem intelligibilis moti. »

*mentis ad Deum* et dans la *Quaestio disputata de humanae cognitionis ratione.*

La valeur du commentaire sur le livre des Sentences n'a jamais été contestée, Quant à l'*Itinenarium* on a prétendu parfois [1] que cet admirable traité de saint Bonaventure était uniquement une œuvre de théologie mystique, que le lieu où il fut conçu, les circonstances qui l'inspirèrent, les dispositions d'esprit qui l'ont dicté, le principe qui anime tout l'ouvrage, disent suffisamment qu'il est sorti plus du cœur que de l'esprit.

Cette assertion nous paraît plus qu'étrange, et après une lecture même rapide du traité, on se demande comment il a pu venir à l'esprit de quelqu'un de mettre en doute sa portée philosophique.

La *Quaestio disputata* [2] fut découverte par le P. Fidelis a Fanna, dans un vieux codex du XIIIe siècle de la bibliothèque vaticane. La main même qui a transcrit cette controverse l'attribue en propres termes au saint Docteur : *Fratri Bonaventurae.* Mais, quand bien même le nom de l'auteur n'aurait été indiqué nulle part, il suffit de rapprocher ce traité de l'*Itinerarium* pour que le doute ne soit pas possible : c'est la même doctrine, la même préoccupation et bien souvent les mêmes expressions. La dernière partie de la *Quaestio disputata* [3] se trouve reproduite dans un sermon du Saint pour le XIIe dimanche après la Pentecôte, sermon publié depuis longtemps [4].

Cette controverse sur le fondement de la connaissance et de la certitude offre ici un intérêt tout spécial. Les expressions si précises et si nettes, l'exposition si bien enchaînée, la forme même de la discussion qui s'y trouve employée, tout concourt pour faire de ce petit écrit un document de premier ordre pour l'interprétation de la pensée du Saint.

Voici donc au sujet de cette théorie les propositions indiscutables qui semblent ressortir des textes.

---

1. Par exemple, ZIGLIARA, *Œuvres*, vol. II. *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme.* Lyon, Vitte et Perrussel, 1881, p. 441 suiv.

2. *Quaestio disputata de humanae cognitionis ratione*, dans *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam seraphici doctoris S. Bonaventurae*, etc. Ad Aquas Claras, Quaracchi, 1883. Ce volume contient aussi un sermon inédit de S. Bonaventure, que nous aurons l'occasion d'utiliser dans cette étude. La *Quaestio disputata* se trouve insérée dans l'édition de Quaracchi, au tome V, au traité *De scientia Christi*, dont elle forme le chapitre IV.

3. A partir de la p. 64 de l'édition du *De humanae rationis.*

4. Voir édition Vaticane, t. III, p. 225 suiv.

I. *La connaissance des êtres contingents en général est due à l'activité de l'esprit opérant sur les données des sens.* Il est donc vrai d'appliquer à ce genre de connaissance l'adage scolastique : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

Toute connaissance, dans l'ordre des êtres relatifs, commence par les sens : saint Bonaventure nous fournit de cette proposition de nombreuses affirmations. Comme ici il n'y a pas de difficulté particulière, il suffira de n'en rapporter que quelques-unes.

« L'intellect agent, ne peut rien connaître qui lui soit étranger sans recourir aux espèces qui ont été abstraites des choses sensibles »[1].

« L'intellect possible a uniquement pour fonction d'abstraire »[2]; « son rôle est d'élaborer l'espèce sensible conservée dans l'imagination »[3]; « l'intellect est dit possible à cause de sa parfaite nudité »[4]. D'ailleurs, les anges eux-mêmes ne font pas exception à cette loi, ils reçoivent des espèces acquises tout comme l'homme, bien que dans des conditions différentes; et à eux aussi il convient d'attribuer le pouvoir d'abstraire[5].

Aussi, lorsqu'il en vient à discuter la théorie des idées innées, saint Bonaventure ne lui oppose guère que cette objection qui, pour lui, est fondamentale et décisive, c'est qu'elle supprime le rôle que les sens et l'expérience doivent nécessairement tenir dans tout acte de connaissance[6], et tout l'*Itinerarium* repose sur cette idée que l'esprit part des choses matérielles et de la

---

1. *Sent.* II, d. XXIV, p. I, a. II, q. IV. Concl. op. 2. Improb. « Intellectus agens non potest intelligere aliud a se nisi adjuvatur a specie quae abstracta a phantasmate intellectui habet uniri. »

2. « Intellectus possibilis ordinatur ad abstrahendum ». *Sent.* II, d. XXIV, p. I, a. II, q. IV, op. 2 improb.

3. « Se habet supra speciem existentem in phantasia se convertere. » *Ibid.* Cf. *Sent.* I, d. XXXIV, a. I, q. I, concl. : « In nobis (idea) est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc quod intellectus noster respectu cogniti est possibilis et non actus purus. »

4. *Sent.* II, d. III, q. II, a. II, q. I, concl. : « Humanus (intellectus) est possibilis omnino propter nuditatem », et plus bas : « est etiam possibilis propter conjunctionem cum phantasmatibus. »

5. *Ibid.* S. II, d. III, p. II, a. II, q. I, concl. : « Si ergo alligatus (corpori) potest abstrahere, et possibili imprimere, quanto magis intellectus liber et separatus hoc potest? »

6. « Sed iste modus dicendi verbis philosophi non consonat, qui dicit animam esse creatam sicut tabulam rasam, nec habere cognitionem habitum sibi innatum, sed acquirere mediante sensu et experientia. » *Sent.* II, d. V, XXIV, p. I, a. II, q. IV, concl. op. 3 improb. Cf. *Sent.* I, d. XVII, p. II, a. I, q. IV, concl. : « Species innata potest esse... similitudo tantum ut species lapidis... et ab hac creata est anima nuda. »

contemplation du monde sensible pour s'élever progressivement vers les idées les plus hautes et jusqu'à Dieu[1].

Il est inutile d'insister : c'est la doctrine mille fois répétée de saint Bonaventure et qui trouve, d'ailleurs, une ample confirmation dans tout ce qui va suivre. Dans l'ordre des choses contingentes, toute connaissance commence par les sens, de sorte qu'à l'origine notre âme est véritablement une table rase[2].

Comment se fait maintenant cette élaboration des données sensibles ?

Dans cette première partie de son explication, saint Bonaventure s'en tient exclusivement à la théorie aristotélicienne de l'intellect agent : Les sens fournissent à la mémoire les données sensibles ou espèces représentatives, et c'est là un premier degré d'abstraction. L'intellect agent élabore ces données sensibles par une abstraction d'un ordre supérieur, et, en vertu de son activité propre, il dégage de cette matière la forme intelligible qui constitue l'objet naturel de l'entendement. L'intellect passif s'empare de cette forme déjà intellectualisée, apte, par conséquent, à être pensée et, réalisant grâce à elle la puissance de pensée qui le caractérise, il donne à l'acte de la connaissance son achèvement et sa perfection.

Saint Bonaventure revient très fréquemment sur cette doctrine des deux intellects ; il la développe en particulier, tout au long dans le IIe livre du commentaire sur les Sentences. Pour bien marquer le rôle respectif qu'il convient d'attribuer à ces deux intellects, il commence par se demander s'ils constituent deux facultés distinctes. Et il arrive à cette conclusion que l'intellect actif et l'intellect passif ne sont pas deux puissances différentes, mais plutôt deux modes d'être de la même faculté : *concedendae sunt igitur rationes ostendentes intellectum agentem et possibilem duas differentias esse intellectivae potentiae*[3].

Certains philosophes, dit-il, ont voulu séparer si profondément les deux intellects qu'ils en sont arrivés à les concevoir comme deux substances distinctes. Quelques-uns d'entre eux ont fait de l'intellect actif une âme séparée, distincte de nous, surajoutée, et ont voulu voir dans l'intellect passif l'âme même

1. « Ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum per quod transeamus ad Deum opificem summum. » *Itinerarium*, cap. I.

2. Voir encore des déclarations très nettes dans le même sens. *Sent.* II, dist. XXXIX, a. I, q. II, fund. et concl.

3. *Sent.* II, d. XXIV, p. I, a. II, q. IV.

qui est unie à notre corps. C'est là une explication insoutenable, car il est trop clair qu'aucune substance créée n'a le pouvoir de communiquer à l'âme, en l'illuminant, la faculté de connaître. D'où naît cette impossibilité, nous le montrerons plus loin, quand nous aurons à préciser de quelle manière l'intellect agent est illuminé par Dieu.

Il en est qui sont allés jusqu'à dire que l'intellect agent n'est autre chose que Dieu lui-même et que l'intellect passif, c'est notre âme que Dieu illumine de ses rayons. Ils s'appuient sur certains textes des Écritures et sur maints passages des Pères, qui déclarent que Dieu est la lumière des intelligences et la Vérité souveraine qui guide et éclaire les esprits. Cette doctrine, qui fait de Dieu la lumière des esprits, n'est pas fausse, nous le verrons tout à l'heure, mais la conclusion qu'on en tire par rapport à la nature de l'intellect actif est erronée de tous points.

Notre âme a reçu la faculté de connaître, comme toutes les autres créatures ont reçu le pouvoir de produire certains actes déterminés. Dans ces différentes opérations, Dieu, sans doute, reste, comme cause première et premier moteur, le principal agent, mais cela n'empêche pas que chacune de ses créatures — et l'entendement humain aussi — conserve une activité propre, par laquelle elle agit conformément à sa nature.

Ainsi, bien loin de séparer de l'âme l'intellect agent, il faut dire qu'il lui est essentiellement uni, qu'il ne fait qu'un avec elle, qu'il s'identifie avec elle, et ne doit être considéré par la saine philosophie que comme la forme spéciale sous laquelle se manifeste l'activité intellectuelle propre à l'âme.

A côté de ceux qui ont vu dans les deux intellects deux substances séparées, il y a ceux qui en ont fait deux puissances distinctes. Si l'on veut dire par là que l'intellect passif est une puissance purement matérielle produite en l'âme en vertu de son union avec un corps, et que l'intellect agent est une faculté purement formelle, la distinction est inacceptable. En effet, si l'intellect possible est une puissance purement matérielle et passive, il devrait se rencontrer partout où se trouve un principe matériel; et, d'ailleurs, de même que l'œil ne saurait s'identifier avec la vue, cette puissance ne mériterait pas le nom d'intellect. Si l'on veut dire, au contraire, que les deux intellects sont comme deux aspects ou modes ou activités de la même intelligence, et se trouvent unis en elle comme les parties sont unies dans le composé, cette théorie est la vérité même.

C'est l'âme tout entière qui comprend et qui connaît par les deux intellects, et cela est si vrai, qu'aucun d'eux, pris séparément, ne saurait pleinement se suffire. L'intellect possible a pour fonction de recevoir les espèces, l'intellect agent les abstrait; mais l'intellect possible ne doit pas être considéré comme entièrement passif, car encore faut-il qu'il se tourne vers les espèces, qu'il les accepte, qu'il les juge; et, d'autre part, l'intellect agent n'est pas purement actif, il y a en lui un certain mélange de passivité, puisqu'il ne peut exercer son acte propre que si les espèces sensibles, que conservent la mémoire et l'imagination, lui sont offertes. Ainsi, ces deux intellects se complètent réciproquement et, par conséquent, il convient de les considérer comme deux opérations de la même puissance cognitive, qui n'obtient son acte complet que par leur mutuelle coopération[1].

C'est à cette activité de l'intellect agent que nous devons la connaissance des essences des choses. C'est encore à elle qu'il faut attribuer la formation des connaissances scientifiques, la croyance à la régularité et à l'uniformité du cours de la nature, l'induction qui groupe sous l'unité d'une loi la multiplicité des objets de l'expérience, la déduction et le raisonnement qui, des choses qui apparaissent, s'élèvent à la connaissance de leur nature intime, de leurs causes prochaines et relient le tout à la cause première et au premier moteur. En un mot, toutes les démarches de l'intelligence discursive se rapportent à l'intellect agent et, par lui, s'appuient sur les données immédiates de l'expérience[2].

C'est donc à cette activité, en particulier, qu'il faut rapporter la formation et l'usage des principes démonstratifs qui sont comme les lois de la pensée. Mais, précisément parce qu'ils conservent quelque attache avec les choses sensibles, qu'ils n'en sont, si l'on peut dire, que la forme intellectualisée, ils présentent quelque chose d'imparfait et de relatif. Il ne faut pas les confondre avec les lois éternelles, car ils sont bien éloignés d'en avoir la rigueur, la certitude et la stabilité. Ils sont créés; ils participent, d'une certaine manière, au non-être; ils sont moins la vérité elle-même que des moyens de connaître; enfin ils sont à la portée de tout le monde, tandis que les vérités

1. *Sent.* II, d. XXIV, p. II, q. IV., concl.

2. « Sensus enim carnis aut deservit intellectui rationaliter investiganti aut fideliter credenti, aut intellectualiter contemplanti; contemplans considerat existentiam rerum actualem, credens rerum decursum habitualem, ratiocinans rerum praecellentiam potentialem. » *Itinerarium*, cap. III.

éternelles ne sont atteintes, comme nous le verrons tout à l'heure, que par les âmes purifiées.

Saint Bonaventure marque nettement dans la *Quaestio disputata* la distinction que, d'après lui, il convient d'établir entre les principes de la démonstration et les vérités éternelles. Après avoir déclaré que toutes les vérités particulières ne sont que des rayons épars de la vérité infinie qui est Dieu, il se pose à lui-même l'objection : s'il en est ainsi, ne s'ensuit-il pas que toutes les vérités sont Dieu, que les principes de la démonstration sont Dieu également et qu'ils méritent à ce titre nos adorations ?

Pour résoudre cette difficulté, répond-il, « il faut remarquer que la vérité immuable peut s'entendre de deux manières, *simpliciter* ou *ex suppositione*. Quand on dit que la vérité immuable est au-dessus de l'esprit humain et est Dieu lui-même, cela doit s'entendre de la vérité immuable absolument *(simpliciter)*. Si, au contraire, on applique l'épithète *d'immuable* aux principes démonstratifs qui sont quelque chose de créé *(quid creatum)*, cette immutabilité ne doit s'entendre que d'une manière relative et hypothétique *(ex suppositione)*, car tout ce qui est créé vient du non-être et a une tendance à y retourner *(est convertibilis in non esse)* »[1].

Ces principes sont certains, mais ils ne possèdent qu'une vérité *secundum quid;* et voilà pourquoi ils ne sauraient se confondre avec la vérité éternelle et substantielle et voilà aussi pourquoi, dans la pensée de saint Bonaventure, ils relèvent de l'activité naturelle de l'esprit.

II. *A côté et au-dessus de la connaissance des êtres contingents il y a lieu de reconnaître en l'homme une connaissance des vérités nécessaires, absolues et des lois éternelles, et ce second ordre*

---

1. Ad illud quod objicitur quod si veritas incommutabilis est Deus, quod tunc veritas principii demonstrativi esset Deus et quod omnes veritates principii demonstrativi esset Deus, et quod omnes veritates essent unum et quod deberent adorari,... ad haec omnia dicendum quod veritas immutabilis dicitur dupliciter, scilicet *simpliciter* et *ex suppositione*. Cum autem dicitur quod veritas incommutabilis est supra mentem et Deus, hoc intelligitur de veritate quae est incommutabilis simpliciter. Cum autem dicitur de veritate principii demonstrativi quod est incommutabilis, si veritas illa nominat quid creatum, constat quid non est incommutabilis simpliciter, sed ex suppositione, quia omnis creatura incipit a non esse et est convertibilis in non esse...

Et ideo veritas in anima habet respectum ad duplicem illam veritatem, sicut medium ad duo extrema, ita quod ab inferiori (a re creata) recipit certitudinem secundum quid. » *Quaestio disputata*, p. 19, ad 23.

*de connaissance n'est en aucune manière le produit de l'activité intellectuelle.*

Sur ce point encore la pensée de saint Bonaventure s'affirme d'une manière si nette qu'il suffit de l'exposer pour emporter la conviction.

« Notre esprit embrasse non pas seulement les objets qui entrent en lui par la porte des sens, mais aussi des notions qui n'ont rien à faire avec les sens, comme le point, l'instant, l'unité; car il serait impossible d'imaginer quelles choses pourraient leur correspondre »[1].

On ne saurait nier que l'injuste possède la notion de la justice : mais d'où lui vient cette notion? Évidemment, elle ne vient pas de ce que la justice lui est présente comme un objet qu'il n'aurait qu'à contempler au dedans de lui-même, puisque nous avons dit qu'il est injuste. Ce n'est point non plus par abstraction qu'il s'est formé cette notion, en la tirant des exemples de justice dont il a pu être témoin, car la justice n'étant pas un objet matériel ne tombe pas sous les sens et ne peut donner lieu, par conséquent, à aucune abstraction[2]. D'ailleurs, même pour découvrir dans l'expérience que tel homme est juste, que telle action est injuste, ne faut-il pas déjà que l'esprit soit en possession de l'idée de la justice[3]?

On peut faire le même raisonnement à propos de toutes les notions nécessaires et, en particulier, à propos de l'idée de Dieu que saint Bonaventure déclare si souvent irréductible à toute expérience particulière, et l'on arrive à cette conclusion que le travail de l'intellect sur les données des sens n'est pas l'unique source de nos connaissances, mais qu'au-dessus de cette activité d'ordre inférieur, il y a une connaissance plus pure, plus lumineuse et qui ne présente plus rien de sensible.

III. *Cette connaissance supérieure n'est que la manifestation en nous de la vérité éternelle qui est Dieu.*

C'est la démonstration *ex professo* de cette proposition qui constitue l'objet même de la *Quaestio disputata*. Le lecteur pourra donc se renseigner aisément. Toute l'argumentation de saint

1. *Itinerarium*, cap. III.

2. « Non per speciem acceptam ab extra, cum non habet (justitia) similitudinem abstrahibilem per sensum. » *Quaest. disput.*, p. 55, nº 23.

3. « Sine justitia nunquam scietur quod hoc vel illud fiat ab illa. » *Ibid.* Voir le même raisonnement reproduit presque dans les mêmes termes : *Sent.* II, dist. XXXIX, a. I, q. II, et *Sent.* I, d. XVII, p. I, a. I, q. IV.

Bonaventure se ramène à cette idée que, la connaissance des vérités nécessaires et des lois éternelles ne venant ni des sens, ni de l'intelligence humaine, elle dépasse infiniment tout exercice de l'intelligence créée (que de fois le Saint ne répète-t-il pas qu'elle est « supra mentem humanam ? ») et ne trouve qu'en Dieu, Vérité subsistante et éternelle, son origine et son explication : « Ce qui est immuable est supérieur à ce qui est sujet au changement; mais ce qui produit en nous la certitude étant quelque chose d'absolument vrai et nécessaire, est immuable. Or, d'autre part, notre esprit est sujet au changement; donc, ce par quoi nous connaissons est au-dessus de nos esprits, et au-dessus de l'intelligence humaine il n'y a que Dieu, vérité éternelle [1] ».

« L'homme ne peut rien connaître avec certitude que par l'application d'un critère absolument immuable de vérité. Or seule une règle de jugement essentiellement droite peut remplir cette condition et cette règle n'est autre que la Vérité éternelle » [2].

Nous ne pouvons connaître les différentes qualités sensibles des corps que par le *sens commun* qui les groupe en l'unité du sujet sentant, de même il faut qu'il y ait quelque part un centre du vrai qui ramène à soi les rayons épars de la vérité et ce centre ne peut être que Dieu [3].

La Vérité éternelle qui nous illumine, qui éclaire nos pensées et communique son intelligibilité souveraine à tout ce que nous connaissons est donc Dieu. C'est là encore un point sur lequel il n'est plus possible de soulever de contestation depuis la découverte de la *Quaestio disputata :* « Dieu est le fondement

1. « Omne immutabile est superius mutabili; sed illud quo certitudinaliter cognoscitur est immutabile, quia verum necessarium; sed mens nostra est mutabilis; ergo illud quo cognoscimus est supra mentes nostras; sed quod est supra mentes nostras non est nisi Deus et veritas aeterna, ergo... » *Quaest. disp.*, p. 54.

Voici le même argument sous une autre forme :

« Omne creatum, quantum est de se, est comprehensibile, sed leges numerorum, figurarum et demonstrationum, cum augentur in infinitum, sunt incomprehensibiles ab intellectu humano, ergo hujusmodi leges, cum ab humano videntur intellectu, necesse est quod videantur in aliquo quod excedit omne creatum : hujusmodi actum non est nisi Deus et ratio simpiterna. » *Ibid.*, p. 54, nº 22.

2. « Nihil recte et certitudinaliter cognoscitur, nisi applicetur ad regulam quae nullo modo potest obliquari, sed talis est regula sola quae est essentialiter ipsa rectitudo et haec non est nisi Veritas aeterna. » *Ibid.*, p. 56, nº 26. — Cf. p. 57, nº 33.

3. *Ibid.*, p. 56, nº 28. Voir aussi cette même argumentation dans la *Quaestio disputata de Mysterio Trinitatis* (Edit. Quaracchi, tom. V), Q. I, a. I.

de l'existence, il est aussi le fondement de la pensée; comme source de l'existence, aucune cause seconde ne peut ici-bas produire le moindre effort sans que lui-même lui donne le mouvement qu'il possède en propre; ainsi, aucune intelligence ne peut connaître et comprendre sans que Dieu l'illumine elle-même directement par son éternelle vérité »[1].

Tout être en puissance ne peut réaliser cette puissance que par l'action d'un être déjà en acte. Or l'intelligence humaine est en puissance chez l'enfant : Ce n'est que par une intervention directe de Dieu, qu'elle peut ensuite se développer et réaliser son acte. N'objectez pas à saint Bonaventure que l'activité de l'intellect agent suffit parfaitement pour expliquer ce passage de la puissance à l'acte. Non, répond-il, il ne suffit pas : de deux choses l'une, en effet : ou cet intellect connaissait les choses que l'enfant apprend dans la suite ou il ne les connaissait pas. S'il ne les connaissait pas, n'étant pas lui-même en acte par rapport à ces choses, il ne saurait contribuer à ce que l'intelligence en puissance chez l'enfant passe à l'acte. Et s'il les connaissait, il faut dire que simultanément l'enfant savait et ne savait pas, ce qui est absurde. Il y a donc un intellect agent toujours en acte qui domine les esprits créés et cet intellect, c'est Dieu[2]. Et saint Bonaventure va si loin dans cette voie que progressivement et, en définitive, avec une certaine logique, il en arrive, en s'inspirant d'une idée chère à Platon et à saint Augustin, à une espèce de scepticisme mystique sur la portée de la connaissance humaine. On peut représenter ainsi le mouvement de sa pensée :

D'abord il proclame que, même dans l'ordre des sciences purement naturelles, la raison n'atteint la *pleine vérité* que par les lumières de la foi et qu'en dehors de ces lumières il n'y a pour l'esprit, toujours dans l'ordre purement naturel, aucune science parfaite ni aucune certitude absolue.

Ensuite, comme il n'y a que l'âme purifiée et sainte qui possède pleinement la foi et se trouve en contact aussi parfait que possible avec la Vérité incréée, il n'y a que cette âme aussi

1. « Sicut Deus est causa essendi, ita et ratio intelligendi et ordo vivendi : sed Deus sic est causa essendi, quod nihil potest ab aliqua causa effici, quin ipse seipso et aeterna sua virtute moveat operantem : ergo nihil potest intelligi quin ipse sua aeterna veritate *immediate* illustret intelligentem. » *Ibid.*, p. 55, nº 24.

2. *Ibid.*, p. 57, nº 32.

qui parvienne, même dans l'ordre des connaissances naturelles, à la science et à la certitude totales.

Et, enfin, comme les âmes, même les plus saintes, n'arrivent jamais ici-bas à une pleine et totale connaissance de la vérité divine, il faut dire qu'ici-bas et dans aucun ordre de connaissances — même naturelles — l'esprit humain ne saurait obtenir une science adéquate ni une certitude absolue[1].

Quand nous pensons les vérités éternelles, nous atteignons Dieu[2]. Comment faut-il entendre cette déclaration si expresse de saint Bonaventure? Va-t-il, oubliant tous les principes de la théologie et de la philosophie, accorder dès ici-bas à l'homme l'intuition immédiate de l'essence divine? Non certes, mais c'est ici que sa pensée devient difficile à interpréter.

D'abord, nous n'atteignons pas ici-bas l'essence divine, c'est là un mode de vision réservé aux esprits béatifiés et encore n'est-ce pas une connaissance naturelle, car les anges eux-mêmes ne connaissent l'essence de Dieu que par un don tout gratuit de la divine bonté[3]. Quand on dit que Dieu nous est présent, cela ne signifie pas du tout qu'il est en nous en personne, mais seulement qu'il est le principe qui nous communique la vie, le mouvement et l'intelligence[4].

---

1. Nisi quid est Ens per se sciatur, non potest plane sciri definitio alicujus creaturae. — Non venit intellectus noster ut plane resolvens ad intellectum alicujus etiam creatorum, nisi juvetur ab intellectu Entis purissimi. — *Itinerar.*, cap. III.

Qu'on se rappelle le passage cité plus haut, p. 475, où le saint distingue les vérités absolues et les vérités *ex suppositione*. Ces secondes vérités représentent toutes les connaissances naturelles que nous obtenons par l'expérience et la démonstration. Ces vérités *ex suppositione* ne peuvent engendrer en nous la certitude qu'en s'appuyant sur les vérités absolues, *simpliciter:* or : « illa veritas simpliciter incommutabilis perspicue videri non potest, nisi ab illis qui intrare possunt ad intimum silentium mentis, ad quod nullus peccator pervenit, sed ille solus qui est summus amator aeternitatis. » *Quaestio disput.*, ad 23, p. 69 : Le pécheur ne connaît pas *perspicue* la vérité divine, et sans cette vérité divine il n'y a pour l'esprit qu'une certitude *secundum quid.*

« Si tamen diceretur quod in hac vita nihil scitur plenarie, non esset magnum inconveniens. » *Quaestio disput.*, p. 69, ad 22.

2. *Ibid.*, p. 58, nº 34 : « Intellectus noster, in cognoscendo, ipsum (Deum) attingit. » — Cf. p. 56, nº 29 : « Impossibile est quod intellectus noster certitudinaliter cognoscat aliquod verum, quin attingat aliquo modo summam veritatem. » — Cette lumière des intelligences n'est point une vérité créée, « sed veritas creans ». *Ibid.*, Sermon inédit, p. 75.

3. Cf. *Sent. II*, d. III, p. II, a. II, q. II, concl. — Cf. *ibid.*, d. III, p. II, a. II, q. II, concl. ad 2. — *Sent. II*, d. XXIII, a. II, q. III.

4. *Sent. II*, d. III, a. II, q. II, concl. ad 3 : « Dicendum quod esse praesens alicui... est dupliciter, vel ut principium conservans et continens, vel objectum immutans et movens », etc. — Voir encore *In Hexaem.* Sermo 12. « Ipse (Deus) intimus est omni animae et suis speciebus clarissimis reful-

On ne doit pas entendre, non plus, que Dieu nous est présent par une idée abstraite de son essence, comme si la lumière éternelle était simplement une représentation *(similitudo)* de l'essence divine : non, cette communication que nous avons de la vérité éternelle n'est pas le résultat d'une abstraction impossible ici, puisque Dieu n'est pas un objet qui soit offert à l'activité de l'intellect agent : elle est infuse immédiatement en nous [1].

Il reste donc que cette présence de Dieu en nous se réduit à une influence dont il s'agit maintenant de bien préciser la nature et la portée.

D'abord, il ne saurait être question de cette influence générale par laquelle Dieu est présent à chacune des créatures, les soutient et les conserve; car dans ce cas, au lieu de parler d'une manière spéciale de l'influence de Dieu sur les esprits, on pourrait parler de son action illuminatrice sur les sens [2]; au lieu d'appeler Dieu le distributeur de la Sagesse on pourrait tout aussi bien lui donner le nom de fécondateur de la terre [3] ou tout autre nom qui manifesterait l'action générale

get super species intellectus nostri tenebrosas, et sic illustrantur species illae obtenebratae... Hoc autem non est videre Deum. » — Enfin, on trouvera des déclarations très explicites dans *Sent. II*, d. XXIII, a. II, q. III, concl.

1. *Sent. II*, d. III, p. II, a. II, q. II, concl. ad 4 : « Similitudo Dei non abstracta, sed infusa, inferior Deo, quia in inferiori natura. »

Dans l'interprétation qu'il donne de la doctrine de S. Bonaventure, le cardinal Zigliara fait observer que, lorsque le saint déclare que nos esprits sont illuminés immédiatement par Dieu, cela ne doit pas du tout être entendu dans un sens ontologiste : c'est que S. Bonaventure a l'intention de combattre une théorie courante alors, que nous trouvons également exposée et réfutée dans la *Somme* de S. Thomas (I, Q. XC, a. III; Ia-IIæ, Q. III, a. VIII, ad 2, et *ibid.*, a. VII, ad 2), et qui consistait à dire que Dieu, s'étant servi du ministère des anges pour créer l'homme, ceux-ci étaient le principe de notre création, et devaient également être considérés comme le principe de notre illumination (ZIGLIARA, *Œuvres philosophiques*, vol. II : *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme*, trad. franç., Lyon, Vitte et Pérussel, 1881, p. 402, 403). Cette remarque a son intérêt; il est certain, en effet, que S. Bonaventure a plus d'une fois en vue cette doctrine erronée d'Avicenne; il l'attaque même d'une manière spéciale dans le Commentaire (II, d. X, a. II, q. II), et il n'est jamais plus décisif que lorsqu'il affirme que Dieu seul, et non une créature quelle qu'elle soit, est le principe qui nous éclaire, selon cette parole des Ecritures : « le Verbe est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. » Mais il suffit de parcourir la *Quaestio disputata*, pour reconnaître qu'en dehors de tout esprit de polémique, S. Bonaventure attribue ici à Dieu, sans ambiguïté d'aucune sorte, l'illumination directe et immédiate des intelligences créées. Que de là, d'ailleurs, il s'ensuive, dans sa pensée et sa théorie, un ontologisme absolu, nous ne le pensons pas.

2. *Quaest. disput.*, p. 57, nº 34.

3. *Ibid.*, p. 62 : « Sic Deus non magis debet dici dator sapientiae quam fœcundator terrae. »

qu'il exerce sur les créatures; c'est donc d'une influence spéciale qu'il s'agit ici.

Cette influence d'ordre particulier ne doit pas non plus être confondue avec celle qui se manifeste dans le don de la grâce, car alors toute connaissance serait infuse et les sens deviendraient inutiles, ce qui est absurde[1]. Et même, à la rigueur, il s'agit moins ici d'une influence de quelque nature qu'elle soit de la pensée divine sur la pensée humaine que d'un contact immédiat de l'intelligence infinie et de la vérité incréée avec nos esprits: une simple influence ne saurait suffire[2]. Il faut entendre que Dieu nous est présent à titre de raison éternelle qui règle *(regulans)* notre raison et lui imprime le mouvement *(movens)*[3]. Mais ici encore, qu'est-ce donc que cette action directrice, cette impulsion? Saint Bonaventure nous interdit de la concevoir comme une simple influence et, par conséquent, comme une simple action de l'intelligence divine sur la nôtre : mais alors ne faut-il pas aller jusqu'où nous conduit la pensée et dire que Dieu nous est présent par son essence elle-même? Et cependant le Saint recule devant cette conclusion qui supprimerait toute distinction entre la connaissance qui convient à cette terre et celle qui sera le partage des élus dans le ciel[4]. Il y a certainement ici un point faible et une certaine incohérence dans la théorie du saint docteur.

---

1. *Quaest. disput.*, p. 62.

2. « Cum dicitur quod omne quod cognoscitur certitudinaliter cognoscitur in luce aeternarum rationum, hoc tripliciter posse intelligi... alio modo ut intelligatur quod ad cognitionem certitudinalem concurrit ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non *ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam ejus solum.* Et hic quidem modus dicendi est insufficiens. » *Quaest. disp.*, p. 62.

3. *Ibid.*, p. 62 : « Ad certitudinalem cognitionem requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva. »

4. Il faut citer encore ces lignes si expressives du *De Scientia Christi*, quaest. V, concl.., p. 29 b : « Ad certitudinalem cognitionem *non sufficit lucis aeternae influentia sine sui praesentia*, pro eo quod nihil creatum potest animam in perfecta certitudine stabilire, quousque pertingat ad veritatem immutabilem et infallibilem lucem. Sic est intelligendum, quod ad sapientialem cognitionem non sufficit illius lucis aeternae praesentia sine sui influentia, non propter defectum ex parte sui, sed propter defectum ex parte nostri, pro eo quod intelligentia creata non pertingit ad illam fontalem sapientiam, nisi sit *deiformis effecta* et per hoc *elevata* et *habilitata;* elevata supra se et habilitata in se. Ideo necessarium est quod detur aliquid ei veniens desuper, quod tamen sit proportionale ei et inhaerens; hanc autem vocamus lucis aeternae influentiam. Et quia animam ad sapientiam habilitat, vocatur *sapientia creata.* Quia tamen ipsa influentia non habilitat nec elevat nisi continenter cum luce aeterna tanquam cum principio movente et ratione dirigente et fine quietante; ideo non sortitur rationem sapientiae ex se, sed ratione ejus a quo fluit, secundum quod dirigit et ad hoc ducit, et haec est sapientia increata. »

Les expressions de *lumière*, de *soleil des intelligences* et autres semblables ne sont que des métaphores qui ne nous renseignent pas sur le mode de cette illumination. Deux points pourtant restent certains : c'est, d'abord, que la vérité éternelle nous est présente de quelque manière; c'est ensuite que la présence de cette vérité implique en nous, une influence immédiate et, par conséquent, une certaine présence de Dieu.

Voici donc où aboutit la théorie : d'une part saint Bonaventure nous dit que toute connaissance débute par l'usage des sens, et dérive de l'activité de l'intellect agent; d'autre part, à côté de cet exercice de la pensée, il admet tout un ordre de connaissances supérieures qui relèvent, non plus de l'abstraction et de l'intelligence discursive, mais d'une certaine intuition, ou, qu'on l'appelle comme on voudra, d'une certaine union de notre pensée avec la pensée divine et qui fait que nous saisissons en Dieu les vérités éternelles. Comment réunir en un seul courant ces deux formes de pensées divergentes et qui s'inspirent l'une, d'Aristote et l'autre, de Platon et surtout de saint Augustin? C'est ici que la critique s'est trouvée le plus embarrassée. Nous ne croyons pas le problème insoluble, cependant, et saint Bonaventure va nous présenter lui-même le moyen de résoudre cette apparente contradiction.

Pour bien saisir sa pensée il faut partir de ce point que nous n'atteignons pas en elle-même l'essence de Dieu. Si nous l'atteignions, nous saisirions en elle toute vérité par une intuition immédiate et la connaissance discursive n'aurait plus sa raison d'être : « Si la lumière éternelle était le fondement unique et total de notre connaissance, nous ne connaîtrions toutes choses que dans le Verbe; il n'y aurait plus aucune différence entre la connaissance que l'on a dans le ciel et celle qui convient à la terre; la connaissance que nous prenons des choses dans le Verbe et celle que nous procure l'observation de leur nature propre se confondraient et toute distinction disparaîtrait entre la connaissance acquise et la science infuse »[1].

Mais c'est précisément parce qu'il n'en est pas ainsi que nous

1. « Quod ad certitudinalem cognitionem concurrit lucis aeternae evidentia tanquam ratio cognoscendi *tota* et *sola*, et haec intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo et tunc non differret cognitio viae a cognitione patriae, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere, nec cognitio scientiae a cognitione sapientiae. » *Quaest. disp.*, p. 62. — Voir la même pensée exprimée presque dans les mêmes termes, *Ibid.*, Sermon inédit, p. 80.

devons recourir, pour expliquer la connaissance humaine, à un double facteur. La vérité éternelle se communique à nous de quelque manière; mais, ici-bas, cette communication est nécessairement limitée, imparfaite et mélangée d'obscurités. C'est plutôt une connaissance générale[1], on pourrait presque dire, si l'on ne craignait de forcer peut-être la pensée du Saint Docteur, que la lumière de la vérité éternelle est la forme de la connaissance dans le sens où l'entendit plus tard Rosmini[2]. Une connaissance purement générale qui n'est la connaissance précise ni de ceci ni de cela, qu'est-ce donc, en définitive, sinon une forme de l'entendement? Mais ne prêtons pas à la théorie de saint Bonaventure plus de précision que lui-même ne lui en a donné. En tout cas, c'est une connaissance vide de tout contenu; au moins par rapport aux objets de l'expérience.

D'autre part, nous l'avons vu, l'activité de l'intellect agent ne nous procure point non plus la science complète, la certitude absolue : que faut-il donc pour que l'esprit humain se repose enfin dans la certitude et la possession de la vérité? il faut et il suffit que ces deux facteurs d'origine différente s'unissent, se complètent et s'achèvent réciproquement : « *ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna... non quidem ut* sola *et in sua omnimoda claritate, sed cum* ratione creata »[3]. Saint Bonaventure dit encore : « La raison éternelle ne constitue pas, à elle seule, tout le fondement de notre connaissance, mais il faut qu'à cette raison s'ajoute la lumière créée des principes et des espèces des choses que l'on connaît, principes et espèces qui seuls sont capables de fournir de chaque objet une connaissance claire et nette »[4]; précisément parce qu'ils se présentent comme nettement déterminés[5].

1. « Ratio aeterna movet ad cognoscendum... non *specialiter* de se, sed *generaliter* in statu viae, et ideo non sequitur quod ipsa sit *nata nobis secundum se*, sed prout relucet in principiis et in sua *generalitate*. » *Ibid.*, p. 67, ad 16.

2. On peut consulter sur ce point notre volume *Rosmini* (collection *Les grands philosophes*), Paris, 1910. Ie partie, ch. II et III, p. 28, etc.

3. *Quaest. disp.*, p. 62.

4. « Rationes aeternae non sunt tota ratio cognoscendi, sed requiritur cum illis lumen creatum principiorum et similitudines rerum cognitarum, ex quibus propria ratio cognoscendi habetur respectu cujuslibet cogniti... » *Quaest. disp.*, p. 67, resp. ad 15.

5. *Ibid.*, p. 68, resp. ad 19.

« Quia non ex se tota est anima imago (Dei), ideo cum his attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tanquam proprias et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae, quamdiu est in statu viae, » si ce n'est pas une révélation spéciale. *Ibid.*, p. 65.

On ne saurait déclarer en termes plus clairs le concours que doivent se prêter ici la connaissance discursive et l'intuition[1].

Mais, objecte-t-on à saint Bonaventure « d'après Aristote et, par conséquent, d'après votre propre théorie de l'intellect agent empruntée tout entière au philosophe grec, quel besoin y a-t-il de recourir à je ne sais quelle intuition de la vérité divine? Ne suffit-il pas de dire que l'action des deux intellects actif et passif se combine de manière à produire en nous toutes les connaissances, mêmes les plus hautes? »

Certes, répond le Saint, je suis bien éloigné de déprécier la théorie de l'intellect agent, mais je prétends que cet intellect ne nous donne qu'une connaissance d'un ordre inférieur, et j'ajoute que cette connaissance d'ordre inférieur, non seulement n'exclut pas, mais implique une connaissance plus élevée, si l'on veut se reposer dans la certitude[2]. Les sens nous donnent bien une certaine certitude dans leur domaine propre, cela est incontestable, mais est-ce là la certitude que requiert la raison? ne voit-on pas que les sens sont tout entiers absorbés dans l'objet qui les occupe[3], tandis que la raison est une puissance éminemment libre et indépendante de tel ou tel objet[4]. Mais, d'autre part, pour libre et indépendante que soit la raison, elle est impuissante elle aussi à nous donner, à elle seule, la certitude totale dont nous avons besoin, car, encore une fois, il n'y a de vraie certitude pour l'esprit humain que celle qui est un rayon réfléchi de la lumière éternelle.

Mais, encore, pour que se produise un acte de connaissance, ne suffit-il pas qu'il y ait un objet, un sujet connaissant et un

---

1. Il est curieux de retrouver la même pensée dans un fragment de Gulielmus a Fagario, *disciple de S. Bonaventure*, trouvé à la bibliothèque de l'Arsenal par le P. Marcellino a Civizza et publié dans son ouvrage *Il Breviloquium super libros Sent. di frate Gherardo da Prato*. Prato, Giachetti, 1882. « Dico quod cognitio causatur et ab inferiori et a superiori, et a rebus exterioribus et etiam rationibus aeternis. » — On sait que S. Bonaventure emploie très fréquemment cette distinction d'une *ratio superior* et d'une *ratio inferior;* voir par exemple *Quaest. disput.*, p. 65.

2. Cf. *Quaest. disp.*, p. 66, ad 7, 8, 9. « Quia possibile est quod anima secundum inferiorem portionem attingat quae sunt infra, superiori nihilominus portione attingente quae sunt supra. » — Cf. « Sicut in operibus creaturae non excluditur cooperatio Creatoris, sic in ratione cognoscendi creata non excluditur ratio cognoscendi increata, sed potius includitur in eadem. » *Ibid.*, p. 66, ad 3.

3. « Certitudo sensus venit ex alligatione potentiae operantis per modum naturae circa aliquid determinatae. » *Ibid.*, p. 66, 67 ad 10, 11. Cf. *Sent. I*, dist. III, p. I, q. I, concl. ad 1.

4. « Potentia libera ad intelligendum omnia. » *Ibid.*

retour de ce sujet connaissant vers l'objet qui lui est présenté? — Oui, cela suffit dans l'ordre de la connaissance discursive; mais la connaissance des vérités éternelles et nécessaires, requiert une autre condition : car ici le retour du sujet vers l'objet suppose chez celui-là un jugement d'ordre spécial; et ce jugement requiert une règle et une règle qui soit éternelle et immuable[1].

Enfin, sous quelle forme concevons-nous l'action réciproque que se prêtent l'intuition et la connaissance discursive? Saint Bonaventure ne semble pas s'être prononcé d'une manière décisive. Il n'est pas croyable pourtant qu'un esprit si avisé n'ait pas soupçonné au moins le nouveau problème qui se pose ici. Faut-il dire que notre esprit débute par l'intuition, qu'il obtient ainsi la connaissance des vérités éternelles, mais que cette connaissance reste vague, indistincte, imparfaite aussi longtemps que l'intellect, par son opération propre sur les données des sens, ne vient pas lui fournir une détermination et comme un corps? Faut-il comprendre, au contraire, que tout exercice de la pensée commence par les sens et l'activité discursive; que cette activité suffit à nous faire connaître l'essence des êtres contingents et les principes démonstratifs qui en dépendent, et que l'intuition n'a pour but que d'élever l'esprit à la possession des vérités d'ordre nécessaire et éternel qui s'ajoutent ensuite à la connaissance inférieure, la complètent et l'achèvent?[2] et qu'on admette l'une ou l'autre de ces explications, comment nous représenterons-nous la fusion, dans l'acte total de la connaissance, de ces deux éléments d'origine et de portée si diverses? En parcourant les écrits de saint Bonaventure on ne manquerait certainement pas de textes en faveur de chacune de ces deux interprétations. Cependant, autant qu'on peut en juger par l'esprit même de la doctrine, l'explication que nous proposons ici ne serait peut-être pas dénuée de tout fondement. Il

1. « Conversio in objectum includit judicium, judicium includit legem, et legem aeternam. » *Ibid.*, p. 67, ad 12.

2. Faut-il aller jusqu'à dire avec M. Desbuts (*De S. Bonaventure à Duns Scot*, dans *Annal. de phil. chrét.*, 1910) que « sans l'expérience sensible notre idée de parfait ne se serait jamais manifestée » (p. 136)? C'est peut-être forcer un peu la pensée de S. Bonaventure et mettre la connaissance pure dans une dépendance trop étroite des données sensibles. Le même auteur dit encore, p. 144 : « L'idée du parfait ou d'être n'est autre que la conscience que l'âme prend de la lumière et de la bonté divine qui agissent en nous. » Mais l'idée du parfait n'est-elle bien que cette conscience? et l'action divine cesserait-elle d'être réelle par le seul fait que l'âme n'en aurait pas conscience? Nous croyons bien que telle ne serait pas tout à fait la pensée de S. Bonaventure.

est inutile de chercher un ordre de priorité de l'intuition sur la connaissance discursive ou de celle-ci sur celle-là : en fait les deux opérations sont simultanées : l'intellect actif est à la fois illuminé par la vérité éternelle et sollicité par les objets de l'expérience; c'est le même sujet qui connaît les vérités contingentes et les vérités absolues, c'est en lui que se fait l'union des deux éléments qui concourent ainsi simultanément à l'acte de la connaissance, sans qu'il y ait lieu de rechercher une priorité chronologique ou seulement logique de l'un sur l'autre.

Et ne serait-ce pas là le sens de cette division à laquelle saint Bonaventure attache tant d'importance, et qui distingue dans la raison une partie supérieure et une partie inférieure? *portio superior, portio inferior :* parties distinctes, oui, mais groupées en l'unité d'un même sujet connaissant? et ainsi, de même que l'intellect possible et l'intellect agent ne doivent être considérés que comme les deux modes d'une même puissance cognitive, la raison supérieure et la raison inférieure ne sont elles aussi que les deux modes sous lesquels agit la raison de l'homme entendue dans toute sa plénitude.

Par la première nous connaissons les objets de l'expérience en eux-mêmes, *(in genere suo)* par la seconde nous voyons le rapport qu'ils entretiennent avec la raison éternelle *(in arte divina)*, et ces deux connaissances réunies nous donnent, autant du moins qu'il est possible, la science et la certitude absolues[1].

Dans le *Commentaire*, saint Bonaventure se demande s'il n'y a en nous aucune connaissance innée, et les termes dans lesquels il résout ce problème paraissent corroborer singulièrement l'interprétation que nous donnons ici de sa théorie. Il estime que nos connaissances sont à la fois innées et acquises; acquises, puisqu'elles ne se forment en nous que lorsque l'esprit est

1. Voir *Quaest. disp.*, p. 61. — Voir aussi *Sermo ineditus*, p. 80 : « Quod autem dicatur [Deus] ratio intelligendi, sane intelligendum est non quia sit intelligendi ratio *sola*, nec *nuda*, nec *tota*. Si esset ratio *sola*, non differret cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere. Si esset *nuda*,... non differret cognitio viae a cognitione patriae... Si esset *tota*, non indigeremus specie et receptione ad cognoscendas res, quod manifeste videmus esse falsum, quia amittentes unum sensum, necesse habemus amittere unam scientiam. Unde licet anima... connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit secundum supernam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis, indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae : ex quibus colligitur universale in nobis quod est principium artis et scientiae. »

mis en contact avec les objets; innées, cependant, dans ce sens que la règle, d'après laquelle nous jugeons toutes choses, est une lumière éternelle infuse en l'âme dès le commencement. « Il est certain, d'une part, que la lumière, d'après laquelle nous connaissons, est innée à l'intellect et, d'autre part, que ce n'est que par les sens que nous nous formons les espèces des choses connues ». Et, plus bas dans le même article, il exprime d'une manière très précise cette action simultanée de l'intellect et de l'intuition, quand il dit que les principes premiers peuvent être considérés comme innés, parce que la lumière de la vérité, s'ajoutant aux espèces sensibles, engendre une certitude tout à fait immédiate. Ainsi, par exemple, l'idée du père et de la mère est évidemment acquise, et pour cette acquisition l'esprit n'a besoin d'aucune lumière de vérité; mais, dès que je suis en possession de cette idée des parents, je vois d'une vue immédiate et sans qu'aucune expérience particulière ait pu intervenir ici, que c'est pour moi un devoir de les respecter. « Par rapport à la lumière qui dirige l'entendement, nos connaissances sont innées; elles sont acquises par rapport aux espèces sensibles qui sont nécessaires pour connaître les objets »[1].

Ainsi, saint Bonaventure peut déclarer — de son point de vue — que la connaissance de l'intellect ne s'achève que par l'intuition des vérités éternelles[2]; que l'expérience sert d'exci-

1. *Sent. II*, d. XXXIX, a. I, q. II, concl. Tout cet article mérite d'être lu attentivement, car la pensée de S. Bonaventure est ici particulièrement nette.

2. « [Certitudo] non est a ratione inferiori sine superiori. » *Ibid.*, p. 60, 65. C'est dans ce sens, croyons-nous, qu'il faut entendre certaines déclarations de l'*Itinerarium*, comme celle-ci :

« Nisi igitur quid est ens per se sciatur, non potest plene sciri definitio alicujus particularis substantiae. » Cap. III.

Que l'idée d'être et d'être parfait doive occuper une place toute privilégiée dans la théorie de S. Bonaventure, comme le soutient Marius Couailhac (*Doctrina de Idaeis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatrix*. Parisiis, Lecoffre, 1897, p. 20-22-24) et comme l'ont prétendu les défenseurs du système de Rosmini (voir, entre vingt autres, Buroni, *Dell' essere e del conoscere*, *Studii su Parmenide*, *Platon e Rosmini*, Torino, Paravia, 1878, p. 31; et surtout, du même auteur, *Nozioni di Ontologia*, Torino, 1878), cela ne paraît pas du tout évident. D'abord, les expressions de l'*Itinerarium*, qui semblent donner à l'idée d'être une place à part, ont disparu dans la *Quaestio disputata*, qui traite pourtant le problème *ex professo* et, de plus, doit être postérieure à l'*Itinerarium*, que S. Bonaventure écrivit en 1259 (voir *Itinerarium*, prolog. Le saint déclare qu'il a écrit ce traité « circa Beati ipsius (Francisci) transitum anno trigesimo tertio ». S. François est mort le 4 octobre 1226. S. Bonaventure n'avait donc que 38 ans quand il composa l'*Itinerarium*). De plus, même dans l'*Itinerarium*, si S. Bonaventure parle en particulier de l'idée d'être, c'est que cette idée, étant la plus générique, renferme en elle-même toutes les autres; mais nulle part, semble-t-il,

tation et comme de point d'appui à l'esprit pour s'élever jusqu'aux connaissances pures — les raisons éternelles — ou en tout cas pour les utiliser et leur donner en même temps un contenu plus riche et plus nettement déterminé, et qu'ainsi les deux formes de la connaissance, l'intuition et le discours, considérés séparément, sont insuffisantes à engendrer la connaissance totale, que c'est uniquement par leur union que nous connaissons les objets, comme ils sont à la fois en Dieu et en eux-mêmes. Mais, comme l'essence divine nous est ici-bas irrémédiablement cachée, c'est en vain que nous prétendrions atteindre dès maintenant à toute l'intégrité et à toute la pureté de la divine lumière[1]; c'est elle, sans doute, qui nous est présente, elle-même et non point quelque vague reflet; mais en se communiquant à nous, la lumière immense se rétrécit pour s'adapter à la petitesse du foyer qui la reçoit :

« In se stessa è sole, partecipata è luce. »[2]

Malgré tout, il subsiste une certaine indécision dans la pensée de saint Bonaventure. Ne nous en étonnons pas : cela tient moins à une lacune dans sa théorie qu'à l'obscurité inhérente à ces sortes de problèmes.

L'illumination de nos intelligences par la Vérité éternelle est certainement une théorie bien séduisante; elle ouvre devant l'esprit les plus vastes horizons de la pensée; elle offre aussi au cœur qui cherche Dieu, une source de joies intimes et profondes; elle élève, autant qu'il est possible, la dignité de la raison créée en la faisant participer de quelque manière à la Raison éternelle elle-même; et l'histoire de la philosophie nous montre que les ai-

---

il ne lui attribue un rôle spécial dans la formation et le développement de la connaissance. Bien que la théorie de S. Thomas soit assez différente de celle de S. Bonaventure, l'auteur de la *Somme* cependant avait dit de la même manière : « Ens est prima conceptio intellectus »; *Comment. in Analyt.*, t. V, 5. « Ens est proprium objectum intellectus et sic est primum intelligibile »; *Sum.*, I, q. V, art. II ad concl. Enfin, dans la plupart des endroits où il parle de l'être, le contexte indique très clairement que S. Bonaventure désigne tout simplement l'être subsistant et très réel qui est Dieu. Tel n'est pas l'avis des commentateurs de Quaracchi (*Scholion ad Itinerarium mentis ad Deum*, p. 315 b, tom. V). Mais ils nous ont paru ici peut-être un peu trop occupés à défendre une thèse. S. Bonaventure distingue réellement deux sortes d'êtres : l'être *a se* et l'être *ab alio* (Hexaem., coll. I, p. 331 a, tom. V), et tous les caractères qu'il attribue à l'être très pur et très réel le rattachent sans l'ombre d'un doute à l'être *a se*.

1. « Sed quia in statu viae (anima) non est adhuc plene deiformis, ideo non attingit eas (rationes aeternas) clare et plane et distincte. » *Ibid.*

2. Dante.

gles de la pensée ont tous tourné leur regard vers le Soleil intelligible. Mais la grande difficulté est de préciser le mode de cette participation et d'éviter l'excès de ceux qui prétendent atteindre dès ici-bas l'essence même du Dieu très-Haut.

Plus d'un, sans doute, est venu se briser contre cet écueil : mais aussi pourquoi s'engager dans une entreprise si téméraire et vouloir sonder les mystères de l'action divine? Disons que notre raison est un rayon de la lumière éternelle, que Dieu nous éclaire en nous donnant une intelligence capable d'atteindre le vrai et de se reposer dans la possession de la certitude; disons que Dieu nous a créés à sa ressemblance et qu'il a préparé à nos intelligences le pain de vérité qui est à Lui-même sa nourriture éternelle; disons enfin que l'âme, assise à cette table où elle se nourrit de la contemplation des choses vraies, des choses bonnes et des choses belles, se délecte dès ici-bas dans un ravissant avant-goût des pures jouissances de l'au-delà : Mais n'allons pas plus loin : conscients de la faiblesse humaine, ne prétendons point regarder le soleil en face; jouissons du don divin, sans trop chercher ici-bas à en pénétrer le mystère.

Paris, Février 1912.

F. PALHORIÈS,
*Docteur ès Lettres.*

---

# L'Histoire des Religions de l'Inde

ET

# L'Apologétique

Examinée du point de vue apologétique, l'histoire des religions de l'Inde soulève un certain nombre de problèmes qui peuvent être rangés en trois catégories :

1. problèmes qui intéressent l'histoire des religions considérée comme une théorie générale des origines de la religion et des lois qui président à ce qu'on appelle son évolution;

2. problèmes relatifs à la comparaison des religions indiennes et de la religion révélée, en tant que ces religions sont historiquement indépendantes;

3. problèmes d'influence ou d'emprunt.

Dans l'examen de ces questions, il faut suivre les excellents conseils que donnait M. W. Hopkins aux élèves en théologie de Harvard : « Jadis il fallait du courage pour être libéral; il en faut aujourd'hui pour être conservateur, pour braver le reproche immérité d'étroitesse d'esprit, pour éviter les sentiers d'un prétendu progrès et cheminer en compagnie du Doute aux pas lents au lieu de voler avec l'expéditive Imagination. Tous, vous désirez être loyaux, beaux joueurs, « fair »; et quelques-uns d'entre vous pensent peut-être qu'il est d'un esprit étroit de ne pas « accepter les résultats » et de ne pas admettre toutes les objections formulées contre le christianisme historique de l'école dominicale (Sunday-school). Fort bien! Moi aussi je prétends être aussi libéral que les faits m'y autorisent. Mais ne confondons pas les affirmations et les faits... Ce n'est pas ce qu'un homme croit qui le fait libéral, mais bien l'attitude qu'il observe à l'égard de ce qu'il ne croit pas. On peut ne croire à rien et être très peu libéral. Et on peut accepter toutes les idées nouvelles et se flatter d'être un esprit large, et se mon-

trer par là aussi déraisonnable que si on rejetait tout ce qui est nouveau... *To be loose-minded is not to be liberal-minded* »[1].

## I

La discipline encore jeune et incertaine de ses méthodes qu'on appelle histoire ou science comparée des religions, s'impose pour tâche la recherche des origines religieuses et l'étude de l'histoire religieuse en général.

Les religions de l'Inde sont à la fois anciennes (Veda, 2000 ans avant notre ère?) et archaïques (car elles demeurent en perpétuel contact avec le paganisme populaire hindou qui n'est qu'un aspect du paganisme ou naturisme dit primitif); d'autre part, elles permettent de considérer une succession de documents s'étendant sur trois millénaires au moins. Elles fourniront par conséquent des ressources infinies : on peut, avec les données indiennes, imaginer de nombreuses théories sur les origines et l'histoire religieuses de l'humanité dans son ensemble, sur le mode de formation, de développement, de transformation, de disparition des croyances, des légendes, des cultes, des dogmatiques. Semblables théories doivent, tout au moins, attirer et retenir un instant l'attention des apologistes, car elles forment le plus souvent un ensemble lié, une philosophie de l'histoire.

1. Les considérations générales d'histoire religieuse rencontrent peu de faveur parmi les philologues, et on ne peut s'étonner de cette réserve. Car, tandis que les « comparatifs » prétendent « reconstruire » l'histoire générale des religions à la lumière de l'histoire des diverses religions (c'est le programme des Hibbert Lectures), les spécialistes ne pensent pas être à même de raconter, dans un récit continu et documenté, l'histoire de ces diverses religions. Indianistes, égyptologues sémitisants, hellénistes, ethnographes même, confessent que les religions indiennes, égyptiennes ou sauvages sont difficiles à connaître dans leur nature intime; que, à plus forte raison, les origines et les diverses phases de ces religions échappent à l'enquête. Pour édifier une théorie générale de l'Inde ou de l'Égypte, il faut

1. *Christ in India*, lecture de Harvard Summer School of Theology, et de Yale Divinity School, 1900-1901, réimprimée dans *India Old and New*, New-York, 1902, p. 144.

avoir recours à des simplifications qui ne sont pas très scientifiques, et à des hypothèses qui comportent une part d'*a priori*[1].

Mais il faut s'entendre. Les philologues sont, par profession, exigeants ; et si M. Barth a écrit que, loin de connaître « l'évolution » du bouddhisme, nous n'en avons même pas « l'histoire au sens le plus modeste du mot », si moi-même j'ai pris plaisir à épuiser la variété d'hypothèses contradictoires qui est de mise lorsqu'il s'agit du bouddhisme, — une des religions qui sont le mieux connues, — il serait exagéré de penser que l'indianisme ne fournit aucun commencement de solution des problèmes que l'Inde soulève. Les plus notables parmi les indianistes ont souvent essayé de vulgariser les résultats de notre enquête : leurs ouvrages, si incomplets, imparfaits ou systématiques qu'ils soient, dégagent un certain nombre d'idées maîtresses sur lesquelles tout le monde, ou presque tout le monde est d'accord.

Nous allons relever quelques indications indiennes qui intéressent l'histoire générale des religions. Elles tendent à infirmer ou à confirmer l'hypothèse de l'évolution, ou, pour mieux dire, elles engagent à substituer à cette hypothèse, trop abstraite et trop absolue, des vues plus exactes parce qu'elles sont moins ambitieuses et mieux documentées.

2. Ce serait une grave erreur de considérer l'histoire de l'Inde comme l'histoire d'une longue décadence, de la pureté des mœurs et des croyances védiques à l'idolâtrie de l'hindouisme : car cette histoire présente ou paraît présenter certains indices très suggestifs d'évolution progressive. La méprise serait aussi grave d'y chercher une démonstration de la « loi » du progrès, car les régressions sont évidentes. En fait, on constate des progressions et des régressions dans des plans différents, successives ou simultanées, souvent interdépendantes. Et cette « évolution », traversée par de nombreux accidents, aboutit à un syncrétisme peu susceptible, semble-t-il, de réel progrès.

On voudrait pouvoir dire que l'histoire de l'Inde est celle de l'influence exercée sur les masses autochtones, — races inférieures en moralité et en intelligence, manquant de « ce quelque chose d'arrêté et de ferme dans l'imagination même »,

1. Voir, par exemple, les travaux de M. Toutain et ses remarques sur la méthode qui, à son avis, doit être exclusivement ou presque exclusivement monographique et documentaire. (*Méthode à suivre en mythologie grecque*, dans *Études de mythologie et d'histoire*, 1909, etc.).

« d'une certaine solidité de l'esprit » (Renouvier et Lagrange, *Religions sémitiques*, p. 5), — par les Aryas, conquérants indo-européens de l'Inde quelque 2.000 ans avant notre ère; et, inversement, de la transformation des Aryas par le milieu autochtone. Mais nous sommes mal outillés pour rendre plausible une aussi vaste synthèse. Mieux vaut s'en tenir, à titre d'exemples, à des observations d'un caractère moins général, encore que trop général pour qu'elles soient scientifiques.

L'Inde védique des derniers temps, immédiatement antérieure au Bouddha (VIe siècle avant J.-C.), vit naître un mouvement intellectuel d'une grande ampleur qui aboutit, plus ou moins vite, à l'élaboration de quelques idées capitales, dont l'Inde vit encore aujourd'hui, et à la formation d'écoles philosophiques, ascétiques ou mystiques qui nous ont laissé d'innombrables documents, malheureusement mal datés.

Les Aryas n'étaient pas, tant s'en faut, étrangers à la conception du bien et du mal, — les règles de la vie domestique comme les pratiques religieuses, en bonne partie immémoriales, témoignent d'une saine moralité; — mais cette conception fut portée à un haut degré de précision. On vit que la pureté de naissance, la pureté liturgique, la pureté obtenue par l'ascétisme, sont sans valeur réelle: la moralité des actions, seule, importe; et les actions sont blanches ou noires par l'intention. L'acte de la voix et du corps n'est rien sans l'acte de pensée. — Les anciens avaient cru à l'efficacité des sacrifices, des austérités, des actes moraux, en vue du bonheur d'ici-bas et du bonheur d'outre-tombe : c'est une vieille doctrine âryenne ou universelle. L'Inde, sans doute, continua de croire au sacrifice et aux œuvres pies, et aussi à la magie, — car rien ne se perd dans l'Inde; — mais, à partir d'une certaine époque, elle croit aussi, elle croit surtout que la vie à venir sera la rétribution des actes moraux de la vie présente. A des notions, les unes païennes, les autres théistes, de la divinité, elle tend à substituer la grande image d'une loi inflexible, souvent gardée par « un souverain qui s'occupe de tout », la loi de l'acte *(karman)*.

Ce dogme de la responsabilité personnelle restera le fondement très solide de la moralité. Mais il ne se développe pas sans aboutir à une conception toute mécanique de la rétribution. L'acte, par lui-même, dégage une force mystérieuse qu'on appelle l'invisi-

ble; cette force suffit à expliquer, et explique seule en fonction de la justice, l'heur et le malheur qui sont récompense et châtiment; elle remplace avantageusement, dans l'Inde, le *fatum* capricieux des Anciens. Mais, comme les Hindous sont très systématiques, il s'ensuit du dogme de l'acte que Dieu, l'être souverain en dehors du monde, n'est plus nécessaire à l'ordre du cosmos, car celui-ci est soutenu par l'ensemble des actes des créatures; qu'il n'est plus nécessaire à la rétribution, car celle-ci est réglée par l'acte personnel. Dieu aura si peu de chose à faire que les écoles philosophiques, la plupart du moins, s'en passeront. — Quant aux dieux et aux démons, ils sont impuissants à l'égard de ceux qui ne sont pas prédestinés, par leurs actes, au châtiment ou à la récompense : ce n'est pas Varuna qui frappe d'hydropisie les pécheurs. Le paganisme sauvage ou mythologique est donc ébranlé : les dieux et les démons sont tenus, comme les simples mortels, d'observer le pentalogue : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas commettre l'adultère... Mais, par un effet contraire, le dogme de la rétribution donne naissance à une forme nouvelle de paganisme : les dieux ne sont plus les « immortels » qu'adoraient les Indo-Européens et les Aryas; ce sont des créatures comme les autres, promues à la divinité par leurs actes, et qui redescendront dans l'échelle des êtres lorsque leur réserve de bonnes œuvres sera épuisée par la jouissance. Inversement, les saints, les ascètes, les sacrificateurs peuvent « passer » dieux.

3. La croyance à la transmigration peut être regardée, au point de vue logique, comme un corollaire du dogme de l'acte; mais nous ne pensons pas qu'elle repose seulement sur des déductions logiques, car elle pénètre profondément la conscience ou la mentalité indienne. Quelques savants en ont cherché les origines dans des spéculations relatives aux morts. Toutefois le plus probable est que cette croyance, absolument étrangère au vieux védisme, est un produit de la terre indienne. Presque tous les sauvages croient aux réincarnations; presque tous supposent que la conception est l'incarnation de quelque esprit humain ou animal : c'est là un des aspects de l'animisme. De ces spéculations sauvages, très répandues, et dont les Australiens n'ont su tirer que d'absurdes totémismes, la pensée brahmanique (ou âryenne) aurait fait sortir la grandiose et morale doctrine de la transmigration commandée par l'acte per-

sonnel, en les fécondant par le principe de la responsabilité, par le sentiment de l'unité du cosmos.

4. Le monisme du Vedânta, qui est la grande thèse philosophique de l'Inde et le fondement de presque toutes ses théologies, se présente souvent comme une vue rationaliste, au plus court : Je suis *brahman*, l'être universel et infini, car je suis, et l'Être est un, indivisible, immuable : toutes les limites, toutes les contingences ne sont qu'illusion. — Mais, de quelques démonstrations philosophiques qu'on l'ait entouré, ce monisme semble avoir pour point de départ des données très rudimentaires : « Le principe de vie qui est dans l'homme, l'*âtman* ou soi (« self »), est le même que celui qui anime la nature. Ce principe, dans l'homme, est le souffle; l'air, ou quelque chose de plus subtil que l'air, l'éther, est l'*âtman* dans la nature. Ou bien l'*âtman* est un être minuscule, un *homunculus*, un *purusha* (mâle) qui réside dans le cœur où on le sent battre et d'où il dirige les esprits animaux. Il s'y tient à l'aise, car il n'est pas plus grand que le pouce. Il peut se faire plus petit, car on le sent cheminer dans les artères, et on le voit distinctement dans la petite image, la pupille, qui se réfléchit dans le centre de l'œil. Un *purusha* tout pareil apparaît dans l'orbe du soleil, qui est le cœur et l'œil du monde. C'est l'*âtman* de la nature, ou plutôt c'est le même *âtman* qui se manifeste ainsi dans le cœur de l'homme et dans le soleil : une invisible ouverture au sommet du crâne lui ouvre un passage pour aller d'une demeure à l'autre ».

De ces notions, qui sont presque « animistes », les brahmanes sont arrivés à l'idée d'un *âtman* « unique, simple, éternel, infini, incompréhensible; prenant toute forme et lui-même sans forme; agent unique, cause de toute action, et lui-même immuable; cause efficiente et matérielle du monde qui est son corps, qu'il tire de sa propre substance pour l'y réabsorber, et cela par un acte de sa volonté... C'est de lui que procèdent et en lui que rentrent toutes les existences finies, sans que la multiplicité de ces existences affecte son unité : de même l'océan et les vagues. Plus subtil que l'atome, plus grand que toute grandeur, il a cependant une demeure, la cavité du cœur de l'homme. C'est là qu'il réside en son intégrité et qu'il se repose, se réjouissant en lui-même et en ses œuvres. L'être absolu est directement et matériellement immanent... »[1].

1. BARTH, *Religions of India*, p. 71 et suiv.

Il s'ensuit, — si transcendant que l'Être en soi puisse devenir par les efforts de la dialectique, — que les méthodes d'extase, familières aux sorciers et aux « fakirs », seront utiles au « grand œuvre », à l'union de l'âme individuelle avec la grande âme. Par la fixité du regard, la réglementation du souffle, on peut « faire rentrer l'âme dans le cœur pour l'y mettre en contact avec l'Unité suprême ». Les abstinences, les macérations, la pénitence *(tapas)* dégagent aussi une vertu mystérieuse : beaucoup de thaumaturges vulgaires y ont recours pour commercer avec les esprits. Toutes leurs « recettes » seront de bonne prise pour les mystiques de l'Union *(yoga)*. Mais le souci de la moralité (dogme de l'acte), le dogme de la transmigration, le sentiment de la sublimité de la grande âme et des tares qui font son accès difficile aux âmes individuelles, empêcheront cette mystique de tomber décidément dans l'absurde. Elle oriente vers un but sublime, et par des disciplines austères (étude du Veda, observation des lois morales, etc.), l'indiscrète curiosité du divin qui s'attachait exclusivement à des buts prosaïques et temporels (acquisition des pouvoirs surnaturels, etc.). Elle réserve le succès définitif du retour en l'âme éternelle, à ceux qui sont détachés des passions et préfèrent aux exercices d'hypnose la méditation transcendante de l'Être, la distinction du momentané et de l'éternel, du douloureux (joies d'ici-bas) et du vrai bonheur.

5. La spéculation brahmanique s'arrêta longuement et complaisamment au monisme (Vedânta), qui reste le credo de l'Inde scolastique; mais la mythologie et la piété sont trop vivantes pour que le monisme ne soit pas entamé. A examiner, dans l'ensemble, la théologie des grandes sectes, on voit qu'elle concilie les exigences du mysticisme, incapable de se contenter d'un démiurge ou d'un créateur, et les exigences de la dévotion, disons du cœur et de la raison, qui réclament un dieu qu'on puisse adorer, qui puisse rendre service : d'où une conception hybride, proprement incompréhensible à l'Occidental, mais qui répond aux tendances profondes et contradictoires de l'Hindou, à moins qu'elle n'ait formé ces tendances : la conception qu'un indianiste (Hopkins) a heureusement nommée « panthéisme personnel ». Seul existe l'être sans limites et sans caractères; mais Krishna, dieu très personnel, dieu à biographie, est l'hypostase essentielle et intégrale de cet être dont nous sommes, aussi

longtemps que nous ne rentrons pas en Krishna, des formes vaines, douloureuses et pécheresses.

Ce panthéisme est un instrument bien imparfait de moralité, et un lourd « handicap » de la raison indienne, car il lui interdit une fois pour toutes de poser raisonnablement quelque problème que ce soit. Il est donc, à plusieurs points de vue, inférieur à la théologie naturiste souvent, souvent aussi théiste et monothéisante du vieux Veda. Cependant il « civilise » les cultes sauvages de l'Hindoustan, — c'est ainsi, par exemple, que les adorateurs du porc reconnaîtront dans leur animal sacré l'avatar-sanglier de Vishnou; — il élargit l'horizon des dévotions populaires et orgiastiques; il s'enorgueillit d'œuvres admirables comme la Bhagavadgîtâ. Plus fécond, à vrai dire, pour la mystique que pour la vie religieuse proprement dite, il respecte les vieilles règles de la vie sociale mais multiplie les ascètes facilement dévoyés; il oscille entre les aspirations de la plus haute spiritualité et les irrésistibles tentations de la thaumaturgie, du mysticisme opératoire, et du paganisme proprement dit.

L'évolution de l'animisme sous l'influence de l'idéologie brahmanique est, au moins en partie, une évolution manquée.

6. Les considérations qui précèdent, — nous avons simplement appliqué aux données indiennes les théories aujourd'hui à la mode — paraissent assez vraisemblables. On résiste difficilement au désir d'expliquer; et quelque importance qu'il faille accorder *a priori* aux démarches spontanées de la raison, aux initiateurs des mouvements philosophiques, aux fondateurs de sectes, la part, peut-être capitale, que le génie individuel prit certainement à l'évolution dans les temps préhistoriques, comme aux époques historiques, il est bien difficile de la démontrer et de la préciser[1]. La tendance actuelle est de sacrifier la

1. On n'oubliera pas, et la remarque vaut surtout pour les religions dites à fondateur, que la philologie impose la distinction de l'ordre logique et de l'ordre historique. En d'autres termes, le travail d'analyse n'a pas forcément une valeur historique. L'analyse est indispensable à l'intelligence des faits et des doctrines, car nous ne pouvons les comprendre qu'en les reconstruisant suivant un schéma logique, en allant du simple au composé, en supposant un développement continu dans l'expression et dans la substance. Mais l'analyse nous fournit-elle du développement réel une image qui soit plus que plausible? C'est au moins douteux. Des conditions qui s'imposent à la méthode, analyse et synthèse par un classement harmonieux et progressif, on ne peut préjuger du caractère des faits. La nature fait des sauts, l'histoire est pleine de miracles : notre méthode, *a priori*, suppose l'enchaînement causal et le progrès graduel.

raison pure, les « voyants » et les fondateurs, pour mettre au premier plan les croyances frustes et populaires d'où seraient issues, — par un progrès qu'il importe d'expliquer, — les conceptions savantes et scolastiques, plus simplement les idées morales et religieuses. On ne s'aventure pas en disant que le paganisme est susceptible de progrès ou de transformation sous l'influence de concepts proprement dits, d'idées rationnelles[1]; que ces idées ont, en effet, puissamment agi sur les croyances ou pratiques sauvages qu'on trouve ou retrouve un peu partout, soit vivantes soit à l'état de survivances; et qu'elles-mêmes sont souvent dans une dépendance assez étroite de ces croyances, — sans être toutefois de même ordre et de même origine. Nous tiendrons qu'il n'y a pas stricte relation de cause à effet entre l'idée de réincarnations sous des formes animales et la notion de la responsabilité condamnant les pécheurs à une renaissance animale; entre l'assimilation du souffle de la poitrine au souffle aérien, et l'identification brahmanique de l'être individuel avec le dieu-panthée, « être-pensée-joie »; entre l'extase idiote du sorcier en quête d'aventures surnaturelles et l'extase béate du saint bouddhique qui se perd dans le nirvâna.

Si accusées que soient, dans l'histoire de l'Inde, certaines « évolutions progressives », les régressions sont au moins aussi notables. Nous avons observé que, dans plusieurs cas, le progrès même, celui par exemple qui résulte de la vulgarisation du dogme de la responsabilité, ne laisse pas de marquer un recul à certain point de vue. Souvent aussi, et il faut y insister, le progrès, si réel qu'il soit, a lieu dans une direction fâcheuse, aboutit à une impasse : par exemple, la conception moniste ou panthéistique, supérieure du point de vue spéculatif à l'animisme, au théisme mythologique ou à l'anthropomorphisme, enferme à jamais la pensée et la religion dans un ordre de systèmes toujours incomplets, toujours ruineux. Dans l'Inde, elle interdit ou paralyse le développement du monothéisme dont les expressions les plus pures se lisent peut-être aux premières pages de cette longue histoire. (Il en va de même dans l'ordre social : l'organisation de la caste marque un progrès sur les anciennes lois tribales; mais elle devient un obstacle à des progrès ultérieurs).

1. Un bon exemple est celui de la pratique sauvage de l'abandon des cadavres aux fauves et aux oiseaux. En Perse, elle est interprétée en fonction du dualisme; dans le Bouddhisme (Tibet), le mort est censé donner son corps aux créatures, par un dernier acte de « bienveillance » ou de charité. (Voir NARIMAN, *JRAS*, 1912, 256).

Enfin, il y a des cas où la régression est un recul sans compensation. Nous signalerons l'évolution de la doctrine du sacrifice de l'âge du Rigveda à celui des Brâhmanas (commentaires liturgiques) : avec autant de précision qu'il peut être donné de constater une « évolution », les indianistes constatent la transformation du sacrifice, surtout œuvre de piété et de respect à l'époque du Veda (hommage, *do ut des*, nourriture), en une opération purement ou presque exclusivement magique (Brâhmanas). Les dieux ont évolué dans le même sens; jadis personnalités puissantes, bienveillantes si parfois fantasques, ils ne sont plus, pour les liturgistes, que des figurants dans une opération magique qui agit par elle-même. Le vrai dieu, c'est la formule, ou le prêtre même qui sait manier la formule.

Il faut noter que l'Inde religieuse paraît avoir « atteint ses limites » à une époque fort ancienne (des Upanishads à la Bhagavadgîtâ, disons du VI^e siècle au commencement de notre ère), et que, depuis lors, elle « piétine sur place » ou recule. C'est une histoire de perpétuels recommencements. Les doctrines morales et rationnelles, même soutenues par des organismes relativement aussi parfaits que la communauté bouddhique ou par des institutions indéformables comme est la caste, n'ont pas eu raison, sinon dans des cercles plus ou moins étendus et pour des périodes plus ou moins longues, des croyances inférieures. Cela s'explique sans doute par leurs imperfections morales et logiques. Elles sont incessamment entamées et ne durent que par des retours à la tradition, qui sont presque des recommencements, des « initiatives ». Si notre philologie « démontre » quelque « thèse d'histoire de la religion », c'est bien l'impuissance de la pensée « civilisée » à assainir radicalement, à éduquer définitivement le paganisme, et l'extrême facilité avec laquelle cette pensée dévie et tombe. S'il en est ainsi, comment s'assurer que le naturisme ou sauvagisme d'où paraîtrait s'élever une évolution progressive, est parfaitement pur, qu'il ne contient pas des germes de progrès, l'empreinte (les philosophes indiens diraient les *samskâras*) d'évolutions antérieures partiellement avortées ?

Quelque partie de l'histoire de l'Inde qu'on envisage, soit l'ancien védisme, soit le brahmanisme proprement dit, soit le bouddhisme, soit l'hindouisme, la religion et la magie, le civilisé et le sauvage sont le plus souvent mêlés. Les sauvages de l'Hindoustan, qui sont parmi les plus dévergondés d'imagina

tion, distinguent le prêtre et le sorcier, la prière et la formule, le dieu juste et les dieux et démons. L'Inde ne confirme pas, il s'en faut, cette opinion des « comparatistes », philosophes trop épris d'ordre et de clarté, qu'une idée raisonnable de la divinité est nécessairement le terme d'une longue évolution sauvage, d'un long voyage à travers l'absurde. D'où viendra, à un moment donné, l'idée raisonnable?

Pour conclure, nous dirons que toute l'induction historique est contre les partisans de l'évolutionisme radical. Car l'histoire, et aussi l'ethnographie, montrent l'action parallèle « de deux facteurs, d'un côté l'induction sensible, d'autre part la raison pure », la première tendant à « l'anthropomorphique pur, ou, pour employer un terme que d'autres préfèrent, à l'animisme », la seconde aboutissant aisément à « des notions transcendantes, à une conception plus ou moins vague de la divinité comme étant au-dessus et en dehors du monde ». — « Comment faut-il, dans le plus lointain passé, se représenter l'action de ces deux facteurs? » se demandait M. A. Barth. Il n'y a, du point de vue scientifique, qu'une réponse à cette question, celle même qu'il y faisait : « J'imagine pour mon compte qu'ils ont été confusément à l'œuvre l'un et l'autre, depuis les premiers jours, comme ils le sont encore actuellement... Ce dont je suis persuadé, par contre, c'est que le Veda, pas plus que tout autre document du reste, ne nous fera pas faire un pas décisif vers la solution du problème »[1].

## II

Lorsqu'on examine ce qu'il y a de mieux dans les religions païennes, et notamment dans les religions hindoues, on rencontre des preuves parfaites de la noblesse de la pensée humaine, des arguments en faveur de la « religion naturelle » inscrite au cœur de tous les hommes. Mais quelques savants paraissent croire que la transcendance de la religion révélée est quelque peu obscurcie, voilée, compromise par cette enquête. — On peut même se demander, et à bon droit, si le but de plusieurs adeptes de la « science des religions », n'est pas de montrer que toutes les religions se valent ou, du moins, qu'elles sont de même nature.

1. *Bulletin des religions de l'Inde*, 1885, p. 10 (Extrait de la *Revue d'Hist. des religions*).

Un devoir très strict s'impose ici à l'historien. On ne peut raisonnablement exiger qu'il préfère la sagesse hindoue à la nôtre, qu'il mette sur le même rang les raisonnements corrects de notre théodicée et les inductions de la gnose brahmanique. Mais, pour comprendre les religions hindoues, pour leur rendre pleine justice et apprécier ce qu'elles valent comme instruments de progrès moral et spirituel, il faut se dépouiller, dans quelque mesure, de nos préjugés, disons mieux, de notre mentalité européenne.

1. Des exemples montreront combien ce détachement, cette soumission à l'objet, est ici nécessaire.

On représente souvent le bouddhisme comme une doctrine d'hébétement, de désespérance et de suicide. C'est lui faire tort, c'est ne pas le comprendre. Les bouddhistes n'arrêtent pas de penser au bonheur, au bonheur absolu qu'ils nomment *nirvâna*. Ils sont de parfaits hédonistes. Assurément, le nirvâna n'est pas, pour eux, la plénitude de vie, d'intelligence et d'amour, qui est, de l'avis des Occidentaux, le bonheur absolu. Bien au contraire, le nirvâna est la délivrance de l'existence, le terme de la vie et de la souffrance vitale; à en juger d'après les principes de l'ontologie bouddhique (phénoménalisme, inexistence de la chose en soi), c'est, à s'y méprendre, le néant. Mais il suffit de lire les « Stances des profès et des professes » pour être fixé. Ces bons religieux aspirent au nirvâna en pleine joie; ils y aspirent comme au bien le plus positif et le plus concret du monde; leur jubilation est grande lorsqu'ils se sentent sûrs de l'atteindre! Ce ne sont pas des désespérés anxieux du grand repos, qui parlent ainsi : « Il y a une ambroisie : comment peux-tu boire les cinq plaisirs des sens qui sont si amers? Il y a un sans-ennemi : comment peux-tu t'attacher aux plaisirs qui engendrent tant d'ennemis? Il y a une délivrance : peux-tu te laisser enchaîner par les plaisirs? Il y a un sans-vieillesse : peux-tu te satisfaire des désirs qui vieillissent vite? Toutes les existences ne sont-elles pas liées à la vieillesse et à la mort? Ce stade sans vieillesse, sans mort, sans rivalités, sans souffrances, sans craintes, beaucoup l'ont obtenu; aujourd'hui encore on peut l'obtenir : il suffit de s'appliquer sérieusement... »[1]. Par le fait, les bouddhistes sont des mystiques in-

1. Traduit librement des *Therîgâthâs*, 503 et suiv. Version de Mrs C. Rhys Davids, *Psalms of the Early Buddhists*. — *The Sisters*, 1909; et de Neumann, *Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's*, 1899.

tempérants. Au-dessus des mondes démoniaques, humains et divins, — paradis à houris, — au-dessus des existences éphémères, agréables aux gens de bien, douloureuses aux pécheurs, auxquelles sont condamnés les hommes du commun, ils ont édifié des plans successifs d'existence atténuée, cieux immatériels, où les profès de la méditation jouissent pendant des milliers de siècles de la joie des extases plus ou moins inconscientes; — mais, insatisfaits des bonheurs qui ont un terme, ils placent au-dessus de toutes les contingences, au-dessus de tout l'imaginable, un séjour immuable qui échappe à toute définition, qui n'est pas un séjour, ni un état, mais qui est meilleur que tout le reste. Vers ce nirvâna convergent leurs efforts, qui ne sont pas tous d'ordre moral et médiatif, — malheureusement l'hypnose intervient, — mais dont l'ensemble constitue une discipline spirituelle très digne d'estime.

Les bouddhistes croient au bonheur et ils le cherchent; ils le trouvent, ici-bas, dans une contrainte ascétique bien équilibrée et charmée de beaux rêves; ils cherchent à le définir en fonction de l'inintelligible, en écartant les termes d'être et de pensée, ce qui est une entreprise désastreuse. Mais leurs vues sur ce point sont en parfaite harmonie avec leur tempérament; ils s'y complaisent et ils en vivent, d'une vie morale et non dépourvue de toute vertu sociale.

2. De même faut-il essayer de comprendre le Vedânta, — doctrine de Brahman, « être unique, sans second », dont tous les êtres particuliers sont des émanations, des transformations ou des déguisements, — et les formes de Vedânta de monisme tempéré, de « panthéisme personnel », auxquelles on donne le nom de *bhakti*, dévotion[1].

On dit très bien que le retour en Brahman est la destruction de la personnalité; et les indianistes accordent en effet que l'Indien n'attache aucune importance à la survivance de la personnalité. Il place précisément le bonheur absolu et l'existence vraie dans la suppression des limites qui constituent l'individu, toujours incomplet et caduc; et il se complaît à imaginer une pensée exempte de sujet et d'objet, une jouissance sans organe et sans aliment. Le brahmane orthodoxe remplace la vision béatifique de notre théologie par le retour en Brahman; lorsque

1. Quelques indianistes ont cru que les religions de *bhakti* doivent beaucoup à l'Occident. Voir ci-dessous, p. 521, n. 1.

l'individu « prend conscience » de son identité avec l'être universel, c'est-à-dire perd conscience de soi, on peut dire qu'il disparaît, — la perte de la personnalité équivalant, à notre avis, à l'anéantissement; — mais les Indiens opinent qu'il commence à exister de l'existence absolue, infinie et bienheureuse de l'Être. Par le fait, nous nous expliquons sur l'Infini en termes intelligibles et nous en parlons surtout par analogie; les Indiens procèdent surtout par voie négative : *neti, neti,* « il n'est pas ainsi, il n'est pas ainsi »; ils nient, ou peu s'en faut, la validité de toute analogie. Mais cet Être qu'ils vident de tout caractère est pour eux l'être même, la pensée et la joie, *sac-cid-ânanda.*

Toutefois les doctrines de *bhakti* ont de Brahman une conception assez différente. Non qu'elles sacrifient quoi que ce soit de l'inintelligibilité (disons de la transcendance logique) et de l'immanence de Brahman; mais, issues probablement de la rencontre des religions populaires avec le monisme savant, elles se refusent à confondre le dieu et le fidèle. Devenu l'Absolu, l'ancien dieu ethnique et mythique reste un dieu personnel; reconnu comme divin en son être intime, le fidèle cependant ne s'unira pas substantiellement à son dieu lorsqu'il sera délivré des renaissances terrestres : il s'unira à lui par la dévotion (*bhakti*), par l'amour. Une assez belle théologie de ces rapports du dieu et du fidèle, mais qu'il est difficile de dater : vision, amour, tendresse, assimilation.

Le dieu personnel, dans ces doctrines, est une forme, un corps ou une manifestation intégrale de l'Absolu : et cela n'est pas trop mal conçu. Ses *avatârs,* descentes ou incarnations, peuvent être des missions de salut (elles sont encore bien d'autres choses). Mais l'Absolu se manifeste aussi « partiellement »: la mythologie, l'évhémérisme, — surtout sous la forme de l'adoration des « saints », ascètes et *gurus* (maîtres spirituels, chefs de secte), — la démonologie même ont donc place dans le système. Les avatârs peuvent être mâles ou femelles. En un mot, la gnose panthéiste, riche d'ailleurs de morale et d'ascétisme, s'est unie à des dévotions fortement marquées de monothéisme et de monolâtrie, mais pauvres en métaphysique. Il en est résulté une grande variété de formes religieuses, qui vont d'une pure théologie de l'amour pur jusqu'aux aberrations sensuelles et païennes les plus étranges.

Mais il est équitable de juger cette idéologie et cette civi-

lisation plus encore par ses sommets et ses vertus, que par ses bassesses et ses vices.

3. Les religions de l'Inde sont donc dignes d'un intérêt particulier. Il y a entre notre mentalité et celle des Hindous de singulières différences, entre notre spiritualité et la leur de frappantes affinités. On trouve ailleurs dans le monde païen, d'une part, des conceptions païennes à proprement parler, soit vulgaires soit artistiques; d'autre part, des cristallisations plus ou moins complètes de la religion naturelle : le théisme de l'Assyrie ou du Veda, le monothéisme de la Perse, le dualisme de l'Avesta. Ici, au contraire, nous sommes en présence de grands châteaux d'idées reposant sur des notions de la vie et de l'être à peine prévues dans les cahiers des philosophes, et qui, cependant, ont abrité des générations de moines ou de bonnes gens vivant dans un véritable enthousiasme mystique ou dévot, pratiquant l'ascétisme, certaine charité, certain amour de Dieu; ayant parfois sur la présence de l'Infini des clartés vraiment fécondes. Les Hindous ont fait rendre au panthéisme presque tout ce qu'il peut donner. La frénésie de leur dévotion et de leur mystique leur a permis d'y mêler beaucoup de théisme.

Nous ne discuterons pas avec les sceptiques qui défendraient la position philosophique des Hindous et ce panthéisme personnel. Sir Alfred Lyall leur a donné audience et il nous a répété de brillants paradoxes sur la médiocrité de notre petite théodicée, de notre dieu anthropomorphique : mais il ne prend pas tout à fait ces paradoxes à son compte, il fait parler un brahmane trop brahmanisant pour qu'on discute avec lui[1]. L'Occidental a raison et le brahmane a tort : néo-bouddhistes et soi-disant théosophes sont, à mon avis, d'assez faibles créatures, comme disent les Anglais.

Mais les Hindous sont merveilleusement doués pour les ressources de la vie spirituelle, et on peut se demander si leur infériorité religieuse ne doit pas s'expliquer d'abord par leur indigence en esprit scientifique; si ce qui leur manque, ce n'est pas surtout la ferme éducation de la raison dont la Grèce et Rome furent les maîtresses. On pensera que les notions morales et religieuses qui sont portées, dans le christianisme, à un maximum de perfection théorique et d'efficace pratique, existent dans

1. *Asiatic Studies*, II, trad. de KÉRALLAIN, *Études sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, vol. II.

l'Inde; que, si elles y restent frustes ou mêlées, c'est affaire « d'évolution historique ». L'Inde religieuse serait, à plusieurs égards, comme une ébauche manquée de la grande doctrine de salut. Et voilà ce qu'on ne peut admettre sans examen et sans réserves.

Notons d'abord que l'idée que nous nous faisons des religions de l'Inde, il est exact en effet de dire que nous nous la faisons. S'il faut craindre d'estimer insuffisamment les choses de l'Inde, il faut aussi être en garde contre le danger de les « christianiser ». Qu'il s'agisse du bouddhisme, chasteté, charité, confession, ou de l'hindouisme, « incarnations » et dévotion, les mêmes mots recouvrent presque toujours des choses différentes[1].

Mais, les analogies et les affinités fussent-elles aussi étroites qu'il paraît à première vue, c'est une différence essentielle entre le christianisme et l'Inde que, par exemple, les faits divins du krishnaïsme soient légendaires et mêlés de paganisme; que la théodicée krishnaïte soit irrationnelle et contradictoire; que toute cette idéologie, la bouddhique ou la brahmanique, soit essentiellement une théosophie, une théorie et une pratique de divinisation ou immédiate ou à long terme[2].

Enfin, — et pour rencontrer ce qu'il y a de spécieux dans les considérations qui précèdent, — il est très vrai que presque toutes les bonnes idées des Hindous ont été gâtées par leur incapacité de bien poser les questions, par l'arbitraire et l'intempérance de leur dialectique. Mais il s'en faut que les brahmanes n'aient jamais raisonné sobrement : et presque chaque fois que cela leur est arrivé, ils ont abouti, tout comme l'antiquité païenne, à des doctrines purement rationalistes (Sâmkhya, Nyâya, etc.), peu supérieures au stoïcisme ou à l'hédonisme gréco-romains, dépouillées de cette émotion et de cette imagination religieuse qui, par moments, établit des points de contact entre l'Inde et le christianisme. De telle sorte que la raison philosophique n'a pas manqué à l'Inde, mais qu'elle y a été incapable, comme elle le fut à l'époque du syncrétisme impé-

1. Un examen détaillé serait infini. On peut signaler au lecteur les remarques sur la charité bouddhique de H. OLDENBERG, *Der Buddhismus und die christliche Liebe*, *Deutsche Rundschau*, 1908, p. 380 (contre PISCHEL, *Leben und Lehre des Buddha*, 1908), et *Archiv für Religionswissenschaft*, 1910, p. 582; *Christus*, p. 292 (aussi *Bouddhisme*, Beauchesne, 1909); celles de E. HARDY sur la confession (*Buddhismus*, 1890).

2. Voir OLTRAMARE, *Les idées théosophiques de l'Inde*, Musée Guimet.

rial, soit de servir utilement la dévotion, soit de s'enrichir de la dévotion. L'Inde n'est « divine » que lorsqu'elle est mystique et déraisonnable; elle n'a pas, entre le monisme et la superstition dévote, d'autre chemin d'entre deux que d'effrayantes confusions. Le miracle de l'union intime et harmonieuse de la raison et de la dévotion, réalisé par le christianisme, reste unique.

Et il ne faut pas oublier que cet heureux équilibre de rationalisme et de mysticisme, cette résistance à l'esprit de système et cette fermeté à tenir les deux bouts de toutes les chaînes, que ces qualités qui distinguent le christianisme des religions orientales les plus riches en émotions et en dogmes religieux, sont si peu des résultantes de l'évolution historique, des dons de la civilisation méditerranéenne, qu'elles sont le propre d'une certaine église. Si les religions indiennes ressemblent au christianisme, elles ressemblent surtout aux sectes gnostiques et mystiques : ascétisme outré, condamnation du mariage, impeccabilité du saint, amour pur, prédestination, docétisme, idéalisme... Combien de points communs entre les églises ou dévotions hindoues et les « sectes » chrétiennes!... Par le fait, le bon sens en matière religieuse, en dehors de la grande église, manque presqu'aussi complètement aux Occidentaux qu'aux Orientaux. « L'humanité », a dit fortement le R. P. Lagrange, « incapable de s'élever utilement, pratiquement à la vérité religieuse, n'est pas moins incapable de la conserver »[1].

Mais il reste que l'Inde présente mieux que d'admirables pièces pour les musées de l'histoire des religions, des vies pénétrées de sentiments presque chrétiens de dévotion, d'ascétisme, de charité? Sans doute ou peut-être: mais il est d'élémentaire théologie que les « Gentils » ne sont pas destitués de lumières religieuses. On ne s'étonne pas, et on ne parle plus guère de la révélation primitive, lorsque tel chantre védique rencontre dans la louange de Varuna des accents dignes de la Bible. De même faut-il constater sans surprise que tel ouvrage bouddhique révèle des sentiments de repentir et d'humilité, des aspirations à la charité; que tel krishnaïte ou ramaïte aime son dieu d'amour, et pense que ce dieu a pris forme humaine pour enseigner la bonne doctrine (et perdre les méchants) : rien ne prouve *a priori* que les dogmes de la dévotion *(bhakti)* soient des infiltrations

1. *Méthode historique*, éd. de 1904, p. 37.

occidentales. Car il est délicat de raisonner *a priori* sur le développement et les limites de la religion naturelle. Certaine conception de la réversibilité des mérites est peut être aussi naturelle que l'idée d'une divinité juste et paternelle, que les idées de responsabilité, de purification liturgique ou pénitentiaire. Les ressemblances des religions païennes avec la religion révélée n'ont rien de surprenant, car celle-ci est pleinement humaine; elle satisfait tous les besoins de la nature humaine; et il est évident que les religions non révélées satisfont en quelque mesure ces mêmes besoins. C'est leur raison d'être; c'est le secret de leur naissance et de leur durée.

L'histoire des religions peut donc servir l'apologétique puisqu'elle met en lumière la convenance humaine de nos dogmes, et ce miracle de la perfection et de la consistance de notre doctrine. Mais, au premier contact, l'impression est quelquefois assez trouble. C'est un malheur qu'on ait entrepris de vulgariser les disciplines délicates, encore si incertaines, que sont les études d'histoire religieuse.

## III

Dans la préface de son estimable ouvrage sur les relations des Évangiles et des livres bouddhiques[1], M. C. F. Aiken, professeur d'apologétique à l'Université de Washington, assure que la foi d'un bon nombre de chrétiens a été ébranlée par les nombreuses publications qui affirment l'origine bouddhique d'une partie des Évangiles. La conférence de M. W. Hopkins, « Christ in India »[2], paraît inspirée par la même préoccupation.

C'est étrange. Mais il faut tenir compte de l'assurance, et j'ose dire de la légèreté, avec laquelle des savants d'ailleurs distingués présentent au public, au grand public, des assertions mal contrôlées. La créance bénévole que rencontrent ces assertions s'explique par la tendance si répandue à accueillir toutes les objections d'où qu'elles viennent et quelles qu'elles soient. Elle s'explique aussi par les difficultés inhérentes à cet ordre de recherches : certaines ressemblances entre les Évangiles et les Suttas

1. *The Dhamma of Gotama, the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ, a critical enquiry into the alleged relations of Buddhism with primitive Christianity*, Boston, 1900. — Il convient de faire d'expresses réserves sur les observations chronologiques de cet auteur (chap. IV, *Anachronisms* et p. 302).

2. Voir ci-dessus, p. 491, n. 1.

crèvent les yeux; et les partisans de l'emprunt mettent ces ressemblances en relief : ce n'est pas leur emploi de souligner les contrastes. Parfois on constate chez les avocats de l'exégèse par le bouddhisme, comment dirai-je? — quelque innocente supercherie. Un d'entre eux, traduisant l'histoire pâlie d'un personnage anonyme qu'il rapproche de saint Pierre (Mathieu, XIV, 28)[1], imprime avec italiques : « ... A believing layman..., *a faithful, pious soul, an elect disciple*... ». Peut-on exiger que le lecteur se reporte au texte pâli, constate que *elect disciple* correspond à *âriyasâvaka*, et sache que ce terme, très banal, signifie en somme « un bouddhiste »?

Parmi les causes qui expliquent le succès, au moins relatif, de la thèse de l'emprunt, il faut noter ce fait que la biographie et la personnalité même de S. Joasaph, saint longtemps tenu pour authentique, ne sont que des reflets du Bouddha. Cela a impressionné beaucoup de gens, et c'est sans doute pour cette raison que l'abbé E. Hardy raconte l'histoire de ce célèbre emprunt à la première page de son petit livre sur le bouddhisme[2], voulant montrer qu'on ne peut en tirer aucune conclusion fâcheuse.

Quant aux savants, ils sont persuadés à bon droit que des relations plus ou moins suivies ont existé, de tout temps, entre les divers centres qu'on regardait jadis comme isolés. Ils ont été heureusement impressionnés par « l'esprit tempéré et judicieux »[3], avec lequel le plus récent avocat de l'influence bouddhique, M. Van den Berg, a rectifié et défendu une position compromise par de flagrantes erreurs. Beaucoup de « thèmes » ou « motifs » ont voyagé d'Orient en Occident. Quelques-uns ont pénétré dans notre hagiographie. Le « bouddhisme » des Évangiles, ne serait qu'un cas, qu'un témoin de la compénétration désormais incontestée.

La controverse qui va nous occuper est déjà ancienne et a fourni matière à une littérature considérable. On peut distinguer trois points de vue différents, encore que les deux premiers soient assez voisins : 1. influence bouddhique par voie littéraire, soit indirecte (Seydel), soit directe (A. Edmunds); 2. influence bouddhique par diffusion de données propres au boud-

1. Voir ci-dessous, p. 522.

2. *Buddha*, collection Göschen, 1903.

3. Expressions du Rev. W. Sanday, Congrès d'Oxford, 1908, II, p. 273.

dhisme, relatives notamment à la biographie du Maître (Van den Berg van Eysinga, qui admet aussi la troisième hypothèse); 3. diffusion de thèmes mythiques, légendaires ou moraux dont le bouddhisme, le christianisme, le zoroastrisme auraient profité. — Nous pensons que le troisième point de vue, seul, est justifié, et dans quelques cas isolés.

Plusieurs indianistes distinguent les sources bouddhiques antérieures et postérieures au christianisme. A notre avis, cette distinction est au moins imprudente, et les apologistes ont à peine le droit d'en tirer parti. Les matériaux du Lotus, du Lalita, du Jâtaka, quelle que soit la date de la rédaction de ces ouvrages, sont très probablement fort anciens.

Nous ne pensons pas non plus qu'il y ait deux problèmes, celui des Canoniques et celui des Apocryphes. A considérer la question du point de vue apologétique, la différence est grande; la date tardive des Apocryphes rend aussi moins invraisemblable des influences orientales; et c'est sans doute pour ces raisons que si peu de protestations se sont élevées contre la théorie qui reconnaît dans le Pseudo-Mathieu, etc., des reflets du Lalita. Mais les arguments qu'on a fait valoir pour l'influence bouddhique dans les Apocryphes ont le même poids et la même nature que ceux relatifs aux Canoniques.

1. Pour expliquer les « parallèles » entre la vie du Bouddha et celle du Christ, parallèles dont il a eu le mérite d'établir un catalogue étendu, R. Seydel[1] suppose que « nos évangiles reposeraient sur une sorte de poème chrétien, écrit à Alexandrie par un auteur qui aurait eu sous les yeux une vie du Bouddha ». M. Barth est-il trop sévère : « Je suis obligé de convenir que, de toutes les solutions possibles, celle de M. Seydel me paraît encore la plus invraisemblable »[2]; et E. Hardy : « Seydel a eu le malheur de lier pour toujours son nom à l'hypothèse la plus insoutenable du monde »?[3].

Je ne sais, cependant, si la thèse de M. A. Edmunds n'est pas

1. *Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddhasage*, 1882; *Buddha und Christus*, 1883 et 1887; *Die Buddhalegende und das Leben Jesu*, 1884 et 1897; LILLIE, *Buddhism in Christendom or Jesus the Essene*, 1887, est tout fantastique.

2. *Bulletin des religions de l'Inde*, dans *Revue d'Histoire des Religions*, 1885, p. 50 du tiré à part.

3. *Buddhismus nach älteren Pâli-Werken*, 1890, p. 124.

encore moins plausible[1]. Ce savant, aussi loyal qu'érudit, a rendu de grands services à nos études; il connaît bien le bouddhisme; il n'a pas, pour le bouddhisme, un enthousiasme irréfléchi; il proclame que les deux religions sont, pour tout l'essentiel, originales et indépendantes; son « introduction historique » (Possibilily of connexion between Christianity and Buddhism) est vraiment une mine précieuse d'informations[2]. Mais il est persuadé que les rédacteurs de Luc II, 8-14 et de Jean VII, 38, XII, 34, avaient en main ou dans l'oreille des textes bouddhiques, et qu'ils ont cité ces textes sous le titre de Loi ou d'Écriture. Il pense que, pour Luc II, 14, l'original pâli peut nous aider à fixer le texte de la « traduction » grecque: le pâli porte « [Bouddha naît] dans le monde des hommes pour le salut et le bonheur », et, par conséquent, il faut lire εὐδοκία et non pas εὐδοκίας. Ces hypothèses hardies, M. Edmunds les répète depuis quelque dix ans, et elles font leur chemin dans le monde. M. W. H. Schoff, qui connaît fort bien les relations commerciales de l'Inde et de l'Occident, écrit le plus gravement du monde : « Buddhist writings are actually twice quoted as Scripture in the Christian Gospel of John »[3].

On peut dire que pas un indianiste, par un « historien des religions », n'a fait bon accueil aux identifications textuelles de M. Edmunds : des livres bouddhiques très répandus en Occident, pillés par Luc et par Jean, cités sous le nom d'Écriture, collationnés (Samyutta et Dîgha), par l'Évangéliste pour « étoffer » le récit de la tentation! Il suffit d'énoncer semblables propositions. Les partisans de l'emprunt se sont donc tus, généralement sur les découvertes sensationnelles de l'ingénieux Américain.

---

1. *Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the originals*, 4e éd., Philadelphie, 1908-9; *Buddhist and Christian Gospels*, 1902, 1904 (daté du Good Friday); *Can the pâli Pitakas aid us in fixing the Texts of the Gospels?* 1905; *Buddhist Texts quoted as Scripture by the Gospel of John, a discovery in the lower criticism*, 1906; beaucoup d'articles dans l'*Open Court*, 1902, 1903, etc., et dans le *Monist* (Chicago); le dernier, *Monist*, 1912 p. 129, *Buddhist Loans to Christianity*.

2. Quelques-unes doivent être vérifiées (Par exemple, pour les Indiens de Pantaenus, voir DUCHESNE, III, p. 575). — Voir J. KENNEDY, *J. R. Asiatic Soc.*, 1902 p. 377 (*Système de Basilides et ses sources indiennes*), 1904, p. 309 (*Indians in Armenia*); 1907, p. 951 (*Early christian communities in India*); 1898, p. 241 (*Commerce of Babylon with India;* cf. 1899, p. 432, et BLOCHET, *Babylone dans les historiens chinois*, *Revue Orient Chrétien*, 1910); E. HULTZSCH, *ibid.*, 1904, p. 399 (*Mots sud-indiens dans un Papyrus du second siècle*). — GARBE, *Sâmkhya-Philosophie*, 1894; GOBLET D'ALVIELLA, *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, 1897.

3. *Monist*, 1912, p. 148. — Voir ci-dessous, p. 512, n. 1.

Mais, à mon sens, celui-ci a raison contre eux. Comme il le dit très bien : « La force de ma position est dans le fait que le quatrième Évangile contient des citations expresses des écritures sacrées du bouddhisme »[1]. L'hypothèse de l'influence bouddhique n'a de valeur à proprement parler scientifique, que si des emprunts, quelques emprunts tout au moins, sont prouvés. Or, si on excepte l'histoire de saint Joasaph décalquée à une époque tardive sur la biographie du Bouddha, et peut-être quelques thèmes de folk-lore dont nous parlerons plus loin, aucun des « parallèles » qu'on signale ne présente ces particularités qui font reconnaître aux plus prévenus les thèmes apparentés. Vous croyez que les ressemblances s'expliquent le mieux par l'emprunt ? Nous soutenons qu'elles sont dues à la similitude des situations (voir ci-dessous, p. 512-3) ; et vous n'avez pas le droit de dire, vous ne dites pas en effet, qu'elles ne s'expliquent que par emprunt. L'hypothèse de la dépendance ou de l'influence reste une simple hypothèse dont vous affirmez, mais dont nous nions la vraisemblance. — M. Edmunds est donc trop heureux de rencontrer, à défaut de coïncidences suffisantes dans les thèmes, des coïncidences verbales qui sont aux discours moraux et aux récits biographiques, par le fait ici très peu concluants, ce que sont aux fables les traits qui ne s'inventent pas deux fois.

Certains emprunts, comme on sait, sont dénoncés et par les mots et par la parenté des données. C'est le cas pour la légende de saint Joasaph où l'exacte correspondance de deux récits, même banals dans leurs éléments, ne laisse pas place au doute. C'est le cas pour la mathématique grecque. Les équivalences *jâmitra* = διάμετρος , *kendra* = κέντρον , etc., prouvent l'emprunt que la similitude de quelques considérations sur la circonférence n'établirait qu'insuffisamment : mais la suite de ces considérations, le parallélisme dans la succession des thèses et le mode de démonstration, rendent superflues les équivalences verbales.

Ici manque la suite dans l'affabulation, comme l'originalité dans les points de contact ; les coïncidences verbales sont donc nécessaires à la démonstration. Il est fâcheux que celles rencontrées par M. Edmunds soient ou purement artificielles ou inopérantes. Qu'un péché ineffaçable soit nommé en pâli « péché qui dure toute la période cosmique », et en grec αἰώνιον ἁμάρτημα

1. *Monist*, 1912, p. 136.

la quasi-équivalence des mots n'ajoute rien à l'équivalence des idées, et celle-ci ne démontre rien. C'est vainement que M. Edmunds détache en encre rouge les mots témoins[1].

2. Parmi les nombreux parallèles, — la liste, déjà longue, n'en est pas close[2], — bien peu, s'il en est, qui rentrent dans la catégorie des coïncidences qui s'expliquent au mieux par emprunt ou communauté d'origine. Plusieurs, et de ceux mêmes qu'il serait vraiment trop arbitraire de supposer apparentés, frappent par leur grande précision[3].

Que le Christ ait dit ἔρχεσθε, δεῦτε ὀπίσω μοῦ (Jean I, 39, Math. IV, 19) et que le Bouddha ordonne les premiers disciples par ces mots : « Viens, moine! »; qu'André dise à Siméon: « Nous avons trouvé le Messie », et Çâriputra à Maudgalyâyana: « Ami, j'ai trouvé l'Immortalité »; que le bon disciple soit comparé dans Mahâvagga à un rocher inébranlable et, dans Matthieu (VII, 24), à une maison bâtie sur le roc; que les Brahmanes scient, aux yeux des bouddhistes, une bande d'aveugles, et les Pharisiens, pour Matthieu et Luc, des aveugles guides d'aveugles; que les bonnes œuvres soient un trésor à l'abri des voleurs... cela ne démontre pas la dépendance littéraire de l'Évangile; et je ne pense pas que ces parallèles, fournis par E. Hardy, soient utilisés par les partisans de l'emprunt.

---

1. Les « Buddhist Texts in John » seraient VII, 38 : Qui credit in me, *sicut dicit Scriptura*, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae (v. ci-dessous, p. 522); XII, 37 : *Nos audivimus ex lege* quia Christus manet in aeternum (εἰς τὸν αἰῶνα) ; — or, le Bouddha et toute personne possédant certains pouvoirs magiques peuvent « demeurer une période cosmique ou jusqu'à la fin de la période cosmique ». — « Il est remarquable, dit M. Edmunds, que les deux disciples bien-aimés ont été assurés d'atteindre ici-bas le ciel; Jean, XXI, 22 : Si eum volo manere donec veniam, quid ad te; et Samyutta : « Ananda obtiendra dès cette vie le nirvâna. » — C'est bien de la *parallélomanie*, comme dit, je crois, M. E. Lehmann.

2. Voir p. 507, n. 1. Les plus intéressants, peut-être, sont étudiés par M. van den Berg van Eysinga : *Indische invloeden op oude christelijke verhalen* (thèse de théologie de Leyde, janvier 1901), traduction revue, *Indische Einflüsse...*, Göttingue, 1909. — Max Müller, *Coincidences*, dans *Trans. of the R. Soc. of Lit.*, 1897 (XVIII), réimprimé dans *Last Essays*. — Parmi les travaux d'ensemble, longs ou brefs, où sont énumérés et appréciés les « parallèles », Hardy, *Buddhismus*, 1890; Windisch, 1895 et 1907 (voir ci-dessous); R. O. Franke, *Deutsche Lit. Zeit.*, 1901, p. 2760; Hopkins, *Christ in India* (voir p. 1, n. 1), 1902; La Vallée Poussin, *Revue biblique*, juillet 1906; Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, Giessen, 1909; Garbe, *Deutsche Rundschau*, 1910, 73-86; 1911, 122-140.

3. Hopkins énumère des parallèles très topiques entre l'Ancien Testament et le Bouddhisme. Lorinzer a relevé tant de coïncidences entre la Bhagavadgîtâ et le christianisme, qu'il a supposé que l'auteur de la Bhagavadgîtâ connaissait la Patrologie. — Voir ci-dessous, p. 521, n. 3.

Est-il plus significatif qu'un enfant divin soit conçu et naisse d'une manière extraordinaire; que des anges ou des demi-dieux célèbrent sa naissance; que sa destinée soit aussitôt prédite; qu'il sache toutes ses lettres lorsqu'on le conduit à l'école et qu'il mette dans l'alphabet la science de l'époque; que les idoles tombent devant lui, — ici prosternées, là, brisées; qu'il soit tenté au moment de commencer sa mission; qu'il ait des disciples et les envoie deux à deux; qu'une femme déclare bénir son père et sa mère : « Peut-on oublier que la bénédiction des parents est en Orient comme dans l'Antiquité une marque coutumière d'admiration? Pourquoi ne pas indiquer comme source de l'Évangile la rencontre d'Ulysse et de Nausicaa : Trois fois bénis ton père et ta noble mère, trois fois bénis tes frères et tes sœurs! »[1]. Il est très naturel que le Bouddha recommande à ses disciples de se soigner les uns les autres quand ils sont malades, « car, ô moines, vous n'avez ni père ni mère pour vous soigner. Que celui qui voudrait me soigner soigne son confrère malade ». De même Bouddha louera l'offrande du pauvre, déclarera certains péchés impardonnables, dira : « Que vous fait qu'un autre soit coupable ou innocent? »; et le reste.

Pour que ces parallèles fussent significatifs d'emprunt ou de commune origine, il faudrait, outre la similitude des thèmes, la coïncidence de traits accessoires. Si la Vierge concevait d'un rayon de soleil, nous reconnaîtrions une donnée de folk-lore embellie dans le Mahâbhârata et qui traîne un peu partout; si Siméon admirait sur les pieds de l'enfant des roues merveilleuses, il serait probablement un double d'Asita; si, après la tentation, un serpent venait abriter la tête du Christ, nous ne pourrions pas ne pas penser au Lalita. Mais semblables détails manquent dans le traitement des thèmes parallèles, et lorsqu'il y a coïncidence dans le détail (péché ineffaçable, etc), c'est que la similitude du thème emporte la similitude de l'expression ou de la mise en scène.

Il n'est pas difficile, mais il serait long, très long de le montrer.

3. C'est une satisfaction de constater que, parmi les orientalistes, seuls ou presques seuls, Pischel[2] et MM. R. O. Francke

1. Ed. LEHMANN, *Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion*, 1911, p. 85.

2. Pischel a dit des choses bien étranges au sujet de l'épisode Asita-Siméon (quoi que signifie ἐν τῷ πνεύματι, ce n'est pas une traduction du

et Kuhn[1] se soient formellement déclarés en faveur de l'emprunt. Des savants, libres de tout préjugé, ont exprimé un scepticisme plus ou moins radical.

M. Windisch a étudié longuement les légendes relatives à la naissance et à la « tentation » du Bouddha. Ce sont les deux points les plus importants. Sa conclusion est formelle contre la dépendance des récits évangéliques[2].

M. Hopkins[3] ne pense pas qu'il faille charger les ailes de la foi de fardeaux inutiles. C'est donc en toute liberté l'esprit qu'il examine les cinq « coïncidences décisives » de Seydel. Il pense que l'influence bouddhique n'est pas « impossible »; mais « elle n'est pas prouvée ». Aucun de ses lecteurs ne doutera qu'il n'y croie pas.

MM. Oldenberg[4] et Garbe[5] sont, ce me semble, plus formels encore.

M. C. Clemen[6], dans un méritoire travail sur les relations du christianisme avec les religions et les philosophies de l'antiquité, rencontre presque toutes les assertions des partisans de l'emprunt, et il en montre l'irrémédiable faiblesse. Je lui reprocherai de regarder certaines sources bouddhiques comme postérieures au christianisme, sur la foi de M. Hopkins; mais ceci ne change rien à l'affaire.

M. Ed. Lehmann, professeur d'histoire des religions à Berlin, a eu un mot bien dur et bien léger sur les travaux de M. A. Lang. « L'inattendue théorie de Lang [sur le monothéisme des sauvages] a été accueillie avec la méfiance qu'elle méritait »[7].

---

sanscrit : Asita se rend *par le vent* [par voie aérienne] à Kapilavastu. — Ce qu'il pense du symbole du poisson est aussi fort sujet à caution (*Deutsche Lit. Zeit.*, 1904, p. 2938; *Sitzungsber.* de Berlin, 1905, p. 506; *Leben und Lehre des Buddha*, 1906); voir OLDENBERG, *ZDMG*, LIX, p. 625, et GARBE, qui se rallie à Pischel, *Monist*, 1911, 525.

1. M. Kuhn est l'auteur du beau mémoire *Barlaam und Joasaph*, 1893; voir p. 26, n. 4. — Franke, *Deutsche Lit. Zeit.*, 1901, p. 2760, formule d'ailleurs des réserves. — On peut croire que MM. Leumann et Caland ne sont pas hostiles à la thèse Seydel-Vandenberg.

2. *Mâra und Buddha*, Leipzig, 1895, p. 214-220 (*Die christliche Versuchungsgeschichte*); *Buddha's Geburt*, ibid., 1908, p. 195-223 (*Die vergleichende Wissenschaft*).

3. Op. laudato.

4. *Deutsche Rundschau*, 1904, p. 254; *Theol. Literaturzeitung*, 1905, p. 66; 1909, p. 625; *ZDMG*, 1905, p. 625; *Indien und die Religionswissenschaft*, 1906.

5. Voir ci-dessous, p. 523, n. 1, et *Deutsche Lit. Zeit.*, 1906, 15 déc. — M. Garbe admet l'emprunt pour les Apocryphes, pour le symbole du poisson, pour le chapelet, etc.

6. Voir p. 512, n. 2.

7. *Orientalischen Religionen*, Teubner, 1906, p. 26.

Mais, dans l'excellent « Bouddhisme »[1] qu'il vient de publier, il ne dissimule pas son incrédulité au sujet de l'emprunt. Pour un seul « parallèle », il montre quelque condescendance : « Si on veut voir ici un emprunt, la conclusion ne serait peut-être pas fausse : le christianisme ne serait pas plus pauvre si cette histoire lui manquait ». Comme il s'agit de Pierre marchant sur les eaux, je ne suis pas disposé à être de cet avis[2].

4. Plusieurs savants, très sceptiques sur le bouddhisme des livres canoniques, croient à l'influence bouddhique dans les Apocryphes[3]. On peut dire que les rapprochements établis par M. E. Kuhn[4] entre le Lalitavistara d'une part, le Pseudo-Matthieu et le Pseudo-Thomas de l'autre, ont été presque unanimement considérés comme décisifs. M. Garbe est très catégorique : « Pour moi la plus forte preuve que l'influence bouddhique s'est exercée sur le christianisme, pour la première fois, dans les Apocryphes, c'est la différence fondamentale qui existe entre les parallèles qu'on y relève et ceux que présentent les Canoniques »[5].

Le surnaturel des Canoniques diffère essentiellement de celui des Apocryphes : ici le merveilleux et parfois l'absurde; là, le miracle et, dans l'ordre même du miracle, quelque chose de hautement édifiant et raisonnable. Les Apocryphes sont donc, plus ou moins, du type du Lalita; les coïncidences seront, par conséquent, plus frappantes. Mais je ne vois pas qu'elles constituent des « suites » assez caractérisées pour rendre l'explication par emprunt, ou nécessaire, ou particulièrement plausible[6].

Le Pseudo-Matthieu (XIII, 2-3), nous dit-on, raconte que l'enfant, avant de naître, répandait une lumière merveilleuse, et qu'à la naissance *nulla pollutio sanguinis facta est in nascente, nullus*

1. *Buddhismus*, 1911, p. 78-93.

2. Voir ci-dessous, p. 522.

3. L'édition la plus commode est celle de Ch. Michel, dans la collection Hemmer-Lejay, A. Picard, 1911.

4. *Buddhistisches in den apocryphen Evangelien*, dans *Gurupûjâkaumudî*, 1896, p. 116-119; voir aussi Congrès de Genève, II, p. 91 (*Évangile de Nicodème*). — L'eau dans laquelle est lavé Krishna guérit les malades; comparer Évangile Arabe, 17.

5. *Deutsche Rundschau*, 1911, et *Monist*, 1911, p. 527. — Je crois que le seul Dobschütz, *Theol. Lit. Zeit.*, 1896, p. 442, a protesté contre la thèse de M. E. Kuhn. Mais on voit que MM. Kennedy et Ch. Michel ne la tiennent pas pour prouvée.

6. A mon avis, la question est trop claire en ce qui concerne les Synoptiques pour qu'il soit utile d'énumérer tous les parallèles; je serai moins incomplet, sans être complet, pour les Apocryphes.

*dolor in parturiente.* Je me refuse à croire que l'origine bouddhique de ces passages soit « parfaitement évidente ». La ressemblance des légendes de nativité du Bouddha et de Krishna, aurait pu avertir M. Van den Berg que, au mieux, l'Apocryphe nous présenterait une troisième version du thème de la vie utérine et de la naissance d'un enfant divin.

Cependant, dans le Pseudo-Matthieu, les miracles de la vie utérine du Bouddha, lumière, etc., n'ont pas laissé de trace On n'y voit pas, en effet, que la lumière qui illumine la grotte dès que Marie y fut entrée, provienne de l'enfant: la lumière persiste jusqu'au troisième jour (XIII, 2 et XIV) auquel jour Marie sortit de la grotte et entra dans une étable[1]. Quant à la phrase qu'on prétend qui dépend du Majjhima, *nulla pollutio*... elle est mise dans la bouche de la sage-femme qui constate la virginité : *virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit.* Elle n'est pas empruntée à l'Enfance bouddhique; elle relève d'une préoccupation dogmatique radicalement étrangère au bouddhisme. On sait que Mâyâ avait eu commerce avec Çuddhodana, et qu'elle enfanta par le côté.

Que le miracle du palmier tendant ses fruits à Marie sur l'ordre de Jésus (Pseudo-Matthieu XX, 2) soit « génuinement indien », parce que Mâyâ mit au monde Bouddha debout et en s'accrochant aux branches d'un arbre complaisant, j'hésite à le croire! Bien plutôt l'accouchement de Mâyâ est une réplique de celui de Latone : « ... elle se sentit près d'accoucher; elle jeta ses deux bras autour d'un palmier; elle appuya ses genoux sur le tendre gazon et la terre au-dessous d'elle sourit et l'enfant bondit à la lumière »[2].

D'après le Pseudo-Jacques (VI, 1), « lorsque Marie eut six

---

1. Contrairement à ce que dit M. Van den Berg, p. 75 (*Während nach dem Protevangelium Jacobi, erst nach Jesu Geburt ein herrliches Licht erglänzt,...*), c'est bien dans Jacques, XIX, 2, qu'on peut trouver un parallèle à la radiance utérine du Bouddha : ... *ἐφάνη φῶς μέγα ἐν τῷ σπηλαίῳ... καὶ πρὸς ὀλίγον τὸ φῶς ἐκεῖνο ὑπεστέλλετο ἕως οὗ ἐφάνη τὸ βρέφος καὶ ἦλθε καὶ ἔλαβε μασθὸν...* Dans l'Apocryphe, la lumière a pour but d'éclairer la grotte; le Lalita insiste sur les caractères merveilleux du Bouddha depuis la conception.

2. Une autre histoire d'arbre, citée par M. Van den Berg, est plus intéressante : les arbres mettent leurs fruits à la portée des enfants de Vessantara (Cariyapitaka, I, 9). Il y a peut-être, dans Pseudo-Mathieu, XX, 2, un trait de folk-lore, comme le pense M. J. Kennedy (*J R A S*, 1907, p. 986) : There are certains bits of folklore which [the Lalita] has in common with the Apocryphal Gospels, e. g. the sâl tree which bends down to Mâyâdevî, the images falling down in the presence of the infant, the mysteries of the alphabet, and the tree which affords the meditative Buddha a shade despite the revolutions of the sun.

mois, sa mère la mit à terre, pour voir si elle tiendrait debout. Elle fit sept pas et s'en vînt dans le giron de sa mère... ». Ceci serait une adaptation des sept pas du Bouddha nouveau-né vers les quatre points cardinaux. M. Garbe remarque, avec raison, que les sept pas sont un rite ancien du mariage védique. Mais je tiens qu'un folkloriste pourrait citer de nombreuses applications occidentales du nombre sacré sept[1].

Quand on conduisit le jeune Bouddha au temple, les statues des dieux se précipitèrent à ses pieds (Lalita, chap. VIII, p. 120). Lorsqu'il se rendit à l'école, le maître, « incapable de supporter sa gloire et son éclat, fut étendu sur le sol, tombant la face en avant »; l'enfant connaissait 64 écritures pour la plupart inconnues, même de nom, à son maître; et, à mesure que ses condisciples récitaient l'alphabet sous sa direction, on entendit résonner des mots ou des phrases bouddhiques commençant par les différentes lettres. — La première histoire, nous dit-on, est dans le Pseudo-Matthieu; la seconde dans Thomas, où le maître tombe inanimé sur le sol à la vue de l'enfant, où l'enfant explique le sens mystique des lettres : « La concordance est si frappante que l'origine bouddhique saute aux yeux ».

Il n'est pas dit dans le Lalita que les idoles se brisent, mais seulement qu'elles tombent aux pieds du Bouddha. Dans le Pseudo-Mathieu, elles sont *convulsa et confracta :* l'auteur lui-même cite la prophétie d'Isaïe (XIX, 1) de laquelle, à en croire M. Ch. Michel, toute cette légende est née *(movebuntur a facie [Domini] omnia manufacta Ægyptiorum)*. Ah! si l'Apocryphe expliquait que la tête des idoles se brisa en sept morceaux, comme il doit arriver à des êtres inférieurs quand ils sont salués par des êtres supérieurs! Ce serait là un de ces traits caractéristiques que nous cherchons vainement, et dont tout indianiste embellirait aisément une légende qu'il voudrait bouddhiser. Dans le Lalita, le maître d'école, incapable de supporter l'éclat de l'enfant, se prosterne la face contre terre; dans le Pseudo-Thomas (XIV, deuxième épisode d'école), Jésus parle insolemment au maître et celui-ci le frappe à la tête : « L'enfant, dans sa douleur, le maudit et aussitôt il tomba défaillant la face contre terre ». Je ne peux donc me rallier à la conclusion de M. Garbe : « Nor can it be a chance correspondance that both in the narrative

1. Dans le Pseudo-Mathieu, XIII, 3, Joseph et Marie subissent l'ordalie de la boisson du Seigneur : Marie fait sept fois le tour de l'autel. Ce *septies* aussi vient de la *saptapadî??*

of the Lalitavistara and in the Gospel of Thomas the teacher falls unconscious to the ground at the appearance in the school of the miraculous child ». Rien dans l'Apocryphe qui rappelle la variété d'alphabets du Lalita, ou la manière dont les sons de l'alphabet sont paraphrasés par des sentences ou des mots (procédé habituel aux sources indiennes); les « allégories » portent, à ce qu'il semble, sur la forme des lettres[1]. Il serait au moins hasardé d'affirmer que ces allégories peuvent être hindoues.

On ne peut tirer de l'huile d'un grain de sable; on ne peut en tirer d'un tas de sable : j'aimerais mieux un grain de sésame. Ce *nyâya* bouddhique s'applique ici à la lettre. Une masse de « parallèles » dont aucun n'a de valeur propre peut à peine créer un préjugé qui se dissipe à l'analyse. Les bouddhistes ont pensé à mettre le Bodhisattva en présence d'un maître d'école; de même les gnostiques, les Perses, Thomas-le-philosophe-israélite ont conduit en classe « cet enfant terrible, méchant, rancunier, faisant peur à ses camarades et à tout le monde » qu'est le Jésus du Pseudo-Thomas, bien différent du Bodhisattva.

5. Les remarques qui précèdent justifient notre position : l'emprunt est invraisemblable, sept fois invraisemblable. Mais faut-il s'étonner qu'elles ne persuadent pas tout le monde? Plusieurs spécialistes ont, sans succès, plaidé la cause que nous défendons. C'est que certains esprits rangent beaucoup de choses dans la catégorie de « ce qui ne s'invente pas deux fois ». Köppen déclare qu'un ustensile de dévotion aussi étrange que le chapelet n'a pas pu naître dans deux cerveaux : « ... denn man darf wohl dem menschlichen Gehirn nicht zutrauen, dass es dieses absonderliche Werkzeug des Devotion öfter als einmal erfunden habe »[2]. Comme si la litanie, la répétition en nombre déterminé de formules n'étaient pas si humaines qu'elles sont sauvages! Je tiendrais donc Köppen pour un esprit faux si mon excellent ami M. R. Garbe ne m'avertissait qu'il est disposé à en penser autant de moi! « Whoever possesses a direct insight for what is right, which often is more important for the advancement of scientific knowledge than scholarship or industry, will not doubt for an instant that the stories herein to be adduced from the Apocryphal Gospels have been transferred from Bud-

1. Voir la note de M. Ch. Michel ad VI, 4.

2. *Die Religion des Buddha*, II, *Lamaische Hierarchie und Kirche*, 1859, p. 319.

dhist Legends where they likewise appear »[1]. Parce que l'histoire de l'écolage du Bouddha ne m'impressionne pas, manqué-je donc de ce don d'intuition qui fait sentir la solution juste?

Hélas! nous nous flattons tous de posséder l'esprit de finesse.

Heureusement, il appartint à M. Lehmann de montrer que la question relève aussi de l'esprit géométrique. Il fait valoir une considération, non pas toute nouvelle, mais dont les adversaires de l'emprunt n'avaient pas tiré le parti possible.

Si l'histoire évangélique s'est enrichie de nombreux thèmes bouddhiques, la naissance dans le Pseudo-Matthieu, le cantique des anges, les scènes de l'école, etc., c'est donc que la geste du Bouddha a été utilisée par les chrétiens. N'est-il pas surprenant que les adaptateurs chrétiens aient ignoré et omis d'autres données ou fondamentales ou intéressantes? L'épisode le plus notable de la jeunesse du Bouddha (rencontre du malade, du vieillard, du mort...) était très propre à frapper les esprits, et, par le fait, il a été « christianisé » dans la légende de saint Joasaph. S'il avait été connu en Occident, « on l'aurait certainement utilisé; on s'en serait facilement servi pour remplir l'histoire de la jeunesse du Christ, ce grand trou dans le récit évangélique »[2].

L'argument est plus « contraignant » lorsqu'on l'applique aux Apocryphes[3]. La fantaisie des Pseudépigraphes est bien connue: n'est-il pas étrange qu'ils se soient bornés à une demi-douzaine d'emprunts fort déguisés ou anodins? Ils sont muets sur les « quatre rencontres », sur la sortie de la maison, sur la personnalité physique du Maître, sur l'Arbre de la Bodhi. Nous ne croirons pas que l'épisode de Siméon soit calqué sur la prédiction d'Asita, parce que les chrétiens n'ont aucune idée des caractères physiques de prédestination qui justifient la prédiction d'Asita : ces « marques » du Bouddha dont on ferait facilement, au prix de quelques retouches, des marques du Messie. Nous ne croirons pas que les chrétiens aient placé sur le Thabor une scène qu'ils auraient « refaite » sur l'éclat lumineux dont s'embrase le corps du Bouddha peu avant le nirvâna : car ils ignorent l'Arbre si essentiel au bouddhisme, si popu-

1. *Monist*, 1911, p. 527.

2. LEHMANN, *Buddhismus*, p. 84.

3. L'histoire du concours à l'arc aurait été de bonne prise. — La répétition des scènes d'école dans l'Apocryphe montre l'indigence d'imagination et d'information bouddhique de l'auteur.

larisé par l'iconographie qu'il est devenu un symbole du Bouddha, et qui aurait si facilement servi à des épisodes d'extase ou de transfiguration.

6. Les Évangiles et, en général, les livres chrétiens rendent-ils quelque témoignage de la diffusion de thèmes mythiques, légendaires ou moraux, répandus dans le monde ancien?

Il ne s'agit pas d'épisodes qui ne pouvaient voyager et être importés qu'avec la biographie dont ils font partie, — comme c'est le cas, par exemple, pour le cantique des dieux *(devaputtas)* à la naissance du Bouddha ou le récit des démêlés du Bouddha avec le Satan bouddhique, qu'on ne conçoit pas qui aient été connus de personnes qui n'avaient point entendu parler du Bouddha.

Il s'agit, d'une part, de vieux tours de pensée, de certaines idées « qui sont dans l'air », comme par exemple l'idée de maternités miraculeuses, très répandue à coup sûr. Les incroyants attribuent le surnaturel évangélique à l'imagination pieuse; et, pour semblable que l'imagination soit partout à elle-même, ils soupçonnent qu'elle a été guidée par certains thèmes légendaires sans date et sans patrie connues. Ainsi M. Barth, critiquant les théories de Seydel, disait : « ... il restera toujours un certain nombre de rapports qui ne sauraient être expliqués de la même façon [similitudes fortuites... surnaturel de la mise en scène pour ainsi dire donné d'avance]... Il y a là un vieux fonds d'éléments mythiques qui existait à l'état flottant d'un bout à l'autre du monde antique et qui dispense de recourir à l'hypothèse d'un emprunt direct »[1]. Je crois qu'on est moins disposé aujourd'hui qu'en 1885, à croire au caractère mythique des données en question. Si mythe il y a, nous dirons que le mythe est créé à nouveau, lorsqu'il en est besoin[2] : on ne voit pas que le bœuf, l'âne, les bergers de Bethléem rejoignent, dans

1. *Bulletin des religions de l'Inde*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1885, p. 49 du tiré à part. — Voir, pour la théorie de très vieilles données mythiques, la bibliographie de VAN DEN BERG, p. 108; KERN, dans *Rœdigers Deutscher Literaturzeitung*, 1883, p. 1275; HAPPEL, *Jahrbücher Prot. Theol.*, 1883, p. 409; PFLEIDERER, *Urchristentum*, 2. 1902, I, 411; *Christusbild des Urchristlichen Glaubens*, 1903; *Entstehung des Christentums*, 1905, p. 196.

2. L'idée d'enfants prédestinés assaillis par toute espèce de dangers; le fils ou le neveu que le méchant père ou oncle cherche à faire périr (voir la légende de Krisna; comp. la bibliographie de M. VAN DEN BERG, p. 86; LEUMANN, *Congrès de Leyde*, 1885, II, 540, pour le Jainisme; BEAL, *Rom. Legend*, 1875, p. 103, pour le Bouddhisme) : je ne pense pas qu'il y ait là de mythe proprement dit. Comp. C. CLEMEN, p. 234.

une tradition préhistorique, les scènes bucoliques de la nativité et de l'enfance de Krishna. Si les épisodes krishnaites n'ont pas été influencés par le Christianisme, — et je suis à peine plus porté à le croire que M. Barth, mais quelques-uns le croient [1], — ils s'expliquent par le milieu, de même que le récit de l'Évangile cadre avec les circonstances historiques et locales.

Il s'agit aussi de données dont quelques-unes appartiennent sûrement, dont plusieurs autres peuvent appartenir à la vieille sapience orientale ou indienne, — car l'Inde est probablement la patrie des apologues et des contes [2].

Je citerai comme exemple la parabole des talents et celle des trois marchands. D'après un livre jaïna, « trois marchands partirent chacun avec son capital; le premier fit de grands gains; le second revint aussi riche qu'il était parti; le troisième perdit tout. Cette parabole est empruntée à la vie commune. Il faut l'appliquer à la Loi. Le capital, c'est la vie humaine; celui qui perd son capital renaîtra dans un corps de damné ou d'animal; celui qui le conserve renaîtra dans le monde des hommes; celui qui l'accroît deviendra dieu... ». Nous n'avons jamais soutenu, je pense, que toutes les paraboles de l'Évangile étaient inédites. Les paraboles, comme le dit le texte jaïna, sont empruntées à la vie commune. Celle des talents est-elle apparentée à celle des trois marchands, il est possible. C'est une question à examiner [3].

---

1. WEBER, *Krshnajanmâstamî*, *Mém. de l'Acad. de Berlin*, 1867, p. 338-339; BARTH, *Rel. de l'Inde*, 1879, p. 132; SENART, *Essai sur la légende de Bouddha*, 1882, p. 366; HOPKINS, *Christ in India;* GRIERSON, KENNEDY, KEITH, dans *JRAS*, 1907, p. 311, 477, 951; 1908, p. 169, 337, 505: 1909, p. 607. — Je n'écrirais plus aujourd'hui ce que j'écrivais là-dessus dans la *Revue biblique* de juillet 1906 (p. 6 de l'article sur le Bouddhisme). Quand on se reporte aux textes, on voit que le détail des parents de Krishna venus à Muttra « pour payer la taxe » s'explique assez bien.

2. Voir les travaux de M. E. COSQUIN; BARTH, *J. des Savants*, nov.-déc. 1903 et janv. 1904.

3. *Sacred Books of the East*, XLV, pp. XLII et 29; voir *Math.*, XXV, 14, *Luc.*, XIX, 11. — H. Jacobi renvoie aussi à l'Évangile suivant les Hébreux dans la Théophanie d'Eusèbe (MIGNE, IV, 155) qui offre des ressemblances plus étroites avec la source indienne. — M. R. O. Franke a comparé la parabole du semeur (*Marc*, IV, 3-8, etc.) avec celle de Samyutta, IV, 315 : Un laboureur a trois champs, un bon, un médiocre, un mauvais : il sèmera d'abord le bon, ensuite le médiocre; enfin, il sèmera ou ne sèmera pas le mauvais : car ce champ peut au moins donner à manger au bétail. De même, le Bouddha enseigne aux moines, aux laïques croyants, aux mécréants. (Comp. Winternitz, *Lesebuch* de Bertholet, p. 313). — Il faut opposer Milinda, p. 248 : « Un médecin, capable de guérir toutes les maladies, dira-t-il : Qu'aucun malade ne vienne près de moi! Viennent seulement les bien

Le Jâtaka 190 de la collection pâlie raconte qu'un bouddhiste, pressé de rejoindre le Maître, n'ayant pas de barque pour traverser la rivière Aciravatî, fixe affectueusement sa pensée sur le Bouddha et s'engage résolument sur les eaux : ses pieds n'enfoncent pas. Cependant, à la vue des vagues [qui le distraient], sa pensée d'affection s'affaiblit : aussitôt il enfonce. Mais il renouvelle et fortifie sa pensée, et il achève la traversée. Les peines que prend M. Van den Berg pour prouver que ce Jâtaka est le modèle de Matthieu XIV, 28, sont peines perdues[1]. Mais les savants qui rejettent en bloc ou en détail le surnaturel chrétien seront portés à reconnaître ici une version d'une variété (traversée d'une rivière) d'un thème folkloristique bien connu : l'homme qui, par quelque magie ou quelque recette thaumaturgique, accomplit une tâche difficile; qui se trouble en cours de route et périt s'il ne retrouve pas le sésame. Le Jâtaka serait la version bouddhique de ce thème. Je n'en suis pas très sûr, s'il faut l'avouer[2].

Que des contes populaires aient trouvé place dans l'hagiographie chrétienne, la chose d'ailleurs, n'est pas douteuse.

---

portants et les forts! » — On peut rapprocher du « Beaucoup d'appelés, peu d'élus », Anguttara, I, 35; Prajnâ en 8000 articles, p. 61, et, avec un peu de « parallélomanie », Dhammapada, 174, Udânavarga, XXVI, 8. Mais la parallélomanie est dangereuse! L'école Sâmkhya et Scot Érigène établissent les mêmes quatre catégories : 1. *creans non creata (Prakriti)*, 2. *creata et non creans (Shodaçaka)*, 3. *creata et creans (Mahadâdyâs)*, 4. *non creans non creata (Purusha)*. — La comparaison de la *vînâ*, luth, dans Samyutta, IV,197 : « Quand la lyre est brisée, où donc est l'harmonie? »

1. Dans l'Ancien Testament, dit M. Van den Berg, les traversées miraculeuses de la mer et du Jourdain se font à pied sec; d'où on conclurait en toute rigueur que le miracle raconté par Mathieu dépasse l'imagination palestinienne? — Le détail « voyant les vagues » est plus naturel que le βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον, et l'abandon du navire par saint Pierre est beaucoup moins motivé que l'entreprise du pieux laïque du Jâtaka, — circonstances qui prouvent le caractère secondaire de l'Évangile? — Tout cela, pour arriver à la modeste conclusion : « Il ne paraît pas impossible que l'épisode ait été emprunté, naturellement par des voies indirectes, à un cycle de pensées indiennes. »

2. Citons un cas où on a reconnu un « emprunt évident », et où nous discernons à peine la possibilité d'un « souvenir » folkloriste : — On lit, Jean, VIII, 38 : *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae.* M. A. Edmunds croit que « Écriture » désigne ici je ne sais quel traité pâli où se trouve décrit un miracle catalogué parmi les manifestations habituelles du pouvoir magique : « la partie supérieure du corps flamboie; de la partie inférieure procèdent des torrents d'eau ». — Si on soutient que la métaphore biblique repose sur l'idée de fantasmagories aqueuses et ignées, on ne pourra que difficilement rendre cette opinion plausible. Mais la fantasmagorie décrite dans le Patisambhidâmagga a sans doute des attaches dans les croyances populaires.

La légende de saint Eustache[1] entretient avec le Jâtaka 12 de la collection pâlie d'étroites relations. Ce Jâtaka, qui est représenté sur des bas-reliefs antérieurs à l'ère chrétienne, met en scène un roi Brahmadatta, adonné, comme Placidas-Eustathe, aux plaisirs de la chasse : le futur Bouddha, en ces temps-là roi des cerfs, rencontre le roi et le convertit. Pour la seconde partie de l'histoire d'Eustathe, on a l'embarras du choix : Viçvantara et bien d'autres perdent, pour les retrouver, leur femme et leurs enfants. — Faut-il, avec MM. Speyer et Garbe conclure à la dépendance directe des légendes chrétiennes en question ? Le R. P. Delehaye, dont la compétence est grande, hésite à l'accorder : « Je ne sais si les ressemblances incontestables entre les thèmes s'étendent suffisamment aux détails pour permettre une conclusion aussi absolue »[2]. En effet, le récit chrétien n'est pas un décalque du conte pâli, comme c'est le cas pour l'histoire de saint Joasaph. « Les motifs que l'on a signalés proviennent de la grande réserve des contes populaires dont la source est dans l'Inde d'après les meilleurs connaisseurs... Ce serait aller trop loin que de s'imaginer qu'un hagiographe, ayant lu les Jâtakas ou entendu raconter la version qu'ils représentent, soit parti de là pour rédiger l'histoire de saint Eustathe. Le récit dont il s'est directement inspiré avait probablement, au cours de longues pérégrinations, subi des modifications profondes, et je ne sais s'il est défendu de supposer qu'il représentait mieux que le Jâtaka même la version primitive... »[3].

---

1. GASTER. *JRAS*, 1894, 335-340; J. S. SPEYER, *Buddhistische elementen in eenige episoden uit de legenden van S. Hubertus en S. Eustachius*, *Theol. Tijdschrift*, XL, 427-453; *De Indische oorsprong van den heiligen reus Sint Christophorus*, *Bijdr. tot de Taal- Land- en Volkskunde van Nederlandsch-Indie*, 7, IX, 368-9. RICHARD GARBE, *Was ist in Christentum buddhistischer Herkunft*, et *Buddhistisches in der christlichen Legende*, *Deutsche Rundschau*, 1910, Juli, 73-86; 1911, Oct., 122-140; ces deux mémoires traduits dans *Monist* (Chicago), 1911, 509-563, sous le titre *Contributions of Buddhism to Christianity*. Réplique de A. EDMUNDS et W. H. SCHOFF dans *Monist*, 1912, 129-149. Compte rendu de H. DELEHAYE dans *Muséon*, 1912, 1, auquel je renvoie le lecteur.

2. « La solution un peu simpliste qui rattache directement la légende chrétienne aux traditions bouddhiques paraîtra moins probable si on essaie de suivre à travers les diverses littératures les vestiges des contes qui sont à la base de la légende d'Eustache. » Le P. Delehaye signale des mémoires publiés dans *Studi Medievali*, 1909, et dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, CXXI, p. 340.

3. M. A. EDMUNDS (*Monist*, 1912, p. 138) s'étonne que M. Garbe reconnaisse l'origine indienne de la légende de S. Eustache et nie l'origine bouddhique du récit évangélique de la tentation, etc. Mais, d'abord, on conçoit très bien qu'un saint soit tenté au début de sa mission ou, comme c'est le cas pour le Bouddha, au moment de sa crise psychologique, tandis que

Comme on voit, à l'exception de la légende de saint Joasaph et peut-être de quelque vie de saint, on ne relève aucune trace probable d'emprunt bouddhique dans les récits chrétiens, qu'ils soient canoniques, apocryphes ou hagiographiques. Le problème des soi-disant emprunts de nos livres n'existe pas : le seul problème est celui que posent des ressemblances parfois étroites, le plus souvent moins étroites en fait qu'elles ne le sont en apparence. Nous avons dit comment, à notre avis, il convient de le résoudre lorsqu'on envisage le culte dévot d'un dieu-homme si répandu dans l'Inde; les mêmes considérations valent pour quelques-uns des parallélismes que nous avons relevés dans ce paragraphe (maternités surnaturelles, etc.), et aussi pour ceux qui concernent le culte ou les rites.

---

l'histoire du cerf expliquant au chasseur qu'il est absurde et immoral de tuer les animaux, a été probablement inventée dans le pays où les animaux parlent; ensuite, si le récit de la tentation a été calqué, comme l'affirme M. A. Edmunds, sur le Samyuttanikâya collationné avec le Dîghanikâya, c'est donc que Luc connaissait à fond la littérature pâlie, ce qui n'est pas métaphysiquement impossible! Tandis que la diffusion des contes populaires, d'où qu'ils soient autochtones, est prouvée à l'évidence.

Autre point. Un exemple illustre montre combien le R. P. DELEHAYE a raison de mettre en doute l'hypothèse de l'emprunt. On connaissait de longue date une version bouddhique du Jugement de Salomon : mais cette version, de source tibétaine, pouvait être très jeune et postérieure aux influences nestoriennes, etc., en Asie centrale. Cependant BENFEY (*Pañcâtantra*, II, 544) croyait à l'origine indienne, Max MUELLER (*Last Essays*, I, 280) laissait la question ouverte : « Ce qui est bien surprenant », dit M. R. GARBE (*Deutsche Rundschau*, avril 1912, p. 84), « car il n'y avait qu'une réponse possible, aussi longtemps qu'on ne possédait que la version tibétaine, qui pouvait avoir été rédigée des siècles après le premier contact des missionnaires chrétiens et du Tibet... Mais le problème se présente sous un jour nouveau depuis qu'on a trouvé la réplique du Jugement de Salomon dans le Jâtaka pâli (Commentaire de la stance 546, 2). L'influence chrétienne est impossible et la question d'emprunt doit être résolue d'une autre manière... Le récit des Rois ne peut pas être postérieur au VIe siècle : il est donc certain que l'hébreu est l'original et que le parallèle bouddhique, beaucoup plus jeune, est un emprunt. » M. GARBE confirme cette conclusion en observant que le récit biblique est plus barbare que le récit pâli, où il n'est pas question de couper l'enfant en deux : le sage fait tracer une ligne sur le sol, et l'enfant appartiendra à celle des deux mères (la vraie et une ogresse) qui sera capable d'attirer l'enfant de son côté. Tiré par les bras et par les pieds, l'enfant crie, et la vraie mère cède. « De qui le cœur est-il le plus doux pour l'enfant? de la vraie mère ou de la fausse mère? » — Donc, à une époque fort ancienne, « des récits ont pu voyager de la Palestine dans l'Inde. »

Je n'en disconviens pas : mais, en vérité, c'est de l'origine de la vieille sapience orientale qu'il faut ici décider. Je ne crois pas certain que le récit des Rois soit l'archétype de la réplique pâlie; et quand ce point serait incontestable, on pourrait toujours admettre que la Bible nous a conservé une forme archaïque d'un original déformé dans le Jâtaka, et dont la patrie reste à déterminer. — Mais un point est hors de doute : il ne peut être question d'emprunt direct. Ce mode d'explication ne doit être admis que lorsqu'il s'impose (légende de Joasaph) : à être plus indulgent, on s'expose trop souvent à des déconvenues.

7. En effet, les ressemblances entre le bouddhisme et le christianisme ne sont pas toutes d'ordre narratif ou dogmatique; sous le rapport du culte et de l'organisation monacale, il y a aussi bien des détails à signaler. M. Garbe, qui repousse avec énergie les hypothèses de MM. Van den Berg, etc., sur les Évangiles, « se déclare au contraire impressionné par les nombreuses ressemblances extérieures des deux religions. Il leur trouve tant de points communs qu'il n'hésite pas à recourir à l'hypothèse de l'emprunt dans une large mesure, et il cite à l'appui le rosaire ou chapelet, les couvents des deux sexes, la distinction entre novices et profès, le célibat et la tonsure des clercs, le culte des reliques, la crosse, les tours des églises, l'encens, les cloches. Ne dirait-on pas que l'Église n'a fait que mettre son empreinte sur une organisation existante? »

« Avant de se laisser éblouir par cet ensemble imposant, il convient d'en examiner les éléments un à un. Il y a des cas où l'emprunt par l'Église est certain, mais ce n'est pas au bouddhisme qu'elle s'est adressée. Prenons, par exemple, le nimbe dont nous entourons la tête du Christ et des saints;... ce n'est pas à leurs confrères bouddhistes que les artistes chrétiens ont pris ce motif »; les uns et les autres le tiennent du monde ancien. « De même, les origines de la vie religieuse dans l'église chrétienne sont assez connues pour qu'on soit amené à voir dans les deux monachismes des institutions indépendantes qui, parties de principes analogues, ont abouti à des formes semblables[1]. Il ne faut pas aller jusqu'aux Indes pour expliquer l'usage de l'encens. Moins encore pour la pratique du rosaire. M. Garbe croit que le rosaire, qui est connu des bouddhistes comme des sectes brahmaniques, est une importation des croisés. Il trouve même dans le nom de l'objet une preuve de son origine indienne, d'après A. Weber, par une confusion du mot *japamâlâ*, guirlande de prières, et *japâmâlâ*, guirlande de roses : *japa* = prière, *japâ*

1. Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce* (Paris, 1897), p. 185 et suiv., dit très judicieusement : Ces usages (circumambulations, exorcismes, litanies, etc.) peuvent s'expliquer par des raisonnements généraux qui se retrouvent dans tous les cultes... Les pratiques de l'ascétisme sont à peu près aussi vieilles que la religion. Or, partout où les ascètes se sont groupés pour pratiquer plus aisément ou plus complètement les austérités de la vie contemplative, ils ont créé des associations communautaires conçues sur un plan analogue... » De même qu'au moyen âge un serf ne pouvait entrer en religion sans le congé du seigneur, de même la communauté bouddhique exige le consentement des parents, des maîtres, des seigneurs. Et ce principe, en Occident comme en Orient, doit fléchir dans certaines circonstances.

= rose[1]. On n'est pas plus ingénieux! Mais ces arguments ne résistent pas à l'épreuve des faits. L'usage de compter les prières sur des grains enfilés est antérieur, en Occident, à la première croisade et Guillaume de Malmesbury († 1143) nous apprend que Godiva, femme du comte Leofric avait un *circulum gemmarum quem filo insuerat ut singularum contactu singulas orationes incipiens numerum non praetermitteret*[2]. De plus, le nom primitif de cet objet n'est ni chapelet, ni rosaire. Le plus commun est celui de *pater noster* qu'il a gardé dans certains idiomes, (par exemple en flamand), et dont la signification saute aux yeux... Du moment que l'usage s'introduisit de répéter un grand nombre de fois la même prière, par exemple 50 fois ou 150 fois l'oraison dominicale, le besoin d'un compteur se fit sentir. La forme la plus simple de compteur, c'est un nombre déterminé de petits cailloux ou de grains que l'on fait passer d'un monceau à l'autre. Le perfectionnement qui consiste à enfiler les grains sur un cordon est si élémentaire qu'on peut bien admettre que les Occidentaux ont été capables de l'inventer de leur côté[3] ».

« Il faudrait de même examiner de près les autres détails du tableau. On n'a jamais prétendu sérieusement que l'Église ait créé tous les rites dont elle se sert pour honorer Dieu, qu'elle ait inventé les moyens par lesquels s'exprime chez elle le sentiment religieux. Mais il ne s'agit pas de cela ici. On veut savoir si elle a emprunté quelque chose au bouddhisme, et si l'emprunt s'est fait sans intermédiaire. Dès que cela sera démontré par des arguments plausibles, nous ne ferons aucune difficulté de l'admettre. Mais ce n'est pas une de ces hypothèses qu'il suffit d'énoncer pour entraîner la conviction[4] ».

Gand-Bruxelles. LA VALLÉE POUSSIN.

---

1. Cette confusion n'est pas attestée dans les sources indiennes. A. WEBER, Abh. de Berlin, 1867, 340-341; *Ind. Ant.*, IV, 250; *Ind. Literatur*, 1876, p. 326; KÖPPEN, *Buddha*, II, 319, suppose que la première forme du chapelet fut le collier de crânes porté par les Çivaïtes.

2. *Gesta Pontificum* (London, 1870), p. 311. Sur toute cette question, voir les articles du P. Thurston dans le *Month*, oct. 1900, avril 1901, sept. 1902, juillet 1903, mai-juin 1908.

3. Pour des computs très élevés, les bouddhistes chinois ont des images qu'ils percent de trous d'aiguille. Voir J. J. M. DE GROOT, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, Amsterdam, 1903-4.

4. H. DELEHAYE, *Muséon*, 1912, I.

# NOTE

## *La « Species quadriformis Sacramentorum » des canonistes du XII^e siècle et Hugues de Saint-Victor.*

PARMI les chapitres intéressants que fournissent les canonistes à l'histoire des sacrements[1], figure en premier lieu la « *Quadriformis species sacramentorum* », ou la quadruple division des sacrements, qui se rencontre chez un groupe imposant de glossateurs du *Décret*. Les problèmes qu'elle soulève sont multiples. Dans cette note nous voudrions exposer brièvement cette nomenclature et indiquer une des sources principales dont elle dérive; nous réservons pour une autre étude quelques questions connexes, telles que les rapports de cette « *quadriformis species* » avec notre formule septénaire, les buts assignés à l'institution des sacrements[2], leurs éléments constitutifs, etc.

Cette division en quatre catégories embrasse dans un même ensemble les sacrements proprement dits et les rites moins importants que nous appelons aujourd'hui *sacramentaux;* elle distingue parmi eux les *Sacramenta salutaria*, les *ministratoria*, les *veneratoria* et les *praeparatoria*, avec de légères divergences dans la répartition de quelques rites que nous indiquerons ailleurs. Les principaux auteurs qui l'emploient sont Rufin, Étienne de Tournai, Jean de Faenza, Sicard de Crémone et Huguccion, tous canonistes, auxquels il faut joindre un théologien, Simon de Tournai. D'autres noms pourraient encore s'ajouter à cette liste, comme l'auteur de la *Summa Lipsiensis*[3]; ou divers pla-

1. L'auteur se permet de renvoyer le lecteur aux pages qu'il a publiées dans les *Études* (t. CXXIX, 1911, p. 172 et 486) et qui paraîtront bientôt en brochure.

2. L'on y verra comment la transcription faite par Pierre Lombard a légèrement modifié la portée de son modèle, tout en restant fidèle à ses expressions.

3. Cette *Summa*, composée vers 1185-86 (VON SCHULTE, *Die Summa Decreti Lipsiensis*, dans les *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften*, Wien, Philos.-histor. Classe, t. LXVIII, 1871, p. 37-54), reproduit

giaires anonymes de Rufin[1]; pour le moment, nous nous contenterons des premiers. La plupart de ces textes étant inédits, ou difficilement accessibles au lecteur[2], nous en donnons d'abord la citation complète en suivant l'ordre chronologique. C'est au début de la *Pars tertia, de Consecratione,* que nous la rencontrons chez tous.

Rufin (entre 1157 et 1159) : Columpnarum pluralitas (il s'agit des quatre colonnes du tabernacle : quattuor columpne de lignis Cethim erant evectae ante velum... Cfr. Exod. XXXVI. 36) quaternario clauditur numero, qui sacramentorum species quadriformiter propagatur. Alia enim sunt salutaria, alia ministratoria, alia veneratoria, alia preparatoria. Salutaria sunt quibus salus acquiritur, ut baptismus, eucharistia et confirmatio. Ministratoria : que in officiorum ministeriis exercentur, ut missarum laudes et cetera diurna vel nocturna officia clericorum, vigiliis sedulo deputata. Veneratoria : que per certa anni tempora in alicuius rei sacrae memoriam exercentur, ut sunt dominice festivitates, scil. conceptio salvatoris, nativitas, theophania, ypapanti, passio, resurrectio, ascensio, pentecoste et sanctorum anniversarie celebrationes. Preparatoria : que omnibus prefatis sacramentis celebrandis preparantur, ut clericorum, ecclesiarum, ecclesiasticorum vasorum et omnium ecclesie ustensilium libaminumque consecratio... huius voluminis auctor misteriorum profundam soliditatem evolvit et dividit, quinque distinctionibus universam trac-

---

en substance la *Quadriformis species*, telle qu'on la retrouve chez ses modèles Rufin, Étienne de Tournai, etc. Nous en donnons ici l'extrait d'après une photographie, dont le mauvais état ne nous permet malheureusement pas de garantir toutes les leçons ; le manuscrit présente, du reste, bon nombre de fautes, dont plusieurs coïncident avec les leçons fautives du manuscrit de Jean de Faenza que nous citons plus loin : Quorum (sacramentorum) species quadriformiter propagatur. Alia enim est salvatoria, alia mi[ni]stratoria, alia veneratoria, alia preparatoria. Salutatoria (sic) sunt quibus salus ut baptismus, eucaristia. confirmatio; ministratoria que in officiorum ministeriis exercentur, ut missarum laudes et cetera divina vel nocturna officia, clericorum vigiliis sedula (sic) deputata; veneratoria que per cuncta anni tempora in alicuius sacre rei memoria venerabiliter exibentur, ut sunt dominice festivitates, conceptio salvatoris, nativitas epiphania (sic), (ypa) panty, passio, resurrectio, ascensio, pentecosten et sanctorum anniversarie celebrationes; preparatoria que in omnibus prefatis sacramentis celebrandis preparantur, ut clericorum, ecclesiarum, ecclesiasticorum vasorum et omnium ecclesiae utensilium libaminumque consecratio. (Ms. de la bibliothèque de l'Université de Leipzig, 986, fol. 270 R,[1].)

1. Voir sur ces plagiaires, dont s'est trop inspirée l'édition de von Schulte (*Die Summa Magistri Rufini zum Decretum Gratiani*, Giessen, 1892, p. 468), les études de Singer : *Beiträge zur Würdigung der Dekretistenliteratur*, dans l'*Archiv für Kath. Kirchenrecht*, t. LXXIII, p. 3 et 369, et l'introduction à son édition de Rufin (*Die Summa Decretorum des Magister Rufini*, Paderborn, 1902, p. CXXVI et suiv.).

2. L'on trouvera d'utiles renseignements dans l'article si richement documenté du Dr Gillmann de Wurzbourg (*Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets*, dans la revue *Der Katholik*, II, p. 182-214, 1909).

tatus seriem comprehendens. In quarum prima agit de sacramentis preparatoriis; in secunda et quarta de salutaribus dicit,... in tertia de veneratoriis; in quinta, de ministratoriis tangit, subiungens de ieiuniis. (*Die Summa Decretorum*, édit. Singer, Paderborn, 1902, p. 537 et 538).

**Étienne de Tournai** (commence son ouvrage avant 1159, l'achève après 1161) : Inter quae (c'est-à-dire entre le Sanctuarium et le Sancta Sanctorum du tabernacle dont il vient de parler, comme Rufin), quatuor columnae eriguntur, quia sacramentorum varietas, per quae de tabernaculi sanctuario i. e. sancta sanctorum, transitus quasi bifariam (quadrifariam?) distinguitur. Eorum enim si vocabulorum novitatem non abhorres, alia sunt salutaria, alia ministratoria, alia veneratoria, alia praeparatoria... Salutaria ergo dicimus quibus salus acquiritur ut baptismus, eucharistia, unctio; ministratoria quae in ministeriorum officiis exercentur, ut missarum laudes et cetera nocturna vel diurna officia clericorum vigiliis sedulo deputata; veneratoria quae per certa anni tempora in alicuius rei sacrae memoriam venerabiliter exhibentur, ut sunt dominicae festivitates, scil. conceptio salvatoris, nativitas, theophania, hypapanti, pascha resurrectionis; ascensio, pentecoste, sanctorum anniversariae celebrationes; praeparatoria quae omnibus praefatis sacramentis celebrandis praeparantur, ut clericorum, ecclesiarum, ecclesiasticorum vasorum et omnium ecclesiae ustensilium libaminumque consecratio. (*Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, édit. J. F. von Schulte Giessen, 1891, p. 260 et 261).

**Jean de Faenza** (Sa *Summa Decreti* est achevée après 1171). Selon son habitude, ce canoniste suit ici quasi textuellement ses prédécesseurs Rufin et Étienne de Tournai. Cela nous dispense de reproduire ici son texte. (Ms. de la Bibliothèque de Munich, lat. 3873, fol. 131 v-132R).

**Sicard de Crémone** (vers 1183) : Ad instar quatuor in tabernaculo columpnarum, quidam quatuor aiunt esse species sacramentorum. Sunt enim sacramenta preparatoria, que celebrationi sacramentorum omnium preparantur, ut clericorum, ecclesiarum, altarium, utensilium consecratio. De his agitur in I distinctione. Salutaria, quasi saluti necessaria, ut baptismus, confirmatio, eucharistia. De his agitur in II et IV distinctione. Veneratoria, quasi ad venerabilem memoriam alicuius rei instituta, ut solempnitates. De his agitur in III distinctione. Ministratoria, quasi ministrorum officiis sedulo deputata, ut diurna et nocturna officia. De his agitur in V distinctione. Alii ad instar septem donorum... (*Summa;* Ms. du Vatican, Palat. lat. 362 fol. 165 R et ms. de la Bibliothèque de Munich, lat. 4555, fol. 72 v.)[1].

1. Le manuscrit du Vatican a comme titre : *Incipit tractatus brevis et utilis de 4or speciebus sacramentorum que sunt preparatoria..., que pulchre declarat Sycciardus Cremone* (*ibid.*, fol. 165 R); c'est une copie tardive (XVe siècle) de la troisième partie de la *Summa*.

**Huguccio de Ferrare** (après 1187) : Et notandum, quod sacramentorum quedam sunt salutaria, quedam veneratoria, quedam ministratoria, quedam preparatoria. Salutaria sunt illa, que ad salutem sunt necessaria ut baptismus, eucharistia, confirmatio, penitentia et extrema unctio. Sed de hiis duobus extremis in hac parte non agitur, quia specialis tractatus est de his premissus, de penitentia causa XXVI, q. VII, et causa XXXIII, q. III, de extrema unctione, di. XCV. *Illud.* Veneratoria sunt festivitates, que per certa anni tempora in alicuius sacre rei memoriam venerabiliter celebrantur, ut nativitas domini, circumcisio, epiphania, ypapanti, passio, resurrectio; ascensio, pentecosten vel cetere domini vel sanctorum festivitates. Ministratoria sunt officia omnia ecclesiastica nocturna vel diurna. Et dicuntur ministratoria, quia per ea ministratur et exibetur latria deo et quia per ea reliqua sacramenta ecclesiastica conficiuntur, ministrantur et celebrantur. Preparatoria sunt, que omnibus prefatis sacramentis celebrandis preponuntur, preparantur et fiunt, et ecclesie, altaria, ecclesiastica vasa varia et ornamenta et generaliter omnia ecclesiastica utensilia et eorum consecratio. Tractaturus ergo Gratianus de sacramentis ecclesiasticis, totius eorum tractatus seriem V distinctionibus dividit et consummat, in quarum prima agit de sacramentis preparatoriis... in secunda de sacramento eucharistiae, in tertia de sacramentis veneratoriis... in quarta de sacramento baptismatis, in V de sacramento conformationis, subiungens breviter de ministratoriis, i. e. officiis ecclesiasticis et de ieiunio. (*Summa;* Ms. de la Bibliothèque de Cambrai, 612, fol. 333 R).

**Simon de Tournai** (vers la fin du XIIe siècle; il est cité comme professeur à Paris en 1186) : Sacramentorum quatuor sunt genera : Salutaria, ministratoria, veneratoria, (pre)paratoria. De salutaribus tanquam ceteris dignioribus eo quod per ea salus adquiritur prosequatur. (fol. 141). ...Hactenus de salutaribus; superest nobis prosequendum de ministratoriis sacramentis; sunt autem ministratoria sacramenta que in officiorum ministeriis exercentur, ut missarum laudes et cetera diurna vel nocturna officia ministrorum vigiliis deputata, (fol. 153 v. 2) ...Expedito proposito primo de salutaribus, secundo de ministratoriis sacramentis, superest addendum de veneratoriis sacramentis, sunt autem veneratoria que per distincta anni tempora alicuius sacrate rei memoria venerabiliter exhibe(n)tur. Septuagesima... resurrectio... ascensio... etc. (fol. 155v.)... Superest nobis post salutaria et ministratoria et veneratoria, de preparatoriis sacramentis agendum. Sunt autem preparatoria sacramenta consecratio basilice et ministrorum et ecclesiasticorum vasorum et omnium ecclesie utensilium et libaminum. Prius ergo prosequendum de consecratione ecclesie (*Institutiones theologiae;* Ms. de la Bibilothèque de Merton College, Oxford, 132, fol. 156 R 2) [1].

*
* *

1. Nous tenons à présenter ici tous nos remerciements à Mr Goodrich, Bibliothécaire de Merton College, qui nous a aimablement fait envoyer une photographie du texte de Simon de Tournai.

A la simple lecture, l'on constate sans peine la dépendance souvent étroite qui unit ces divers textes. Étienne et Rufin sont textuellement d'accord dans un long passage commun. Seule, la description symbolique du tabernacle de l'ancienne loi s'écarte, chez Étienne, du texte de Rufin, et la nomenclature des quatre catégories n'est pas suivie chez lui, comme chez son modèle, de la répartition détaillée des matières entre les cinq parties du *De Consecratione*. A part cela, il y a identité de texte entre les deux auteurs. Aussi bien, le reste de l'œuvre d'Étienne de Tournai accuse des points de contact nombreux avec celle de son ancien maître, tout comme avec les écrits des théologiens de Paris[1]; en ceci d'ailleurs, il est fidèle à la tradition de Rufin qui, lui aussi, les utilise fréquemment[2]. Cette constatation n'est pas sans importance dans l'histoire des sacrements.

Sicard et Huguccio ont un ordre un peu différent : le premier met en tête les *praeparatoria* et place les *veneratoria* avant les *ministratoria*, tout comme Huguccio; mais celui ci reste fidèle à Rufin et à Étienne, en citant les *salutaria* en premier lieu et en laissant les *praeparatoria* en queue. Par contre, le choix des exemples et un certain nombre d'expressions accuse encore une fois chez l'un et l'autre une dépendance indéniable de leurs prédécesseurs, surtout de Rufin. Sicard fond ensemble la nomenclature *quadriformis* et la répartition de ces catégories à travers les cinq distinctions du *De Consecratione:* c'est un résumé des idées de Rufin. Tout cela était devenu propriété commune et domaine public, où chacun se taillait son bien sans le souci de la propriété littéraire qui préoccupe nos contemporains.

Chez Simon de Tournai, il est aisé de retrouver le même bien commun; car, s'il s'y accuse quelques différences pour l'énumération des exemples choisis, ce que nous examinerons ailleurs, l'identité des expressions, pour les *ministratoria* entre autres, manifeste indubitablement une même provenance.

*
* *

A qui faut-il faire remonter la paternité de cette classification quadriforme?

1. Von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts*, Stuttgart, 1875, t. I, p. 133 et suiv. L'édition de von Schulte imprime en italique les passages qu'Étienne a transcrits littéralement chez Rufin.

2. Singer, *Op. cit.*, p. CXX.

Si nous nous tenons aux auteurs cités, c'est Rufin qui nous la présente le premier; les courtes gloses ou commentaires de Paucapalea et de Roland Bandinelli n'en parlent pas; les autres canonistes ont puisé chez Rufin, soit indirectement, comme c'est peut-être le cas pour Huguccio, soit directement, comme c'est sûrement le cas pour Étienne de Tournai et probablement pour Sicard. Celui-ci en effet résume les avis précédents dans un exposé dont certaines particularités se rencontrent chez Rufin, mais non pas chez Étienne.

Nous sommes donc autorisé à voir dans Rufin, l'*Aurei voluminis decretorum elegans apparator sive expositor primus*[1], le point de départ de cette classification chez les canonistes. L'expression dont se sert Étienne de Tournai : *Si vocabulorum novitatem non abhorres*, comme pour donner un passeport à sa terminologie, dit également que cette classification était à ce moment de date fort récente. Mais lui-même, où l'a-t-il trouvée? L'a-t-il systématisée de toute pièce? L'a-t-il seulement énoncée dans une formule plus précise et plus complète? L'aurait-il rencontrée toute faite chez un de ses modèles?

Il serait sans doute téméraire de rejeter d'une manière absolue la troisième de ces hypothèses. Dans l'état actuel de nos connaissances, l'on peut dire d'une façon générale que ce que nous savons des habitudes du XII^e siècle laisse toujours ouverte la possibilité d'une transcription littérale et le terrain de l'inédit n'a pas encore été assez déblayé pour qu'on puisse dès maintenant refuser toute vraisemblance à une trouvaille éventuelle de ce genre. Mais que Rufin se soit trouvé devant un texte qu'il n'ait eu qu'à s'approprier, ou qu'il ait forgé tout seul l'énoncé de sa classification, ce que nous croyons pouvoir établir, c'est que Hugues de Saint-Victor est entré pour une large part dans l'élaboration de cette formule : singulière destinée de ce mystique qui, en théologie, en histoire, en droit canon, en pédagogie, en ascétisme, etc., se place parmi les esprits les plus ouverts et les plus féconds de son siècle, au point d'alimenter pendant plusieurs générations, à Paris et à Bologne, les écrits des dialecticiens, des canonistes et des théologiens[2].

---

1. C'est ainsi que le désigne une ancienne copie de la Bibliothèque de Moulins, ms 22, fol. 166 v.

2. Un des signes de l'importance qui s'attache à son nom dans la suite du moyen âge, est le nombre des notes marginales qui, dans les manuscrits théologiques, renvoient à ses œuvres : nous en donnerons ailleurs quelques exemples.

*
* *

Les nombreux objets groupés par Hugues sous le nom de *Sacramenta* se rangent à ses yeux en trois grandes catégories[1] : il y a les sacrements dans lesquels consiste principalement le salut, mais sont utiles à la sanctification, parce qu'ils permettie ; puis viennent des *sacramenta* qui se sont pas nécessaires au salut, mais sont utiles à la sanctification, parce qu'ils permettent d'exercer la vertu et d'acquérir la grâce, par exemple l'eau bénite, la cendre, etc. ; il y a enfin les *sacramenta* qui n'ont pour but que de préparer les éléments nécessaires, soit dans les personnes, soit dans les choses, pour la collation des autres sacrements ; en résumé ceux de la première catégorie sont institués pour le salut, ceux de la seconde comme exercice, ceux de la troisième comme préparation. Voici le texte complet :

Tria genera sacramentorum in prima consideratione discernenda occurrunt : sunt enim quaedam sacramenta, in quibus principaliter salus constat et percipitur ; sicut aqua baptismatis et perceptio corporis et sanguinis Christi. Alia sunt, quae etsi necessaria non sunt ad salutem... proficiunt tamen ad sanctificationem ; quia his virtus exerceri et gratia amplior acquiri potest, ut aqua aspersionis et susceptio cineris et similia. Sunt rursum alia sacramenta quae ad hoc solum instituta esse videntur, ut per ipsa ea quae caeteris sacramentis sanctificandis et instituendis necessaria sunt, quodammodo praeparentur et sanctificentur, vel circa personas in sacris ordinibus perficiendis, vel in iis quae ad habitum sacrorum ordinum pertinent initiandis, et caetera huiusmodi. Prima ergo ad salutem, secunda ad exercitationem, tertia ad praeparationem constituta esse videntur[2].

Plus loin, au moment de commencer en détail l'exposé des sacrements de la nouvelle loi, il reprend sa classification et ajoute aux anciennes désignations, des termes nouveaux :

Distinximus sacramenta alia esse salutis, alia administrationis, alia exercitationis. Prima ad remedium, secunda ad officium, tertia ad exercitium[3].

Il commence son exposé, conformément au principe historique qui le guide habituellement, par les *praeparationis sacra-*

1. Ce n'est pas le moment d'examiner ici si la définition des sacrements ne convient que dans un sens analogique à ces diverses classes ; nous traiterons cette question ailleurs.

2. *De Sacramentis*, I, pars IX, cap. VII (PL. CLXXVI, 327 A.B.).

3. *Ibid.*, II, pars V, cap. I (PL. *ibid.*, 439 A.).

*menta*, qu'il appelle indistinctement *Sacramenta administrationis sive praeparationis*. C'est la classe des *praeparatoria* des canonistes : il y fait entrer, outre la consécration des églises, les ordres sacrés, *ordines sacri*, et ce qui les concerne : *et quae circa ordines considerantur, qualia sunt indumenta sacra et vasa et caetera huiusmodi*[1]; tout cela a été traité dans un même ensemble avec les ordres sacrés[2]. Ce sont les *sacramenta administrationis sive praeparationis*, quil dit établis *ad officium*[3].

Une seconde catégorie, celle qui venait en premier lieu dans son énumération principale : *Sacramenta salutis, in quibus salus principaliter constat et percipitur, in quibus salus constare probatur, sacramenta ad remedium, ad salutem constituta*[4], est détaillée avec le baptême, la confirmation, etc., dans les parties VI, VII, etc., du livre II[5].

Enfin le groupe des *sacramenta exercitationis, sacramenta ad exercitium*, qui figure tantôt en seconde ligne dans son énumération[6], tantôt en troisième[7], est décrit plus loin[8]; il les appelle : *sacramenta in quibus etsi principaliter salus non constet, tamen salus ex eis augetur in quantum devotio exercetur*, et il en donne une liste fournie, encore qu'incomplète à ses yeux, en les divisant en trois classes : objets, actes, paroles, selon qu'ils consistent *in rebus, in factis, in dictis*[9]. L'énumération qu'il en donne en cet endroit, (eau bénite, etc., signe de la croix, etc., psaumes, chants sacrés, etc.), correspond parfaitement à ce qu'il dit du troisième but qui a présidé à leur institution : *propter exercitationem*[10].

*
* *

Il est aisé de retrouver une partie de ces groupements dans

1. *Ibid., loc. cit.*
2. *Ibid.* II, pars III, IV et V. (PL. *ibid.* 421-442).
3. *Ibid.* II, pars V, cap. I. (PL. *ibid.*, 439 A).
4. *Ibid.* I, pars IX, cap. VII (PL. *ibid.*, 327 A.B.) et II, pars V, cap. I (*ibid.*, 439 A.) et II, pars VI, cap. I (*ibid.*, 441 D.).
5. PL. *ibid.*, 441 et suiv. Nous réservons pour une autre étude le contenu exact de ce groupe. Remarquons seulement en passant le mot : *ad remedium*, employé par Hugues.
6. *Ibid.* I, pars IX, cap. VII (PL. *ibid.*, 327 A).
7. *Ibid.* II, pars V, cap. I (PL. *ibid.*, 439 A).
8. *Ibid.* II, pars IX, cap. I-IX (PL. *ibid.*, 471-476).
9. *Ibid.* II, pars IX, cap. I (PL. *ibid.*, 471). Cf. cap. VIII et IX (PL. *ibid.*, 475 A.C).
10. *Ibid.* I, pars IX, cap. III (PL. *ibid.*, 320-322). Nous verrons ailleurs comment ce triple but d'exercice, d'enseignement, d'humilité, a été maintenu chez Pierre Lombard et ses successeurs, sans qu'ils aient conservé les listes de Hugues.

la « *quadriformis series* » du canoniste Rufin. La première catégorie est la même chez l'un et l'autre : ce sont les *sacramenta salutaria, quibus salus acquiritur* (Rufin), *sacramenta ad salutem, in quibus salus principaliter constat et percipitur* (Hugues).

La troisième catégorie de Hugues correspond non moins parfaitement à la quatrième de Rufin : ce sont les *sacramenta ad praeparationem* (Hugues), *praeparatoria* (Rufin). De part et d'autre aussi, nous avons les mêmes exemples : ordination des clercs à ses divers degrés, dédicace des églises, consécration des objets liturgiques, etc.

La seconde catégorie de Hugues, celle des *sacramenta ad exercitationem*, sans constituer une place aussi nette chez Rufin, n'est pas étrangère pourtant aux *sacramenta ministratoria* du canoniste; ce que dit Hugues des offices sacrés, des psaumes, etc., à propos du but de l'institution des sacrements *ad exercitationem*[1] et des sacrements qui consistent dans des paroles[2], est en connexion avec les *Missae, laudes et cetera diurna vel nocturna officia clericorum* de Rufin. Remarquons aussi que quelques-uns des termes qui introduisent cette série chez les canonistes : *ministratoria, officia, exercitationis, exercentur*, ont leur correspondant chez Hugues; mais tandis que celui-ci emploie ce mot : *administrationis sacramenta*[3], comme synonyme des *sacramenta praeparationis*, chez Rufin et ses copistes l'expression a pris un tout autre sens *(ministratoria sacramenta)*. Il en va à peu près de même avec le mot *officium : secunda ad officium* (Hugues) qui désigne les *praeparatoria; officia diurna vel nocturna* (Rufin).

A ces sources, s'ajoutent les quelques lignes consacrées par Hugues à la division des sacrements de l'ancienne loi[4]. L'on y retrouve certains termes employés par les canonistes, comme les *omnia utensilia*, et qui ne figurent pas parmi les objets que cite Hugues en parlant de la loi nouvelle. Remarquons aussi les mots : *in ministeriis divinis*, et : *quae exercebantur ad venerationem (sacramenta)*[5], qui évoquent tout de suite dans l'esprit ceux de *ministratoria* et de *veneratoria* introduits par

1. *Ibid.* I, pars IX, cap. III (PL. *ibid.*, 321).
2. *Ibid.* II, pars IX, cap. IX (PL. *ibid.*, 475-476).
3. *Ibid.* II, pars V, cap. I (PL. *ibid.*, 439).
4. *Ibid.* I, pars XII, cap. X (PL. *ibid.*, 362 C.).
5. *Ibid.* Hugues a soin d'ailleurs d'insinuer les différences qu'il met entre ces diverses classes de « sacramenta » (*De Sacramentis*, I, pars XII, cap. X; PL. CLXXVI, 363-364).

les canonistes. La comparaison empruntée par Rufin au temple et au tabernacle de l'ancienne loi donne une vraisemblance de plus à l'origine victorine de ces termes.

***

Ces ressemblances ne permettent pas, pensons-nous, de refuser à Hugues une part de paternité dans l'élaboration de la formule quadriforme. Cette part est-elle directe?

A voir le prestige immédiat dont a joui le *De sacramentis* de Hugues, nous le croirions volontiers. Les canonistes, du reste, ne sont pas restés étrangers à la fascination exercée par les ouvrages du grand Victorin. Ils les ont utilisés en divers endroits, aussi bien pour la définition des sacrements que pour le but de leur institution[1], et Huguccio, l'un des plus en vue parmi les glossateurs, est un de ceux qui en bénéficient le plus. La manière même dont ils le combattent par endroits, montre l'ascendant exercé par ses idées; il y aurait même une étude rémunératrice à faire sur la part prise par Hugues de Saint-Victor à l'élaboration des idées des canonistes, sur le mariage, par exemple, ou sur les fiançailles.

Rufin, lui aussi, a connu personnellement les œuvres du Victorin, comme le montre l'étude si fouillée de Singer en tête de son édition[2]. Nous ne voulons en donner comme preuve, pour le moment, que l'emploi fait par Rufin du *De sacramentis* à partir de la *Causa XXVII*[3] et les transcriptions littérales au début du *De Consecratione*[4].

***

Mais l'adjonction d'un quatrième groupe, presque entièrement nouveau, celui des *veneratoria*, aux trois catégories du Victorin et les divergences d'expression et de contenu constatées dans le second groupe, celui des *ministratoria*, oblige à chercher encore ailleurs les idées inspiratrices de Rufin. Si, même en ce domaine, les œuvres de Hugues ont pu leur fournir quelque aliment, il y a lieu cependant, croyons-nous, d'orienter les re-

1. Pour ne pas allonger cette note, nous donnerons nos preuves ailleurs.

2. *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, p. CXX (Paderborn, 1902).

3. *Ibid.*, p. 429.

4. *Ibid.*, p. 537, 538 et suiv.

cherches vers une autre classe d'écrits, celle des œuvres liturgiques et des recueils d'homiliaires, etc.[1]; nous ne tarderons pas à le faire et l'on pourra y constater une fois de plus comment les premiers glossateurs, tout comme Hugues, ont glané dans tous les vestiges alors accessibles de l'ancienne patristique occidentale, ou dans les restes encore existants des anciennes institutions, un certain nombre d'idées et de termes dont sans eux les nouvelles générations n'auraient guère eu connaissance.

Louvain. J. DE GHELLINCK, S. J.

1. Grâce à eux, la survivance de beaucoup d'expressions, où entre le mot *sacramentum*, a été longtemps maintenue. Si les *salutaria sacramenta* sont déjà dans S. Cyprien, les multiples objets groupés parmi les *veneratoria* remontent, comme terminologie, à S. Ambroise, à S. Augustin, à S. Léon surtout, dont les homélies revenaient chaque année dans le cycle liturgique; nous en reparlerons sous peu. Si S. Isidore est cause, par sa définition du *sacramentum* en fonction de l'idée de secret, de l'extension du mot à la plupart de nos mystères, comme le dit M. Pourrat dans son beau livre sur la *Théologie Sacramentaire* (Paris, 1910, p. 33), il doit, croyons-nous, partager cette responsabilité avec plusieurs écrivains qui l'ont précédé.

# Bulletin de Philosophie

## IV. — Morale.

La *morale scientifique* traverse depuis quelque temps une crise dont il ne semble pas qu'elle doive sortir à son honneur. Ses partisans sont inquiets et ses adversaires ne désarment pas. Un souffle violent d'idéalisme menace de l'ébranler jusque dans ses plus sûrs retranchements. Lutte tragique, en somme, puisque la destinée des individus et des sociétés y est engagée; lutte féconde aussi, dont il nous faut signaler les étapes et noter les principaux résultats. Ce sera l'objet de cette étude.

### I. — Les Postulats de la Morale sociale.

**Physique des mœurs.** — S'il est un concept que l'on pouvait s'attendre à voir exclu à jamais d'une « morale scientifique », c'est certainement le concept d'Idéal. Entendons-nous. La morale scientifique, dont la prétention et la méthode ne vont pas au-delà de l'observation des faits, mais tout de même n'en exclut aucun, est bien obligée de tenir compte de l'*existence d'un idéal*. En tant qu'il existe, l'idéal n'échappe pas à l'observation scientifique, et le sociologue a le devoir d'en expliquer la genèse en le rattachant à ses antécédents sociaux. Mais autre chose est de contrôler scientifiquement l'existence d'un idéal, et autre chose d'en justifier scientifiquement l'essence, ou le contenu. On ne voit pas très bien comment il serait possible, sans sortir des méthodes de la pure science, de passer d'un *jugement de réalité,* portant sur l'existence d'un idéal social, à un *jugement de valeur* qui justifierait son contenu. Cependant, tel n'est pas l'avis de M. Durkheim, qui, dans une note présentée au Congrès de Bologne (juillet 1911), s'est ingénié à identifier ces deux sortes de jugements[1].

Entre autres choses, M. Durkheim ne nie pas qu'il y ait des jugements de valeur; mais ils se ramènent, selon lui, à des jugements d'existence ou de réalité. Ils relèvent donc, comme ceux-ci, de la science, et dès lors une morale scientifique est possible.

Quand nous disons que les corps sont pesants, que le volume des gaz varie en raison inverse de la pression qu'ils subissent, nous formulons des jugements d'existence ou de réalité qui se bornent à exprimer des faits donnés, ou des rapports donnés entre des faits

1. Durkheim, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, dans *Revue de Métaph. et de Mor.*, juillet 1911.

également donnés. Ils énoncent ce qui est, et, pour cette raison, on les appelle jugements d'existence ou de réalité.

D'autres jugements ont pour objet de dire, non ce que sont les choses, mais ce qu'elles valent par rapport à un sujet conscient, le prix que ce dernier y attache : on leur donne le nom de jugements de valeur. Quand je dis : cet homme *a* une haute valeur morale, ce tableau *a* une grande valeur esthétique, ce bijou *vaut* tant, j'attribue aux êtres ou aux choses dont il s'agit, un caractère objectif, tout à fait indépendant de la manière dont je sens au moment où je me prononce.

D'une part, toute valeur suppose l'appréciation d'un sujet, un rapport défini avec une sensibilité déterminée. Et pourtant, les valeurs dont il vient d'être question ont la même objectivité que les choses. Comment ces deux caractères qui, au premier abord, semblent contradictoires, peuvent-ils se concilier? Comment un état de sentiment peut-il être indépendant du sujet qui l'éprouve?

Pour nombre de penseurs, qui se recrutent d'ailleurs dans des milieux assez hétérogènes, la valeur « tient essentiellement à quelque » caractère constitutif de la chose à laquelle elle est attribuée, et le » jugement de valeur ne ferait qu'exprimer la manière dont ce » caractère agit sur le sujet qui juge ».

Mais quel est le sujet par rapport auquel la valeur des choses est et doit être estimée? Ce ne peut être l'*individu;* la multiplicité des appréciations individuelles et leurs contradictions s'y opposent. Ce ne peut être non plus la *société,* au sens où l'estimation deviendrait *objective,* par cela seul qu'elle serait *collective.* Car, si ce qui fait la valeur, c'est uniquement la manière dont les choses affectent le fonctionnement de la vie sociale, la diversité des valeurs devient difficilement explicable.

Aussi bien, M. Durkheim ne pense-t-il pas que la valeur soit dans les choses, ni qu'elle tienne essentiellement à quelque caractère de la réalité empirique.

Aurait-elle donc sa source en dehors du donné et de l'expérience? Oui, mais à la condition de bien l'entendre. Sa valeur réside dans l'idéal, mais dans l'idéal seulement, à cause du privilège unique qui lui permet de dépasser la réalité tout en s'y incorporant.

L'idéal, en effet, pour être appréciable, doit s'incorporer à la réalité tout en la dépassant. Ce postulat de M. Durkheim est incontestable; mais on n'en pourrait dire autant des conclusions qu'il en tire, tout en prétendant ne pas dépasser les limites de l'observation scientifique.

Sous prétexte que l'idéal social est donné, sous la forme d'une société *qualitativement* différente de la collection des individus qui la composent, M. Durkheim en conclut d'une part que l'idéal social transcende la réalité, et d'autre part qu'il ne fait qu'un avec elle, et, comme elle, peut être objet de science.

Il faudrait cependant distinguer — je l'ai fait moi-même ailleurs [1] —

1. M. S. Gillet, *Les jugements de valeur et la conception positive de la morale*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1912.

entre l'*existence* de l'idéal social, et son *contenu*. La science peut constater que l'idéal social existe et expliquer son existence, à un moment donné de l'évolution sociale, en le rattachant systématiquement à ses antécédents sociaux. Mais le *contenu* de l'idéal social, de l'aveu même de M. Durkheim, dépasse le fait de son existence. Car la société, dont l'idéal social marque le point culminant d'évolution, est un *tout* qualitativement différent des *parties* réelles qui l'intègrent. Or, la science a sans doute pour objet « les faits donnés et les rap- » ports donnés entre des faits également donnés », mais elle est impuissante, par ses propres moyens d'observation et d'expérimentation, à dépasser les faits, et à justifier par conséquent leur contenu, autrement dit l'*Idée* qui les dépasse tout en les enveloppant. Et c'est le cas de l'idéal social, non précisément en tant qu'il existe, mais en tant qu'il est « par essence » une *qualité* supérieure aux faits, et d'une autre nature. La science nous dit simplement ce qui *est;* l'idéal, ce qui *doit être*.

En conséquence, M. Durkheim commet un pur sophisme lorsqu'il prétend identifier deux choses irréductibles : les *jugements de réalité* qui portent sur l'existence de l'idéal social, et les *jugements de valeur* relatifs à son contenu.

« L'effort de Durkheim (dans cette conférence de Bologne), remarque M. Rey, a donc été de préciser le point de vue scientifique, et l'uni- » versalité virtuelle de ce point de vue, sans rien perdre en quelque » sorte de la richesse des réalités auxquelles il doit s'appliquer. » N'aurait-il pas dissipé, avec certains préjugés contre la sociologie, » des préjugés analogues contre la science en général? Il a montré, » en effet, que la science sait s'élargir à mesure que son objet s'élargit, » qu'elle n'est pas l'extension indéfinie d'une formule étroite, mais » l'invention continuelle de nouvelles formules plus compréhensives. » Elle n'a de but que la vérité, quelle qu'elle soit, comme elle n'a » de limite que dans le souci de la vérité. Et le plus clair de son » travail est d'ouvrir des routes vers toujours plus de vérité.[1] »

**Morale scientifique et Morale rationnelle.** — Il s'agirait pourtant de s'entendre, et de ne point prolonger une équivoque verbale qui n'a déjà que trop duré. Qu'est-ce qu'une science qui s'élargit à mesure que son objet s'élargit, et qui n'a de but que la vérité quelle qu'elle soit? Est-ce bien encore ce qu'on appelle la *science,* en tant du moins qu'on l'oppose à la *raison?* Si oui, alors comment expliquer qu'elle ait pour domaine illimité la *vérité quelle qu'elle soit;* — et si non, c'est-à-dire si la science se confond avec la raison, pourquoi M. Durkheim s'ingénie-t-il aussi laborieusement à ramener *un jugement rationnel de valeur* à *un jugement scientifique de réalité?* Car personne ne conteste que les jugements de valeur relèvent de la raison.

La vérité est que M. Durkheim emploie le mot *science* dans son

1. A. Rey, *Le congrès international de Bologne de* 1911; dans *Revue Philosophique*, juillet 1911.

sens strict, et que, par un artifice de méthode dont personne n'est dupe, il voudrait lui faire absorber tout le réel au mépris de l'intuition rationnelle; ramener au déterminisme des phénomènes le monde nouménal lui-même, et, en traitant l'Idéal comme un simple fait, faire bénéficier la science des mœurs de la valeur régulatrice et motrice d'un concept qui, dans ce qu'il a d'*essentiel*, relève non pas de l'observation scientifique, mais de la raison.

Au contraire, M. Rey élargit le concept de science jusqu'à le faire éclater, et, en lui assignant pour but la vérité quelle qu'elle soit, marque assez son intention de ne point opposer radicalement la science à la raison, mais de faire de celle-ci le prolongement normal de celle-là. Soit, mais qu'il dise nettement sa pensée, et ne l'attribue pas à M. Durkheim, dont le *mécanisme sociologique* ne laisse aucune place aux intuitions de la raison.

Cette pensée est proprement celle de M. Boutroux, qui l'a exprimée avec beaucoup de netteté dans une communication très pénétrante présentée également au Congrès de Bologne, au mois d'avril 1911, et publiée par la *Revue de Métaphysique et de Morale*[1].

A vrai dire, cette étude ne concerne pas directement le problème moral. Mais elle pose, pour le résoudre, des principes si nets et si féconds, que nous croyons devoir en donner brièvement l'analyse.

Pour la science, désormais, il n'est plus, en droit, de mystère dans la nature. Cette attitude de la science change tout à fait sa situation à l'égard de la philosophie. La pensée humaine, sur laquelle celle-ci entend s'appuyer, n'est, pour la science moderne, qu'un phénomène comme les autres, une manifestation naturelle, dont il lui appartient de faire évanouir l'originalité et la réalité intrinsèque. Et quant aux problèmes que cette pensée se pose, ou ils sont solubles, et c'est à la science de les résoudre, ou ils passent la portée de la science, et nul n'a le droit d'en chercher la solution.

En présence d'une science qui affiche de telles prétentions, la philosophie ne peut plus se maintenir à la faveur d'un simple compromis dualiste. Si la science proclame le néant de la philosophie, celle-ci peut-elle encore, dans l'esprit humain, coexister avec elle?

Auguste Comte a tenté de donner une réponse à cette question sans sortir du domaine des sciences, et en proclamant la philosophie la *synthèse des sciences*. Cependant la philosophie, comme synthèse des sciences, ou devient exclusivement scientifique, et, dès lors, ne comporte plus le nom de philosophie; ou demeure philosophie, et, dans ce cas, est anti-scientifique.

Mais la philosophie ne peut-elle être, elle-même, sinon la science des sciences, du moins une science, analogue et coordonnée aux autres sciences? L'idée de traiter véritablement la philosophie comme science positive a été, de nos jours, brillamment mise en œuvre par de nombreux esprits. Mais le résultat de leurs recherches, note M. Boutroux, semble avoir été la décomposition pure et simple de la

1. E. Boutroux, *Rapport de la Philosophie aux Sciences*, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, juillet 1911.

philosophie en une multiplicité de sciences distinctes, dont chacune est plus ou moins autonome[1]. Nul doute que ces recherches spéciales ne soient très légitimes et nécessaires, et n'aient été très fructueuses. Mais à ces sciences, particulières dans leur méthode comme dans leur objet, le nom de philosophiques convient-il encore? Ou la philosophie est *une* et *humaine* de quelque manière, ou elle n'est pas. Or, la conception purement scientifique de la philosophie lui enlève d'avance son unité, et la vide de tout élément subjectif et humain.

Ni comme science, ni comme expérience, au sens scientifique de ces mots, la philosophie ne se soutient devant la pensée moderne; quel avenir donc lui est réservé?

Si nous partons de la considération des sciences, observe M. Boutroux, est-ce à dire que nous ne nous croirons le droit de penser que suivant les catégories de l'esprit scientifique comme tel? Si la science seule fournit des vérités, la philosophie, en tant qu'elle prétend se distinguer de la science, ne peut viser que l'erreur[2].

Mais la science est-elle, en effet, notre seul organe de connaissance? Non, répond hardiment l'éminent philosophe, car la vie humaine, à tout instant, en met en jeu un autre, qui est ce qu'on appelle la *raison*. Or, la raison n'est pas la science. Celle-ci est une somme de notions; celle-là est une faculté vivante. L'une fournit des données, des points d'appui, des matériaux; l'autre juge. Juger, c'est discerner, choisir, adopter, non en appliquant mécaniquement une règle extérieure, mais en pensant, sous l'inexprimable idée du vrai. Les sciences s'obtiennent par l'analyse des phénomènes. La raison se forme en réfléchissant et sur les sciences et sur la vie.

Partant de là, M. Boutroux n'a pas de peine à montrer que, pour conserver à la pensée humaine son besoin absolu d'unité et d'universalité, les sciences ne sauraient se suffire à elles-mêmes. Elles ne se suffisent qu'en se donnant un certain nombre de postulats, dont l'idée leur est fournie par des intuitions.

« Or, il est remarquable que, si la raison vient à réfléchir sur
» les conditions de l'action comme sur celles de la science, elle
» trouve que les postulats de celle-ci coïncident, au fond, avec les
» postulats de celle-là... Ce qui constitue la différence très réelle
» et profonde de la science et de l'action, c'est que, tandis que la
» science vise à éliminer l'intuition, pour ne conserver que la loi,
» l'action tend à observer la loi, de manière à réaliser l'être le
» plus riche, le plus souple et le plus libre possible[3]. »

C'est ainsi que, tout en prenant son point de départ dans l'étude des sciences et l'analyse de leurs données, la philosophie peut néanmoins se constituer comme spéculation autonome. Sa fonction est de rechercher les rapports de la science et de l'action. Elle répond au besoin de savoir si l'être, en tant qu'il dépasse la portée

1. *Art. cit.*, p. 420.
2. *Art. cit.*, p. 423-424.
3. *Art. cit.*, p. 427-429.

de la science, offre encore une prise à l'intelligence, à la raison, à la pensée humaine.

Ainsi donc, aux yeux de M. Boutroux, — et c'est l'évidence même, — la science n'épuise pas le réel. La synthèse vivante de l'intelligible et du réel est l'œuvre commune de la science et de la raison.

Mais encore faut-il donner à la raison toute son ampleur, « car » ce qui constitue la raison, ce qui fait vraiment son essence et sa » valeur, c'est de fondre en une unité indissoluble les conditions de » l'action et celles de la connaissance. Dire que cette unité est une » synthèse de la théorie et de la pratique, serait encore employer » une métaphore suspecte, car une synthèse suppose des unités » préexistantes. Le bon sens, comme dirait Descartes, la raison, » telle que l'entend le langage commun, est un principe plus profond » qu'une telle synthèse : c'est l'unité foncière du sens du réel et » du sens de l'intelligible. Certes, la raison se développe en se nour- » rissant et de connaissances scientifiques et d'expériences pratiques. » Mais elle est, en soi, l'intelligence en contact immédiat avec l'être, » la pensée secrètement une avec l'action[1] »

Puisque la science n'épuise pas le réel, dans le triple domaine de l'art, de la morale et de la religion, c'est donc en particulier mutiler la réalité sociale que de vouloir l'emprisonner tout entière dans des formules scientifiques. La sociologie de M. Durkheim est une mutilation de ce genre. Son déterminisme social n'est qu'une *physique des mœurs* qui, en excluant d'une part la *raison,* et d'autre part la *finalité,* se condamne à la fois à l'inintelligibilité et à l'inefficacité.

Pour être intelligible, la science des mœurs appelle une métamorale, ou *morale rationnelle* qui justifie, en les rattachant à l'*être,* les notions fondamentales de *bien* et de *devoir,* sans lesquelles les mœurs elles-mêmes, variables et relatives, perdent leur *raison d'être.* Quant à l'Idéal social, dont la science constate l'existence, il ne tire lui-même sa valeur régulatrice et motrice qu'à partir du moment où la raison explique son contenu, et le justifie en le rattachant à un Idéal plus un, et plus universel — l'Idéal divin — sur lequel tout repose, et qui lui-même ne repose sur rien.

On trouvera ici même un essai de justification de cette *métamorale,* complémentaire de la science des mœurs[2]. C'est pourquoi nous n'insistons pas.

**Morale de l'action.** — Au contraire, nous nous permettrons d'insister sur un ouvrage, appelé certainement à un grand retentissement, et qui est bien le coup le plus droit porté jusqu'ici à une *physique des mœurs* qui prétend n'être qu'une physique, et remplacer à ce titre toutes les morales. Nous voulons parler de l'ouvrage de M. J. Wilbois : *Devoir et durée*[3].

---

1. *Art. cit.*, p. 430.

2. S. M. Gillet, *Les jugements de valeur et la conception théologique de la Morale*, dans *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, juillet 1912.

3. J. Wilbois, *Devoir et Durée.* Paris, Alcan, 1912; in-8° de 408 p.

Il s'agit là d'une illustration brillante des principes chers à M. Bergson. C'est assez dire que le point de vue *anti-intellectualiste* de l'auteur n'est point le nôtre. Les raisons apportées par M. Wilbois pour rejeter *a priori* toute morale rationnelle sont loin d'être décisives. Elles ne le sont même pas du tout. Mais on n'en pourrait dire autant des arguments qu'il fait valoir, au nom de la science, contre une morale exclusivement scientifique.

Il y a, en effet, deux parties dans l'étude de M. Wilbois : l'une en quelque sorte *négative* et qui consiste à dénier aux sociologues le droit d'ériger en principe l'hypothèse d'un déterminisme social; l'autre *positive,* et qui s'ingénie à construire, sur les débris d'une sociologie déterministe, une *métasociologie,* postulée non pas par les exigences de la *pensée,* mais par les besoins de l'*action.*

La physique vient de notre esprit en même temps que de la nature. Si elle est « la » science, elle est aussi « notre » science. Elle est artifice, parce que la réalité trop complexe ne peut entrer dans notre pensée imparfaite que si nous la coupons en faits distincts. Elle est artifice, parce qu'à la réalité qualitative notre pensée agissante veut imposer des nombres. Nous arrivons à ce double résultat en jetant les choses dans nos cadres. Ces cadres se nommaient autrefois les principes, et leur nom prouve qu'on les comprenait mal : êtres complexes, à la fois humains et réels, — humains par la commodité de leur formule, qui aide à constituer les faits et permet d'y appliquer le calcul, — réels, parce que cette formule a prise sur les phénomènes. C'est, du reste, une formule souple. Elle évolue.

La sociologie est plus récente que la physique. Il y a moins une sociologie que des sociologies. L'objet est confus, les méthodes diffèrent, les conclusions s'opposent, les auteurs se combattent.

M. Durkheim, tout en reconnaissant le droit à l'existence de sciences particulières, — géographie humaine, économie politique, anthropologie (etc.), — dont l'ensemble constituerait la sociologie, au sens large, entend fonder, sous le nom de sociologie prise au sens strict, une science ayant pour objet « des phénomènes qui sont encore » en leur fond, sans doute, psychologiques, puisqu'ils résultent de » l'interaction des consciences individuelles, mais qui sont du moins » des phénomènes psychologiques d'une espèce spéciale, puisqu'il » faut, pour en rendre compte, considérer les consciences, non pas » à part et en tant qu'individuelles, mais dans leurs rapports » mêmes »[1]. Ces faits de conscience, sentiments (exemple : sentiments envers ses proches), idées (exemple : croyances religieuses), ou actes (exemple : obéissance à la mode), ont un caractère commun : ils s'imposent à chaque conscience particulière. Aussi a-t-on pu en donner cette nouvelle définition : « Est fait social toute ma- » nière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu » une contrainte extérieure »; ou bien encore « qui est générale » dans l'étendue d'une société donnée, tout en ayant une existence » propre, indépendante de ses manifestations individuelles[2] »

1. Bouglé, *Année sociologique*, 1re année, p. III (Paris, F. Alcan)
2. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique.* Paris, Alcan; p. 19.

Grâce à cette définition, le caprice personnel est éliminé de la sociologie, qui devient une science d'observation, à laquelle les règles de toute observation s'appliquent, en attendant des canons spéciaux qui, il faut l'avouer, ne s'offrent pas impérieusement.

A étudier les sociétés en fonction de leur droit ou à travers des chiffres, remarque M. Wilbois, on risque de n'en faire que des symboles conventionnels. On fait preuve avant tout d'un sérieux de bibliothèque. Il y a une erreur de méthode par quoi sont viciés plusieurs des premiers travaux de l'*Année sociologique*. Ils rapportent des faits, mais détachés d'antécédents et de conséquents qu'on ne pourrait plus retrouver qu'en recommençant tout l'ouvrage.

Quant à sa matière, la sociologie de M. Durkheim, qui est, en droit, aussi générale qu'on peut le souhaiter, reflète, en fait, le tempérament du fondateur et de ses disciples. Ce sont, pour la plupart, des psychologues spiritualistes. Aussi font-ils une place de prédilection aux faits moraux où la vie sociale trouve son achèvement.

Force est donc, si l'on veut préparer une sociologie complète, de chercher un point de vue plus central, d'où la méthode, capable de s'étendre dans deux directions différentes, admettra à la fois des causes géographiques, sans être matérialiste, et des raisons morales, sans être idéaliste.

Nous ne pouvons suivre l'auteur dans l'analyse détaillée et fort suggestive qu'il nous donne de la méthode vraiment scientifique d'un Le Play, revue et corrigée, et considérablement augmentée par ses disciples de choix : de Tourville et Edmond Demolins.

Les chapitres fondamentaux de l'ouvrage, du point de vue qui nous occupe, sont ceux consacrés à la *Liberté humaine* et au *Déterminisme physique et social*[1].

La pensée de M. Wilbois est : 1° *que les objections de la physique à notre liberté ne portent pas*. Trois exemples — loi de Newton, loi de la conservation de l'énergie, hypothèse de Laplace — doivent suffire à montrer que la liberté est capable de se défendre pied à pied contre le déterminisme; 2° que dans cette lutte, non seulement la liberté occupe une admirable position de défense, mais encore que c'est d'elle seule que peut venir l'attaque, car, au lieu de n'avoir que l'existence que le déterminisme lui laisse, ce n'est que par elle au contraire que le déterminisme subsiste. Dans la création des lois physiques, nous avons une part prépondérante sur les phénomènes où s'amorcent ces lois.

En conséquence, — et à plus forte raison, — le déterminisme social n'exclut pas une liberté humaine.

En effet, *les lois sociales ne sont pas nécessitantes, comme les lois numériques;* en outre, *elles ne portent directement que sur les groupements humains*.

Les facteurs sociaux ne sont que des *conditions* de la vie humaine; ils n'en sont pas la *cause*. Cela est vrai du *lieu*, et plus encore du

1. Ch. VI, VII, VIII et IX.

*travail.* Dans nos sociétés d'Occident, où règnent la division du travail et le machinisme, on peut démontrer que le déterminisme est suspendu à l'initiative humaine; que la race est libre, en ce qu'elle est maîtresse de la nature; que l'individu est lié à l'ensemble de ses concitoyens. Les lois sociales ont plusieurs aspects suivant les points de vue. Pour les générations qui les précèdent, elles ne sont rien du tout et on ne peut pas les prévoir. Pour celles qui les suivent, elles sont de la nécessité et on n'a qu'à les constater comme données de science. Pour celles qui les établissent, ce sont des tâtonnements où s'associent les besoins d'une foule, les vœux d'une élite, les décrets des gouvernants, des aspirations naissantes, des routines froissées, des essais contradictoires.

Liberté peut à présent être pris dans son sens plein. *La puissance humaine, étudiée dans une seule génération, était apparue comme maîtrise personnelle; aperçue à travers la série des générations, elle s'affirme comme progrès créateur.* Les deux caractères de l'être libre lui appartiennent surabondamment.

Il est clair que M. Wilbois entend définir la liberté dans un sens dynamique, c'est-à-dire dans le sens d'une société qui évolue, où l'humanité n'apparaît ni absolument libre, ni absolument esclave, conditionnée qu'elle est par le milieu où elle évolue, mais capable pourtant de réagir sur lui. *Il constate la liberté, et se contente d'en trouver la preuve dans cette constatation.*

C'est quelque chose déjà, car il en résulte que le déterminisme social n'est pas dans la réalité, mais n'est qu'une invention commode de sociologues qui travaillent en chambre.

Mais, au regard de la raison pure, est-ce suffisant? M. Wilbois répondra sans doute qu'il n'y a pas de raison pure, ou que la *faculté métaphysique* en tous cas est une tendance qui n'est rien en comparaison de nos *tendances industrielles* et de nos *tendances morales,* dont elle n'est qu'une illustration. Mais cela suppose qu'on a admis le point de vue de l'*action,* et que, même dans l'hypothèse où la connaissance et l'action se trouvent toujours mêlées, il n'est pas possible, par un artifice légitime de réflexion philosophique, de dissocier la pensée de l'action.

Qu'il soit, en effet, dangereux d'absorber le *dynamique* dans le *statique,* comme si la vie tout entière, individuelle et sociale, pouvait être emprisonnée dans des formules, c'est l'évidence même; mais il l'est bien plus encore d'exclure tout élément statique de la notion même du dynamique. *Operatio sequitur esse,* disaient les scolastiques, et, malgré les analyses pénétrantes de M. Wilbois, il n'est pas du tout évident qu'ils ont eu tort. La raison pure n'est pas une chimère, et, en son nom, il est permis de chercher aux *faits* d'autres justifications que l'observation et l'expérience, tout en s'appuyant sur celles-ci.

M. Wilbois affirme du *devoir* ce qu'il a affirmé de la *liberté*[1]. *Sa preuve est dans sa constatation.* On peut définir la morale par

1. Ch. X.

ces trois caractères qui supposent le devoir : 1° affranchissement de la matière; 2° union à nos contemporains par l'effort et par l'amour; 3° insertion de l'individu dans le progrès humain, auquel il ne contribue de façon efficace qu'en se conformant à sa vocation.

Voilà des « données ». Comment, de là, passera-t-on à des préceptes? Les morales déduites se fondent sur la religion ou la métaphysique. Les morales induites partent de l'expérience. Suivant les unes et les autres, d'où viendrait le devoir?

Les *morales empiriques* sont impuissantes à le fonder, qu'elles prétendent être individuelles ou sociales. Car l'individu lui-même est une abstraction : mille liens le rattachent aux autres hommes; il est trop dépendant pour être une fin en soi. Ce que le sens commun appelle devoir est plus complexe.

Au lieu de l'individu, parlerons-nous de la société? Il n'y aurait pas d'autres contraintes que celles que la collectivité imposerait en vue de son intérêt propre. Cependant, outre que l'intérêt du groupe est au moins aussi difficile à définir que celui d'un homme, si la collectivité veut dire l'ensemble de mes contemporains, je lui dénie le caractère de fin en soi qu'elle me refuse à moi-même, car, pour être plus autonome que moi, elle n'est pas non plus isolable de ses ancêtres et de ses descendants. Les morales sociologiques rétrécissent aussi le devoir.

Les *morales évolutionnistes,* pour avoir méconnu la continuité créatrice de la durée, ont vu, non ce qu'il y a dans nos changements de positif, mais ce qu'il y a de décevant dans toute instabilité. Dès lors, le devoir d'aujourd'hui, différent de celui d'hier, ne vaudra peut-être rien demain. Je ne puis avoir confiance dans un précepte transitoire.

Quant aux *morales rationnelles,* poursuit l'auteur, elles ont placé le devoir dans l'accomplissement du bien, en entendant par là ce qui peut être connu directement par la raison, parce qu'il est l'idéal conforme à la raison. *Mais qu'est-ce que le rationnel?* Pour les uns, c'est le plus haut degré possible d'être et d'harmonie. Pour d'autres, c'est la fin susceptible d'être voulue universellement. Ces définitions sont du reste voisines. On y souscrirait volontiers, écrit M. Wilbois. Pourtant, nous ne le ferons pas sans réticences. D'une part, nous avons appris à nous méfier des principes, puisque, en montrant que nos tendances métaphysiques ne sont qu'une illustration de nos tendances morales, nous nous sommes presque interdit d'avance de tirer une morale d'une métaphysique. D'autre part, le maximum d'être ou d'harmonie, ou la fin universellement désirable, sont des formes vides qui nous laisseraient désarmés dans la plupart des difficultés de conscience. Il faut des indications de fait pour les adapter à nos contingences. L'*a priori* est condamné.

Notre morale à nous — la morale de la durée — n'arrive sans doute pas à expliquer le devoir, si expliquer veut dire reconstruire avec des éléments étrangers. Mais les autres morales ne peuvent pas non plus y prétendre. L'obligation, qui est une partie essentielle du devoir, n'apparaîtra jamais comme la résultante d'idées fournies par

la raison spéculative ou de phénomènes ramassés dans une expérience décousue. *Sur la notion de devoir, l'analyse ne mord pas.* C'est un élément premier. Qu'on l'appelle vérité ou fait, ce n'est pas une vérité ou un fait comme les autres, qu'on puisse isoler de sa conscience pour le faire poser devant son esprit : c'est lui qui nous saisit et on ne le pénètre que dans la mesure où on se laisse dompter [1].

En somme, d'après M. Wilbois, c'est l'*action* et non la *connaissance* qui fonde le devoir. Cette conclusion renferme une équivoque grosse de conséquences. A coup sûr, on ne connaît bien le devoir qu'en le pratiquant. Mais s'ensuit-il que c'est la pratique du devoir qui le fonde? A la base de cette affirmation, il est une foule de postulats qu'il s'agirait pourtant de justifier. Il y a en première ligne le postulat de la *finalité* dont parle avec beaucoup d'éloquence l'éminent sociologue, mais quelle finalité? Il y a le postulat de la prééminence de l'action sur la pensée; mais d'où prendre, sans recourir à la pensée, le principe d'orientation et de spécification de l'action morale proprement dite? Il y a le postulat de la liberté, dont l'identification avec l'élan créateur ne semble pas la différencier de l'élan vital et indéterminé qui ne serait que la réaction instinctive des individus ou de la collectivité contre les contraintes du dedans et du dehors accumulées par le passé de la race et le milieu ambiant?

M. Wilbois a tort de reporter sur la raison elle-même les défiances que lui inspire la science. S'il est démontré que la science est utilitaire et que ses constructions systématiques s'en ressentent, il ne l'est pas que la raison, considérée comme le prolongement philosophique du sens commun, n'ait en vue que l'utile, ou du moins ne puisse découvrir la valeur objective des lois morales, indépendamment de leur valeur utilitaire. *Raison spéculative et raison pratique ne s'opposent pas.* La vérité de la loi morale que découvre la raison spéculative et qu'utilise la raison pratique apparaît bien plutôt comme la *condition* préalable de son efficacité que comme une *résultante,* et c'est cette vérité qui donne au devoir son fondement en le rattachant non pas à des formes vides, comme le prétend M. Wilbois, mais à la réalité par excellence, à Dieu même, dont l'existence s'impose à la fois à la conscience et à la raison.

M. Wilbois a écrit de fort belles pages pour montrer à quel point la morale catholique s'impose à la société contemporaine pour favoriser par la *foi,* l'*espérance* et la *charité,* sous l'impulsion et la direction de l'*Église,* le règne de plus en plus large et fécond de la liberté créatrice. Je crois avec lui qu'*en fait* la puissance d'adaptatation de la morale catholique est indéfinie, et ce n'est pas une mince consolation, dans les temps troublés où nous vivons, de voir affirmer, au nom de l'expérience, par un esprit de cette envergure, la mission souverainement civilisatrice de l'Église. Mais combien cette preuve de fait eût gagné à être renforcée par une preuve de droit! Du point de vue de l'*action,* la démonstration est forte. Du point de vue

1. *Ouv. cit.*, pp. 319-323.

de la *connaissance,* elle eût été irrésistible. Car les exigences de la raison sont aussi des exigences de fait, et on ne saurait les satisfaire en se contentant de les nier, ou de les critiquer.

Critiquer : à lui seul ce mot caractérise les *Études de Morale* de Rauh, que ses disciples viennent de recueillir et de publier[1]. Il s'agit là de quatre cours professés à la Sorbonne et à l'École normale postérieurement à la publication de l'*Expérience morale*. Le premier est sans contredit le meilleur, et son titre est suggestif : *Critique des théories morales*. Tout y passe : *les morales métaphysiques:* morale de la transcendance, morale de l'immanence; *les morales pseudo-scientifiques:* morales biologiques, morales sociologiques; *les morales individualistes:* de la force, du sentiment, du plaisir. Et sur ces ruines, Rauh s'efforce d'édifier, de construire. Mais les constructions de l'auteur de l'*Expérience morale* n'ont jamais égalé ses démolitions, ou plutôt son art de bâtir n'a jamais égalé son art de démolir. C'est assez dire qu'il ne restera pas grand' chose de l'œuvre philosophique de Rauh, sauf le souvenir d'une personnalité originale. Car cette manie de s'en prendre à tous les systèmes, et de n'y trouver rien de cohérent, est elle-même systématique, et partant suspecte. Peut-être, cependant, faut-il rendre à Rauh cette justice que, dans un temps où il est de bon ton d'absorber le moral dans le social, il s'est efforcé de restaurer le règne des individus : « La conscience » collective, écrit-il, n'est pas, pour l'honnête homme qui cherche » sa croyance, le seul objet d'étude : nous y ajoutons les consciences » individuelles qualifiées. Voilà la différence des méthodes; et voici » celle des résultats. Tandis que les sociologues déterminent le » contenu de la croyance, par une courbe objective qui s'impose » à l'individu, nous laissons, au contraire, la voie ouverte à l'in- » vention morale, à l'idée[2]. »

## II. — Les Postulats de la Pédagogie.

Jusqu'ici, remarque M. Belot[3], on a cru qu'il s'agissait pour la morale de découvrir une volonté profonde et première de l'homme, dont la pédagogie n'aurait plus qu'à *s'emparer*. Mais la morale n'a point à trouver un *vouloir;* son rôle est de constituer une *règle*. Un vouloir, du moins un vouloir compréhensif, conscient et déterminé, adapté aux circonstances, n'est pas à découvrir, mais à créer : *c'est là l'office propre de la pédagogie*.

En d'autres termes, il est essentiel de dissocier *le problème moral de la Régulation* et *le problème pédagogique de la Motivation*. Il paraît que jusqu'au congrès de Bologne on ne s'en était point avisé.

1. F. Rauh, *Études de Morale*. Paris, Alcan, 1911; in-8° de XXV-505 p.

2. *Ouv. cit.*, p. 131.

3. G. Belot, *Règle et motif*, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, juillet 1911.

Heureusement M. Belot veillait, et une fois encore il a saisi l'occasion de dire leur fait aux théologiens.

On devine bien, en effet, que la conception théologique de la morale, envisagée de ce point de vue, n'a pas été épargnée par l'auteur. Car, plus que toute autre, la morale théologique aurait prétendu résoudre d'un seul coup le problème de la Régulation et celui de la Motivation. Et, naturellement, elle serait arrivée à un résultat opposé. « C'est, en particulier, un caractère manifeste des morales » religieuses qu'il est totalement impossible, du principe qu'elles » posent, de déduire aucune règle définie de conduite[1]. »

Quant au motif religieux, le mieux qu'on en puisse dire, c'est qu'il est *pratiquement* extrinsèque à tout précepte et à tout acte moral.

« L'imagination seule peut donner corps au motif religieux, et, de » l'état de virtualité indéfinie auquel son essence le condamnerait, » le faire passer à l'état d'actualité. Il en résulte que ce motif, pré- » senté par les métaphysiciens comme le « motif vrai » par excel- » lence, reste toujours empiriquement un « motif faux », au double » point de vue intellectuel et moral[2]. »

N'en déplaise à M. Belot, il se trompe lourdement lorsqu'il prétend que la morale théologique a toujours confondu le double problème de la Régulation et de la Motivation. Au contraire, elle les a toujours parfaitement distingués. S. Thomas, par exemple, dont on ne contestera pas qu'il est le représentant le plus autorisé de la théologie, distingue nettement le problème de la *règle* de celui du *motif*. A la règle, il a consacré le traité des *Lois;* au motif, celui de la *Fin ultime*. En outre, pour ce qui est de la *règle*, où M. Belot a-t-il pris qu'il est impossible, du principe posé par la morale religieuse, de déduire aucune règle définie de conduite? Qu'il lise donc, s'il en a le temps et le goût, le *Traité des Lois* auquel je viens de faire allusion, et il constatera que ce n'est pas seulement par *voie éducative,* mais par *induction* et *déduction,* que la loi naturelle, dérivée en nous de la loi éternelle qui est en Dieu, s'épanouit en lois humaines déterminées, et adéquates à la réalité morale et sociale.

Quant au *motif,* qui serait métaphysiquement vrai et empiriquement faux, il ne revêt ce caractère contradictoire que dans l'imagination de M. Belot. En réalité, le motif religieux, vrai d'une vérité spéculative, l'est aussi d'une vérité pratique. Le bien divin qui, en sa qualité de bien absolu, motive le vouloir, n'est pas seulement le bien transcendant et extrinsèque que s'imagine M. Belot. Comme la règle divine elle-même, il est à la fois transcendant et immanent. Car nous le retrouvons, objectivement, dans tous les biens particuliers que découvre la raison appuyée sur l'expérience, et qui se présentent à elle comme ayant une valeur vraiment humaine, à la fois individuelle et sociale.

Au surplus, Dieu est à la racine de chacun de nos actes sous la forme d'action créatrice et conservatrice d'être; sous celle aussi de

1. Id., *Ibid.*, p. 492.
2. Id., *ibid.*, p. 493.

la grâce; et même d'une habitation personnelle dans les âmes qui observent sa loi, et se laissent motiver par Lui.

On trouvera ces idées développées tout au long dans l'article que j'ai déjà signalé, et que la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* publie dans le présent numéro sous ce titre : *Les jugements de valeur et la conception théologique de la morale.*

Cependant, de ce que le problème de la Régulation et celui de la Motivation sont distincts, s'ensuit-il que leurs solutions doivent rester indépendantes l'une de l'autre? « Bien loin de là, répond M. Belot; » nous estimons au contraire que c'est la formule même du problème » pédagogique de développer un ensemble de motifs pour ainsi dire » calqués sur les fins à poursuivre et les règles à observer, en » sorte que, finalement, la volonté morale soit déterminée par ces » fins et par ces règles[1]. » C'est aussi l'avis de beaucoup d'éducateurs, mais tous ne s'entendent pas sur la nature de ces règles et de ces fins.

« Il en est de l'art de l'éducation comme de la morale : on ne » saurait la réduire à une technique : il implique, en effet, un idéal » qu'il s'agit de déterminer, par conséquent des principes théoriques. » Mais pour découvrir ces principes, quelle méthode employer? » On pourra chercher quelles ont été, en fait, les croyances des hommes » et comment elles ont changé, de façon à parvenir à constituer » une pédagogie historique ou science positive de l'éducation. On » pourra encore demander à la raison humaine de découvrir un » certain nombre de vérités *a priori,* dont on examinera ensuite les » conséquences pratiques. Ce sera la méthode déductive ou d'in- » tuition. C'est à cette dernière que nous avons donné la préfé- » rence. »

Ainsi s'expriment MM. Parisot et Martin dans l'ouvrage qu'ils ont consacré aux *Postulats de la Pédagogie.*[2] Ils entendent fonder une *pédagogie rationnelle.* Après avoir démontré que l'éducation est possible, et opté pour la thèse relativiste de Ribot entre les sceptiques (Kant, Schopenhauer, etc.) et les dogmatiques (Locke, Helvétius, Sergi, Payot, etc.) qui font trop petite ou trop grande la part de l'éducation, MM. Parisot et Martin s'efforcent d'en faire voir la légitimité et la nécessité, de déterminer le but et l'esprit de cette éducation, et d'en étudier les agents.

L'éducation a à la fois un but individuel et un but social; elle est « la recherche des moyens de mettre d'accord la vie individuelle » la plus intense avec la vie sociale la plus extensive »[3]; c'est la préparation « à la vie complète »[4]. Mais sur quoi devront s'appuyer les éducateurs pour réaliser ce double but? Ou encore dans quel esprit

1. Id., *ibid.*, p. 491.

2. E. Parisot et E. Martin, *Les Postulats de la Pédagogie.* Paris, Alcan, 1911; 1 vol. in-16 de 188 p.; 2 fr. 50.

3. Guyau, *Éducation et Hérédité.* Paris, Alcan; préf., p. IX.

4. Spencer, *L'éducation intellectuelle, morale et physique.* Paris, Alcan. Ch. I, § 3.

devront-ils entreprendre l'art délicat de l'éducation? La réponse à cette question fondamentale n'est pas des plus claires. Traiter l'humanité comme une fin, c'est s'efforcer de réaliser la perfection de l'être humain. MM. Parisot et Martin se rallient à cette formule kantienne. C'est une formule bien abstraite pour servir de règle et de motif à l'éducation morale des enfants. Et puis, est-il si évident que l'humanité soit une *fin en soi,* et, si oui, est-elle la fin suprême, celle à laquelle personne ne puisse se soustraire sans motif? Ce postulat de la pédagogie est-il vraiment un postulat? L'éducation doit être une œuvre d'amour, soit; mais elle ne sera une œuvre d'amour que si elle est en même temps une œuvre de raison. On peut reprocher à MM. Parisot et Martin de ne pas l'avoir suffisamment démontré.

C'est un reproche de ce genre que j'adresserai à M. Dugas, à propos de son ouvrage sur l'*Éducation du caractère*[1]. Comme MM. Parisot et Martin, mais avec plus de pénétration et d'ampleur, l'auteur discute les hypothèses de l'immutabilité et de la modificabilité du caractère. Il définit le caractère, « la volonté se voulant elle-même, » se prenant pour fin, arrivant à se constituer, se créer ». Je crois que cette définition n'a pas de sens au point de vue psychologique, qui est le point de vue principal de M. Dugas dans cette étude, et qu'au surplus elle n'a aucune valeur éducative.

Psychologiquement, la volonté est une tendance spécifique, je veux dire que, par nature, elle n'est point amorphe, puisqu'elle est la tendance de l'homme, et, de ce chef, doit avoir pour *objet* le bien humain. Or, vouloir pour vouloir ne répond pas à un besoin de nature. Quand je veux, je ne veux jamais simplement pour vouloir, je veux toujours quelque chose, ou comme fin, ou comme moyen. Il arrive sans doute que beaucoup d'hommes se trompent sur le vrai caractère du bien humain, et, par ignorance ou par passion, le placent où il ne faudrait pas. Mais, où qu'ils le placent, c'est toujours dans quelque chose; quoi qu'ils veuillent, ils veulent non pas simplement pour vouloir, mais ils veulent quelque chose. Une volonté travaillant à vide est inintelligible. Même lorsque je veux vouloir, c'est que j'ai en vue quelque chose, comme d'acquérir du caractère, d'être maître de mes actes, (etc.).

Si M. Dugas s'était davantage préoccupé, même au point de vue psychologique, de trouver à la volonté son objet spécifique, ou tout au moins de le postuler, il eût peut-être fait une part aux éducateurs dans l'éducation, sans réduire celle-ci à une *auto-éducation* où la volonté n'a qu'à poser des actes, à vouloir pour vouloir, abstraction faite de ce qu'elle veut.

Il est très vrai en un sens que l'objet — règle et motif — n'a pas par lui-même une valeur éducative, étant simplement *condition* de la moralité et non pas *cause*. Les actes seuls de la volonté contribuent directement à l'éducation de la volonté en fortifiant, en développant notre puissance de vouloir.

---

1. L. Dugas, *L'Éducation du caractère*. Paris, Alcan, 1912; 1 vol. in-8° de IX-258 p.

Cependant, s'il n'y a pas de vouloir amorphe, si la volonté ne veut pas à vide, la nature de l'objet voulu, selon qu'il répond ou non aux besoins les plus profonds de l'homme, ne peut manquer d'avoir une influence sur les actes par lesquels la volonté tend vers lui. Aussi bien, cette présentation de l'objet, de l'idéal, *par les éducateurs,* peut-elle avoir une réelle influence sur l'éducation de la volonté des enfants

Par là aussi — et par là seulement — on expliquerait comment l'*habitude,* qui est le produit des actes de volonté, accentue la puissance de vouloir, tout en la comblant partiellement, dans une direction donnée. L'idéal, en effet, que poursuit la volonté n'est jamais complètement réalisé, mais il se fait plus pressant à mesure qu'on le réalise, qu'il s'agisse de l'idéal vraiment humain auquel on s'est donné, ou d'un idéal que j'ai fait mien en l'adoptant et en concentrant sur lui toutes mes puissances de réalisation. L'habitude ne facilite pas uniquement la reproduction des mêmes actes; en enlevant à la volonté qu'elle actue de son indétermination primitive, elle la lance vers des horizons plus élargis dont elle lui facilite l'accès.

D'ailleurs, la pensée de M. Dugas n'est peut-être pas aussi loin de la nôtre qu'il le paraît au premier abord. Car il rattache finalement, lui aussi, l'éducation du caractère à la morale. Il reproche même aux théories de l'éducation du caractère d'en réduire trop souvent l'objet, de le mettre à trop bas prix. La vraie théorie de l'éducation du caractère, déclare-t-il, ne serait autre que la morale, appropriée cependant à la nature de chacun, individualisée. Toutefois, il s'arrête au seuil de la morale. Je pense que c'est le plus grave défaut de l'ouvrage, car on ne voit pas avec netteté sur quels postulats s'appuyer pour faire prendre à la volonté une direction plutôt qu'une autre. L'autonomie est une condition de l'éducation du caractère; ce n'est pas un principe d'éducation.

J'ai hâte toutefois d'ajouter que, dans les limites que s'est volontairement — et un peu arbitrairement — tracées l'auteur, il nous a donné une analyse vraiment originale et profonde des conditions générales de l'auto-éducation.

Moins réservé que M. Dugas sur les fins à poursuivre et les lois à observer, M. Marceron a cru faire œuvre d'originalité en nous proposant sous ce titre : *La Morale par l'État,* une *morale de la légalité*[1].

Il n'y a pas à s'inquiéter de savoir si l'État a le droit ou non de s'occuper d'éducation. Le fait est qu'il s'en occupe, et c'est de là qu'il faut partir pour déterminer les bases de l'éducation morale par l'État. Ces bases seront *nationales* ou elles ne seront pas, déclare M. Marceron avec intrépidité. Donc, pas de base religieuse, ni philosophique, ni sociologique. Tout cela est trop universel, trop « catholique » pour être efficace. Il faut à l'éducation morale donnée par

1. A. Marceron, *La Morale par l'État.* Paris, Alcan, 1912; 1 vol. in-8° de 304 p.

l'État des bases « étatistes », c'est-à-dire exclusivement sociales et juridiques.

M. Marceron a le jugement analytique facile. Écoutez plutôt : « En » somme, écrit-il, lorsqu'on énonce cette affirmation : Les lois poli- » tiques doivent être obéies par les membres de l'État, on fait un » jugement analytique » (p. 39). Il suffit, au contraire, d'analyser la notion de l'État pour s'apercevoir aussitôt qu'un pareil jugement n'est rien moins qu'analytique. Car l'État qui fait les lois politiques, dans nos sociétés parlementaires, c'est l'État majoritaire. D'où il suit que les lois politiques ont leur source dans la loi du nombre, et la valeur morale d'une loi dépend non de la *qualité* des députés qui la fabriquent et l'imposent, mais de leur *quantité*. De là à justifier *analytiquement* la tyrannie majoritaire, il n'y a qu'un pas.

Ce n'est donc pas dans la « nature humaine », mais dans le *Code* qu'il faut aller chercher les bases de l'éducation morale par l'État. Il n'y a de devoirs que ceux que l'État impose, et ils ne sont des devoirs que parce que l'État les impose.

Cependant, il existe des devoirs que tous les États imposent, et qu'aucun État ne pourrait supprimer, tels les devoirs des parents envers leurs enfants, et des enfants envers leurs parents. Sur quoi s'appuiera l'État pour les imposer? Sur les exigences de la *nature humaine,* concède M. Marceron. Mais alors il y a donc une autre base de l'éducation morale que les bases juridiques? Le *Code* ne dit rien, par exemple, des devoirs des enfants entre eux. L'auteur ne s'embarrassera pas pour si peu, car, dit-il, « les relations fraternelles » sont de celles qui n'ont pas besoin d'être réglementées, parce » qu'au sens profond du mot elles sont « naturelles » (p. 60). L'éducation morale par l'État ne doit donc pas s'en tenir à l'enseignement du *Code*.

Mais il y a mieux. L'État a introduit dans le Code le *divorce;* il s'apprête à y introduire « l'union libre ». Faudra-t-il donc rayer bientôt du programme de l'éducation morale le chapitre des devoirs de la famille? Dans un temps où il est prouvé, chiffres en mains, que le divorce est une des causes principales de « dépopulation », c'est une jolie morale à enseigner aux enfants que la *Morale par l'État.*

Et puis, sur quoi encore s'appuiera l'État pour imposer aux enfants l'observation des lois de l'État? Tout simplement sur l'autorité de la loi. L'instituteur dira eux enfants : voilà la loi; soumettez-vous-y parce que c'est la loi. Étant donné l'origine des lois, qui est l'autorité du nombre, on devine ce qu'aux yeux des enfants pourra représenter l'autorité de la loi, non pas sans doute sur les bancs de l'école où ils obéissent à la baguette, mais dès qu'ils en seront sortis. En outre, quelle efficacité peut bien avoir sur la volonté un principe aussi abstrait que l'autorité de la loi, surtout d'une loi qu'une voix de majorité peut renverser comme elle a suffi à l'établir?

Il est vrai qu'il y a les amendes et la prison. M. Marceron reconnaît que c'est à peu près le seul motif efficace dont dispose l'État pour imposer ses lois, et il voudrait que dans les écoles de l'État,

on inscrivît sur un tableau, à côté des lois qu'il faut observer, la liste des peines qui attendent les réfractaires.

Je ne sais si l'on doit attendre beaucoup de ces procédés d'intimidation; mais, à voir la façon dont la criminalité juvénile s'augmente depuis quelques années, en dépit de l'éducation morale donnée au nom de l'État par l'État, il est permis d'en douter.

A coup sûr, je n'aurais pas insisté sur de telles « pauvretés », si l'on n'y découvrait la preuve du désarroi où sont jetés les éducateurs d'aujourd'hui, partout où, au nom du progrès, on a rompu en visière à la tradition. On n'avait pas encore été aussi loin dans l'apologie de la légalité; mais déjà l'expérience s'est chargée de ruiner à l'avance de pareils sophismes, et l'avenir prouvera que c'est l'expérience qui a raison.

M. S. Gillet, O. P.

Kain.

---

# Bulletin de Science des Religions

## I. — Généralités.

**Manuels.** — L'ouvrage que le R. P. Huby, S. J., a publié sous ce titre : *Christus. Manuel d'histoire des religions*[1], mérite d'être recommandé à tous ceux qui éprouvent le besoin de s'initier, rapidement et sûrement, à la science des religions. L'introduction de M. L. de Grandmaison leur fournira les notions préliminaires indispensables touchant l'objet et la méthode de cette science et les tendances diverses qui s'y sont fait jour jusqu'ici. Des monographies, nécessairement succinctes, mais précises et pleines de choses, fondées souvent sur une étude directe et personnelle des documents ou des faits, toujours au courant des travaux les plus récents, leur donneront ensuite de chacune des religions qui ont eu ou ont encore des adhérents une idée, non pas sans doute adéquate ni également certaine sur tous les points, mais claire, sérieuse, objective. Le Manuel du P. Huby répond bien dans l'ensemble au but que l'auteur avait en vue. La préface laisse entendre qu'on a eu dessein d'en faire la contre-partie catholique de l'*Orpheus* de M. Salomon Reinach. Il est intéressant de noter que ce dessein a été réalisé sans qu'on ait éprouvé le besoin de recourir aux procédés toujours délicats de la polémique ou même de multiplier les raisonnements apologétiques. Un exposé objectif et intelligent des faits a paru suffire et l'on ne peut que s'en féliciter.

M. N. Turchi vient de publier un Manuel analogue chez l'éditeur Bocca de Turin[2]. S'il l'a rédigé seul, ce qui constitue une infériorité trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'y insister, il a eu l'heureuse idée de soumettre chacun de ses chapitres au jugement et à la révision d'un savant spécialement compétent dans la matière traitée. La religion d'Israël et le Christianisme n'ont point trouvé place dans l'ouvrage de M. Turchi. L'introduction, où sont brièvement exposées les principales théories en vogue dans le domaine de l'histoire comparée des religions, les monographies où sont successivement étudiées les religions professées au cours des siècles et dans les diverses régions du globe, la bibliographie glosée qui accompagne chacune des monographies, m'ont paru, pour autant que je puis en juger, sérieuses et, dans l'ensemble, susceptibles de donner aux lecteurs pour lesquels le livre a été écrit une première initiation de bon aloi.

---

1. R. P. J. Huby, S. J. *Christus. Manuel d'histoire des religions.* Paris, Beauchesne, 1912; in-16 de XX et 1036 p. Quinze savants ont collaboré, avec le P. Huby, à la rédaction de ce Manuel.

2. N. Turchi. *Storia delle Religioni.* Torino, Fratelli Bocca, 1912; in-12 de XXIV et 643 p. L'ouvrage est revêtu de l'imprimatur du vicariat de Rome.

Le professeur C. von Orelli, de Bâle, a entrepris de donner une seconde édition de son *Histoire générale des religions*[1]. En sa première édition, qui date de 1899, cet ouvrage, d'ailleurs excellent, n'était plus au point. La nouvelle édition comportera deux volumes. Le premier, qui vient de paraître, renferme l'introduction générale et les chapitres relatifs aux religions du groupe touranien (Chinois, Mongols-Tartares, Finnois, Japonais), de la famille hamitique (Égyptiens), de la famille sémitique (Assyro-babyloniens, Phéniciens, Cananéens, Carthaginois; Araméens, Ammonites, Moabites, Édomites, Arabes; Israël, le Christianisme; religion mandéenne, Islam). La section consacrée à Israël ne comporte qu'une brève esquisse d'ailleurs fort intéressante. Deux pages seulement sont consacrées au Christianisme. La raison de cette brièveté est toute pratique : sur ces deux religions les bons ouvrages ne manquent pas.

Le livre du Dr von Orelli est destiné tout d'abord aux étudiants en théologie. Il a été écrit, ainsi que l'auteur le déclare nettement, du point de vue d'un théologien chrétien (protestant). C'est un ouvrage sérieux et sage, ainsi qu'il sied à un Manuel, bien informé et, dans l'ensemble, très judicieux, qui mérite d'être recommandé. L'auteur a eu l'excellente idée de donner un préambule ethnographique à la description de chacune des religions. Il y traite du pays où cette religion est ou fut pratiquée, de la population de ce pays, de son histoire, de sa civilisation.

**Le Rameau d'or.** — L'ouvrage, publié en 1880 par M. J. G. Frazer sous ce titre : *The Golden Bough,* formait deux volumes. Dans la seconde édition, qui parut en 1900, il en avait trois. La troisième édition, qui est en cours de publication, en comportera sept. Cinq ont déjà paru. Et il s'agit toujours d'expliquer le drame sacerdotal de Némi! On admirera la fécondité de la méthode comparative qui, sur un aussi mince sujet, permet de composer sept compacts volumes in-8°. L'auteur semble lui-même un peu confus de cette fécondité sans limites et il s'en explique dans sa préface avec la bonne grâce spirituelle qu'on lui connaît.

La première partie de l'ouvrage comprend deux volumes et s'intitule : L'art magique[2]. Après avoir rapporté ce que l'on sait sur les institutions religieuses de Némi et esquissé une rapide comparaison entre Diana et Virbius, honorés sur les bords du Lac Sacré, et Artémis et Hippolyte, il pose sa thèse des rois-magiciens et s'engage dans une ample étude de la magie. Puis il revient aux rois-magiciens, particulièrement à ceux dont le pouvoir s'exerçait sur les arbres ou sur la végétation en général, ce qui le ramène au prêtre-roi de Némi, dont, par ce long détour, il se flatte d'avoir surpris le secret et pénétré le mystère. La thèse principale de ces deux volumes est celle qui a trait

1. C. von Orelli. *Allgemeine Religionsgeschichte.* Erster Band. Bonn, Marcus & Weber, 1911; in-8° de VIII et 420 p.

2. J. G. Frazer. *The Golden Bough*, 3e édition, London, Macmillan. Part I. *The Magic Art and the Evolution of Kings*, 1911; 2 vol. in-8° de XXXII et 426 p.; XI et 417 p.

à la définition de la magie, conçue comme une *science* enfantine, à l'opposition radicale qui existe entre la magie et la religion, à l'antériorité de la magie par rapport à la religion. La religion devrait son origine à la faillite de la magie, dont les magiciens eux-mêmes ne tardèrent pas à expérimenter les aléas et les limites. Cette thèse ou ce groupe de thèses, qui, de l'avis de l'auteur, représentent la partie solide de son ouvrage — beaucoup plus solide et beaucoup plus importante, à son sens, que l'explication particulière du drame de Némi — ne manquent assurément ni de cohérence interne, ni d'ampleur, ni de puissance. Quant à leur solidité proprement dite, l'on a de fortes raisons de la mettre en doute, pour ne pas dire plus [1].

Le troisième volume (Part II) s'intitule : Tabou et les périls de l'âme [2]. D'après la préface, l'objet principal du livre serait d'étudier les notions fondamentales du tabou dans leur application spéciale aux personnes sacrées, telles que les rois et les prêtres. Les développements débordent en réalité, comme presque toujours chez M. Frazer, ce cadre d'ailleurs un peu artificiel. Voici les titres des chapitres : Le fardeau de la royauté; Les périls de l'âme; Actions tabouées; Mots taboués; Ce que nous devons aux sauvages (c'est-à-dire à leurs tabous). Le tabou, d'après M. Frazer, appartient au domaine de la magie pure et n'offre aucun caractère moral. Et, d'autre part, les tabous ont contribué à former nos conceptions morales actuelles. D'où, conclut-il, l'on peut entrevoir combien peu fondée est la prétention de ces conceptions morales, de posséder une valeur absolue et le caractère de règles définitives. Il y a dans tout ceci beaucoup d'équivoques et d'erreurs positives. L'on peut douter que la conception purement magique du tabou, surtout dans la théorie magique de M. Frazer, réponde aux faits constatés et en fournisse une explication satisfaisante [3].

Le quatrième volume (Part III) reprend le thème initial, celui du roi de Némi, dont il s'agit d'expliquer la mort violente. Il s'intitule : Le Dieu qui meurt [4]. M. Frazer résume en ces termes, dans la Préface, l'explication qu'il propose de ce meurtre rituel : « Dans la première partie de l'ouvrage, j'ai développé certaines raisons de penser que le prêtre de Diane qui, sur les bords tranquilles du lac creusé parmi les monts Albains, portait le titre de roi des bois, per-

---

1. Ces idées de M. Frazer ont suscité, de divers côtés, une opposition plus ou moins catégorique; cfr. R. R. Marett. *The Threshold of Religion*, London, 1909; F.-B. Jevons. *Introduction to the Study of comparative Religion*, New-York, 1908; *The Idea of God in early Religions*, Cambridge, 1910; etc.

2. J. G. Frazer. *The Golden Bough*. Part II. *Taboo and the Perils of the Soul*, 1911; in-8° de XV et 446 p.

3. Voir une intéressante critique de cette conception du tabou dans R. R. Marett. *The Threshold of Religion: Is Taboo a negative Magic?* pp. 85-114.

4. J. G. Frazer. *The Golden Bough*. Part III. *The Dying God*, 1912; in-8° de XII et 305 p. — Je ne reviendrai pas sur le volume cinquième intitulé : *Adonis*, *Attis*, *Osiris*, dont la première et la seconde édition ont été annoncées dans cette *Revue*, I (1907), p. 560 s.; II (1908), p. 591 s.

sonnific le grand dieu Jupiter ou Dianus qui en est la réplique. Toutefois, dans cette théorie ,nous nous trouvons en face d'un problème plus large et plus profond : Pourquoi mettre à mort un homme-dieu, un représentant humain de la divinité? Pourquoi éteindre la divine lumière brillant dans un vase de terre, au lieu de la laisser s'éteindre d'elle-même? La réponse générale à cette question est renfermée dans le présent volume. Si je comprends bien les choses, le motif qui persuade de tuer un homme-dieu est la crainte de voir, lorsque son corps s'affaiblira du fait de la maladie et de la vieillesse, l'esprit sacré lui-même subir un affaiblissement correspondant, susceptible de mettre en péril le cours général de la nature et avec lui l'existence des fidèles eux-mêmes, qui croient à une liaison mystérieuse entre les énergies cosmiques et celles de leur divinité humaine. » M. Frazer s'applique à établir cette thèse au cours des huit chapitres intitulés : La mortalité des dieux; Le meurtre du roi divin; Le meurtre du roi dans la légende; La désignation des rois; Rois temporaires; Sacrifice du fils du roi; Transmission de l'âme; Meurtre de l'esprit de l'arbre.

Il est incontestable que M. Frazer manie avec une rare dextérité la méthode comparative et qu'il l'applique avec une ampleur merveilleuse. Son érudition est étendue et précise, son exposition a beaucoup de souplesse et de charme, ses hypothèses sont cohérentes, habilement liées et on ne peut nier qu'elles soient suggestives et stimulantes pour la pensée. Mais la méthode comparative ainsi comprise a-t-elle une portée scientifique? Peut-elle se flatter d'être rigoureuse autant que suggestive? J'en doute, je l'avoue, et de plus en plus. Lorsque son pouvoir de séduction s'est exercé et que commencent à se faire sentir le besoin et le devoir de la réflexion et de la critique, des questions surgissent en grand nombre. Et l'on se surprend à dénombrer mélancoliquement tous les postulats que cette méthode, conçue comme la conçoit M. Frazer, implique, et plus encore peut-être à sentir vivement tout ce qu'il y a de sommaire et de simpliste dans cette façon expéditive de comparer des données empruntées à toutes les régions du globe, à tous les degrés de civilisation, à des systèmes religieux et sociaux si divers et si fortement individualisés. Peu d'ouvrages sont aussi suggestifs et séduisants, à première vue, que le Rameau d'or de M. Frazer; par contre, nul, parmi ceux que j'ai lus et pratiqués, ne m'a rejeté avec autant de force vers une tout autre conception de la méthode comparative, celle qu'a exposée ici même le R. P. W. Schmidt[1].

**Totémisme.** — L'étude du Dr E. Reuterskiöld, d'Upsal, sur le totémisme, mérite d'être signalée[2]. L'auteur commence par exposer et par critiquer les opinions émises touchant l'origine du totémisme. Il propose ensuite la sienne dans les termes que voici : « Pour arriver

1. W. Schmidt. *Voies nouvelles en science comparée des religions et en sociologie comparée*, dans *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, V (1911), pp. 66-71.

2. Edg. Reuterskiöld. *Der Totemismus*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, XV (1912), pp. 1-23.

à une solution qui satisfasse à toutes ces conditions, il ne suffit pas de s'arrêter à cette idée que pour la pensée primitive aucune différence n'existe entre l'homme et l'animal. Il faut bien comprendre en outre que c'est un caractère général de la pensée primitive de prendre pour base les associations qui frappent le plus les yeux. Lorsqu'il existe des points de contact, ce n'est pas seulement une ressemblance, mais une identité que l'on affirme... » Et l'auteur fait ensuite différentes remarques. A l'époque où naquit le totémisme, seul le groupe comptait pour quelque chose; l'individu n'était rien. Par où s'explique que l'association totémiste se soit faite entre un groupe humain et une espèce animale. L'homme primitif ne se sentait nellement le maître des choses et il avait par contre l'impression que l'animal, dont il dépendait pour sa subsistance, son vêtement, sa parure, ses armes, l'était beaucoup plus que lui. Tout en reconnaissant que l'élément spécifiquement religieux est absent des formes de totémisme actuellement existantes, le Dr Reuterskiöld estime que l'étude de l'évolution du totémisme contribue à éclairer l'histoire de l'évolution religieuse [1].

## II. — Religion des Peuples non civilisés.

**Nouvelle-Guinée.** — Jusqu'à ces dernières années, la Nouvelle-Guinée était demeurée à peu près inconnue. Et cependant, tout le monde avait depuis longtemps l'impression que seule l'exploration méthodique de cette grande île avait chance de jeter une lumière décisive sur l'ethnographie australienne, mélanésienne et même polynésienne, si obscure encore. Il faut donc se réjouir de voir le mystère papou attaqué de tous les côtés à la fois par des expéditions scientifiques sérieuses. Déjà les îles du détroit de Torrès, qui se rattachent étroitement à la Nouvelle-Guinée, ont été explorées de façon méthodique et à peu près définitive, par la Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits [2]. Les côtes orientale et occidentale de la Nouvelle-Guinée Britannique ont pareillement fait l'objet d'enquêtes récentes et sérieuses. L'an passé, je signalais, dans ce Bulletin, l'ouvrage du Dr C. G. Seligmann sur les Mélanésiens de la Nouvelle-Guinée Britannique [3].

Un avocat anglais, M. R. W. Williamson vient de publier les résultats d'un voyage d'étude accompli par lui en 1910 chez les Mafu-

1. L'importante étude que M. Durkheim vient de publier sous ce titre : *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (Paris, Alcan, 1912; in-8o de 647 p. avec une carte), me parvient trop tard pour que je puisse en rendre compte dans ce Bulletin.

2. Voir en particulier les volumes V et VI des *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, qui sont consacrés à la sociologie, magie et religion; Cambridge, vol. V, 1904; vol. VI, 1908. Ces deux volumes sont l'œuvre de MM. A. C. Haddon et W. H. R. Rivers.

3. *Rev d. Sc. Ph. et Th.*, V (1911), p. 589 s.

lu[1]. Ces Mafulu, ou Mambuli, comme ils se nomment eux-mêmes, habitent, à l'intérieur de la Nouvelle-Guinée Britannique, une partie du district montagneux où se parle la langue Fuyuge. Grâce aux indications et conseils qui lui avaient été donnés par M. A. C. Haddon, l'ethnologue bien connu, grâce aussi à la collaboration compétente et dévouée des missionnaires catholiques du Sacré-Cœur, qui, sous la direction de Mgr de Boismenu, évangélisent, depuis cinq ans déjà, cette région à peu près inconnue, M. Williamson a fait un voyage fructueux[1]. Les observations qu'il a effectuées et les renseignements qu'il a pu recueillir, encore que très incomplets, offrent un intérêt de premier ordre. Ils représentent à peu près tout ce que nous savons touchant les Mafulu.

Depuis quelque temps déjà, l'on se demande si la race mélanésienne et papoue ne renfermerait pas un élément négrito ou pygmée. Les Kuni de la Nouvelle-Guinée anglaise, les Kai de la Nouvelle-Guinée allemande sont à tout le moins des pygmoïdes très caractérisés. Il semble acquis, depuis les recherches effectuées par l'expédition de la British Ornithological Union (1910-1911), qu'il existe dans la Nouvelle-Guinée hollandaise des pygmées proprement dits. Quoique légèrement plus grands que les Kuni, dont la taille moyenne est de 1 m. 50, les Mafulu seraient eux aussi des pygmoïdes. La stature moyenne, obtenue d'après vingt mensurations, serait de 1 m. 55, avec un maximum de 1 m. 63 et un minimum de 1 m. 47. Les Mafulu sont mésaticéphales, avec tendance à la brachycéphalie. Leur peau est d'un brun foncé (couleur de suie). Leurs cheveux, crépus, sont pareillement brun foncé, souvent noirs, mais parfois aussi d'une nuance plus claire. Quoique leur vie quotidienne soit en somme assez large, leur civilisation matérielle est rudimentaire. Pas de poterie, vêtement réduit au point de devenir souvent, en fait, purement théorique. Ils sont sédentaires, cultivent des jardins, se livrent à la chasse et à la pêche.

Leur intelligence est assez vive, leur caractère sympathique, leur moralité, sauf en matière sexuelle, des plus honorables. Dans le domaine de la moralité sexuelle, seul l'adultère est nettement réprouvé. Le divorce est courant et l'infanticide très répandu. Le cannibalisme était pratiqué jusqu'à ces dernières années, un cannibalisme restreint aux cadavres d'ennemis tués à la guerre. L'exogamie, mais fondée, en définitive, sur le degré réel de parenté, et avec descendance paternelle, est la règle. Organisation sociale très peu développée. Nulle trace de totémisme. Seule la danse mafulu, calquée peut-être sur celle de l'oiseau de paradis (variété rouge), pourrait paraître d'origine totémiste. Ce point serait à étudier. Les idées religieuses des Mafulu sont extrêmement simples. Une sorte de héros civilisateur,

1. R. W. Williamson. *The Mafulu. Mountain People of British New Guinea.* London, Macmillan, 1912; in-8° de XXIII et 364 p. L'ouvrage est enrichi d'une préface par M. Haddon et de cinq Appendices linguistiques, dus le premier au R. P. Egedi, S. C., les deux suivants au Dr W. M. Strong, les deux derniers à M. S. H. Ray. Il est copieusement illustré et pourvu d'une carte.

homme ou esprit, Tsidiba, doué d'un pouvoir immense, et qui, jadis, traversa le pays *d'est en ouest*. Rien n'autoriserait à voir en lui un Être Suprême. On ne lui rend aucun culte. Mais M. Williamson avertit lui-même que, dans ce domaine religieux, il ne peut se flatter d'avoir poussé très loin ses investigations. La croyance aux esprits et aux mânes, qui tient une plus grande place dans la vie des Mafulu, demeure cependant assez sommaire. Esprits et mânes sont considérés comme malfaisants. Certaines cérémonies propitiatoires ou protectrices semblent viser les mânes. Nulle trace, toutefois, de culte des ancêtres. Point de système compliqué de tabous. La magie elle-même est pratiquée avec modération. En somme, culture spirituelle et religieuse peu développée, mais sans déformations comparables à ce qui se voit chez beaucoup d'autres non civilisés.

Au cours d'un séjour de près de deux ans dans la partie allemande de la Nouvelle-Guinée (Kaiser Wilhelmsland), le Dr R. Neuhauss a exploré, avec beaucoup de soin et de méthode, toute la région côtière, depuis la frontière anglaise au sud jusqu'à la frontière hollandaise au nord. Il a même poussé quelques pointes rapides vers l'intérieur, demeuré jusqu'ici pratiquement inconnu ou à peu près. Non content d'étudier par lui-même les populations papoues et mélanésiennes qui habitent cette région, il a sollicité et obtenu la collaboration effective des missionnaires de la Société (protestante) de Neuendettelsau qui, depuis plusieurs années déjà, exercent leur ministère dans ce pays. Les trois volumes où le Dr Neuhauss présente au public les résultats de ses recherches personnelles et les travaux de ses collaborateurs constituent le répertoire ethnographique le plus complet que nous possédions sur la Kaiser Wilhelmsland.

Les deux premiers volumes sont l'œuvre personnelle du Dr Neuhauss. Dans le premier [1], l'on trouvera une description d'ensemble du pays, de ses habitants et de leur civilisation tant matérielle que spirituelle, appuyée de nombreuses photographies. Les données proprement anthropologiques disséminées dans ce premier volume se trouvent précisées et complétées dans le second [2], qui est un album où sont rassemblées sept cent soixante-quatre photographies d'indigènes. Les personnages sont présentés généralement d'abord de face puis de dos. Chaque photographie est accompagnée de renseignements circonstanciés : résultats des mensurations usuelles, âge, couleur de la peau, des cheveux, des yeux, race (papoue ou mélanésienne), etc. Tout cela constitue une documentation de premier ordre. Une fois de plus, le problème négrito ou pygmée se trouve posé par les caractéristiques corporelles de la tribu papoue des Kai.

Le troisième volume renferme cinq monographies qui, au point de vue proprement ethnographique, constituent la partie la plus précieuse de la publication du Dr Neuhauss, celle qui ajoute le plus à nos connaissances touchant les populations de la Nouvelle-Guinée

1. R. Neuhauss. *Deutsch-Neuguinea*. Berlin, Reimer, 1911; Bd. I, in-4° de XVI et 534 p., 334 illustrations, 1 carte.

2. Id., Bd. II, in-folio de 336 planches avec 764 illustrations.

allemande[1]. Elles sont respectivement l'œuvre des missionnaires Keysser, Stolz, Lehner, Bamler, Zahn. L'étude consacrée par M. Keisser à la tribu papoue et pygmoïde des Kai intéressera particulièrement. M. Stolz a étudié une autre tribu papoue, apparentée aux Kai et qui habite dans le voisinage du cap König Wilhelm. Ce sont des tribus mélanésiennes qui ont fourni la matière des autres mémoires. Celle des Bukana a été étudiée par M. Lehner, celle des Tami par M. Bamler, celle des Jabim par M. Zahn. Toutes ces monographies sont très détaillées et explicites, particulièrement en ce qui concerne la culture spirituelle des tribus étudiées, et il faut d'autant plus s'en féliciter que cette culture spirituelle (idées religieuses, mythologie, etc.) ne peut être vraiment pénétrée que par des gens fixés dans le pays et possédant la confiance entière des indigènes.

Le *Baessler Archiv,* qui paraît depuis l'automne de 1910 et que dirige le Dr P. Ehrenreich avec le concours des savants attachés à la section ethnologique du Königl. Museum für Völkerkunde de Berlin[2], a publié, dans son second fascicule, deux travaux intéressant l'ethnographie de la Nouvelle-Guinée allemande. Le Dr O. Dempwolff nous donne le texte original et la traduction d'un certain nombre de contes et de légendes qui proviennent de Bilibili[3]. Certaines légendes ont un caractère nettement totémiste. Le Dr F. von Luschan expose les résultats qu'il a obtenus au cours d'un voyage de découverte le long de la rivière Kaiserin Augusta[4]. Dans les travaux et Comptes Rendus du Musée zoologique, anthropologique et ethnologique de Dresde, le Dr O. Schlaginhaufen commente les documents ethnographiques qu'il a lui-même rapportés d'une récente expédition dans l'intérieur le long de la même rivière Kaiserin Augusta[5]. Ainsi que le remarque le P. W. Schmidt[6], ce cours d'eau se présente comme la voie de pénétration la plus pratique vers le centre de la Nouvelle-Guinée allemande. Le fait le plus notable signalé par ces deux savants, c'est la parenté qui semble exister entre la civilisation de cette région et la civilisation maorie (Nouvelle-Zélande) et donc polynésienne.

**Australie.** — M. le missionnaire C. Strehlow a fait paraître un nouveau fascicule de sa minutieuse étude sur les deux tribus austra-

---

1. Id., Bd. III. *Beiträge der Missionäre* Keysser, Stolz, Zahn, Lehner, Bamler; in-4° de XII et 572 p.

2. *Baessler-Archiv. Beiträge zur Völkerkunde.* Leipzig u. Berlin, Teubner; Bd. I, 2 Heft, 1911.

3. O. Dempwolff. *Sagen und Märchen aus Bilibili.*

4. F. von Luschan. *Zur Ethnographie des Kaiserin Augusta-Flusses.*

5. O. Schlaginhaufen. *Reisen in Kaiser Wilhelmsland (Neuguinea). Eine ethnographische Sammlung vom Kaiserin Augusta-Fluss (Abhandl. u. Berichte d. Königl. zoolog. u. anthr.-ethn. Museums in Dresden*, Bd. XIII (1910), Heft 1 u. 2). Leipzig, Teubner; in-folio de 19 p., 3 planches hors texte et 21 figures dans le texte; 74 p., 4 planches et 117 figures dans le texte.

6. *Anthropos*, VI (1911), p. 438.

liennes des Aranda et des Loritja[1]. Il y décrit les cérémonies totémistes des Loritja et publie le texte original avec traduction allemande des chants rituels qui les accompagnent.

Afrique. — Miss L. C. Lloyd, après une longue série d'efforts infructueux, a réussi à faire paraître un choix de mythes, légendes et contes Bushmans[2]. Il convient de s'en féliciter. Du précieux trésor amassé par le Dr W. Bleek, son beau-père (mort en 1875) et par elle-même, il n'avait guère été publié jusqu'ici que des sortes d'inventaires. D'autre part, nous connaissons toujours si mal ces Bushmans, pourtant bien intéressants, qui sont en train de disparaître de la face de cette Afrique où ils furent autrefois les maîtres.

Dans la Préface, Miss L. Lloyd s'explique sur les procédés de transcription qu'elle a suivis dans la publication des textes et fournit sur les Bushmans de qui proviennent ces récits des renseignements circonstanciés. M. G.Mc Call Theal, dans l'Introduction, esquisse l'histoire des rapports entre les Européens et les Bushmans, raconte les persévérantes recherches du Dr Bleek et de Miss L. Lloyd et les longs efforts de celle-ci pour donner au public les documents recueillis par son beau-père et par elle.

L'ouvrage renferme deux sortes de documents : des textes, qui sont publiés en langue originale et dans une traduction anglaise aussi littérale que possible; et des dessins faits par des Bushmans, ou encore des photographies les représentant eux-mêmes. Les textes, dont quelques-uns sont assez étendus, sont au nombre de plus de quatre-vingts. Il y a là des mythes, des fables, des légendes, des poésies, etc. Je ne puis songer à analyser tout cela. Voici quelques indications. Les mythes les plus caractéristiques sont relatifs au soleil, à la lune surtout, et à quelques autres astres. C'est la lune qui tient le rôle principal dans le récit où l'on explique l'origine de la mort. Quelques ébauches de prières à la lune attirent l'attention. Mais toute cette mythologie est extrêmement rudimentaire, et la chose est d'autant plus remarquable que les Bushmans semblent ne pas manquer d'imagination. Certaines légendes, comme celle du jeune homme qui dormait dans la brousse et qu'un lion enleva, trahissent même un certain art de conter et offrent un grand charme. Les héros humains de ces récits sont dits appartenir à l'ancienne race, celle des « premiers Bushmans », et non à celle des Bushmans actuels. Les textes relatifs aux coutumes et superstitions des Bushmans sont particulièrement intéressants. Deux récits mythiques ont trait à la mante avec laquelle, on le sait, le Dr Bleek identifiait Cagn, l'Être Suprême présumé des Bushmans. Ils ne contiennent rien, me semble-t-il, où

1. C. Strehlow. *Die totemistischen Kulte der Aranda und Loritja-Stämme.* II Abt. *Die totemistischen Kulte des Loritja-Stammes.* Frankfurt a. M., Baer, 1911; in-folio de 75 p. Ce nouveau fascicule ne contient plus les notes et dissertations habituelles de M. von Leonhardi. Le distingué ethnologue est décédé.

2. W. H. I. Bleek and L. C. Lloyd. *Bushman Folklore.* London, G. Allen, 1911; in-8° de XL et 468 p., avec de nombreuses illustrations.

l'on puisse voir un argument en faveur de cette identification. La croyance au pouvoir vivificateur de l'eau s'y trouve nettement attestée. Cette idée reparaît à plusieurs reprises, et en particulier dans la fable de la résurrection de l'autruche. « L'eau de lune », que l'on aperçoit sur les buissons pareille à du miel liquide, c'est-à-dire, sans doute, la rosée, jouit d'un semblable pouvoir.

Les Baganda, qui forment l'un des groupes importants de la grande famille Bantoue, se transforment rapidement sous l'influence britannique et au contact de l'Évangile. M. J. Roscoe, stimulé et guidé par M. J. G. Frazer, s'est préoccupé de recueillir, avant qu'ils ne se perdent, les souvenirs relatifs à l'ancien état de choses et tout particulièrement ceux qui ont trait à l'organisation sociale et à la vie religieuse des Baganda avant leur passage sous le protectorat anglais. Vingt-cinq années passées comme missionnaire dans cette région et l'appui des autorités anglaises l'ont mis à même de remplir cette tâche dans de bonnes conditions, et l'ouvrage où il a renfermé les renseignements qu'il a obtenus des indigènes les plus qualifiés comptera parmi les travaux les plus précis et les plus complets que nous possédions sur l'ethnographie des Baganda[1].

Les Baganda se répartissent en clans totémistes parfaitement constitués et comportant des subdivisions plus ou moins nombreuses. Ces clans sont soumis à une rigoureuse exogamie, à l'exception d'un seul, qui semble devoir son origine à la fusion de clans primitivement indépendants. La descendance s'établit dans la ligne paternelle : les enfants appartiennent au clan de leur père et non à celui de leur mère. L'incorporation au clan se fait de très bonne heure. Toutefois, les cérémonies requises ne peuvent s'accomplir pour un seul enfant. Il faut que les deux sexes soient représentés par un ou plusieurs individus. Le cordon ombilical de l'enfant joue dans ces cérémonies un grand rôle, comme dans celles de la naissance.

Le roi et la famille royale sont soumis à des règles particulières que M. J. Roscoe étudie en détail. La descendance s'établit dans la ligne paternelle. D'autre part les princes reçoivent les totems de leur mère et non pas ceux de leur père. Des temples sont érigés en l'honneur des rois morts. A ces temples est attaché un personnel stable. Des victimes humaines sont immolées en certaines occasions, en vue d'assurer des esclaves au roi défunt. Les mânes royaux, assure M. J. Roscoe, sont placés au rang des dieux et les honneurs qu'on leur rend ont tous les caractères essentiels d'un vrai culte.

La religion des Baganda représenterait un polythéisme assez développé. Il y a d'abord les dieux nationaux, très anthropomorphes. Mukasa, qui tient le premier rang, devrait être considéré comme un homme divinisé à cause de sa bienveillance et de sa bienfaisance. Son culte ne comporte pas de sacrifices humains. Il a pour emblème une pagaie, sauf dans son principal temple à Bubembe où, d'après certains, il serait représenté par une grande pierre météorique que

1. J. Roscoe. *The Baganda. An Account of their native Customs and Beliefs.* London, Macmillan, 1911 : in-8° de XIX et 547 p.

l'on déplace en conformité avec les mouvements de la lune. Viennent ensuite la déesse Nalwanga, principale femme de Mukasa; Kibuka, le grand dieu de la guerre; Nende et Kirabira, dieux secondaires de la guerre; le dieu de la peste, Kaumpuli; le dieu Katonda « le créateur », « le père des dieux », personnalité actuellement très effacée du panthéon Baganda et cependant des plus intéressantes; le dieu de la terre, Kitaka; les dieux Mîrimu, Wanga; Musisi, un dieu chthonien auquel on attribue les tremblements de terre; Wamala, fils du précédent, la déesse Nagawonyi, Walumbi, dieu de la mort, Nkulu, Mbale, Gulu; Namulere, le serviteur des dieux, Nabuzana, nourrice de Kaumpuli, Nagadya, mère du dieu Kibuka. Au-dessous, des divinités à la personnalité moins accusée : esprits des arbres, des rivières, des collines, le dieu Python, Selwanga, la déesse des forêts. Au-dessous encore, les mânes, tantôt malveillants et tantôt bienveillants, dont on s'occupe beaucoup, sans leur rendre, semble-t-il, de culte proprement dit. Le personnel cultuel attaché au service des dieux comporte des prêtres, des médiums pour les oracles et des serviteurs de diverses catégories, entre autres des vestales temporaires, c'est-à-dire de toutes jeunes filles consacrées au service du dieu jusqu'à l'âge nubile et soumises à des règles fort strictes. La liturgie est assez développée.

M. J. Roscoe a recueilli d'intéressants spécimens du folk-lore Baganda. Des tableaux anthropométriques très détaillés, des plans, de nombreuses photographies ajoutent encore à la valeur descriptive et documentaire de l'ouvrage. A signaler aussi la liste complète des clans et de leurs subdivisions.

Le Dr J. Spieth, membre de la Société de missionnaires de l'Allemagne du Nord, a publié sur la religion des Ewe (Togo) un volume sérieusement documenté[1]. L'ouvrage figure dans la collection éditée par le Dr J. Boehmer et intitulée : Religions-Urkunden der Völker. Il s'ouvre par une brève introduction, où l'auteur résume, de façon systématique, le contenu des chapitres essentiellement documentaires qui suivent. Les Ewe habitent, au sud du Togo, toute la région côtière et s'étendent vers l'intérieur jusqu'à une distance de 160 km. Leur centre primitif était Notsie, à une centaine de km. de la côte vers le nord. Lors de leur descente vers la côte, ils entrèrent en contact avec de nouvelles tribus, les Akwamu, les Anloer, dont l'influence se laisse reconnaître dans certains éléments de leur civilisation et de leurs croyances religieuses. La culture matérielle et spirituelle des Ewe est assez avancée, du moins si on la compare à celle de leurs voisins.

Le ciel, conçu par eux comme « une terre d'en-haut », est habité par des êtres fabuleux, semblables aux hommes, mais pourvus d'une queue. Certaines familles prétendent être issues d'ancêtres descendus jadis du ciel sur la terre. L'atmosphère est le séjour de l'homme.

1. J. Spieth. *Die Religion der Eweer in Süd-Togo (Religions-Urkunden der Völker*, Abt. IV, Bd. II). Leipzig, Dieterich, 1911; in-4° de XVI et 316 p.

Celui des morts est sous terre. Nulle idée précise touchant l'origine du monde.

La foi en Dieu est ancrée au plus profond de l'âme des Ewe, et cette foi joue un grand rôle dans leur vie pratique. Le nom de Dieu, connu de toutes les tribus Ewe, est Mawu. A côté de cette foi en Dieu, il faut mentionner comme deuxième source de la vie religieuse des Ewe, la foi aux trowo. Le tro, sorte de génie, fils de Mawu, se trouve mis en rapport étroit avec les éléments ou aspects divers de la nature : montagnes, rivières, sources, etc. Il a pour mission de protéger les hommes, de leur départir les biens utiles à la vie, de dénoncer les pécheurs à Dieu, de les tuer en son nom. Ces trowo sont organisés sur le type des groupements humains. Les individus, les familles, les tribus ont leur tro protecteur, et il semble que ce tro protecteur soit le prototype sur lequel les trowo naturistes ont été modelés. La foi aux trowo paraît d'origine récente chez les Ewe et postérieure à leur descente vers la côte. La troisième source de la religion des Ewe, source abondante mais superficielle, est la foi aux âmes et aux esprits, avec la magie et la sorcellerie qui en dérivent. Tandis que la magie et la sorcellerie et même le culte des trowo sont dépourvus de tout caractère moral, la foi en Dieu (Mawu) par contre apparaît comme le fondement de règles morales assez pures.

Conformément à l'esprit de la collection dans laquelle il figure, l'ouvrage du Dr Spieth se présente avec un caractère documentaire très accusé. L'auteur s'est appliqué à publier les renseignements qu'il a obtenus des indigènes sous la forme même où ils lui ont été fournis. Il s'est contenté, en règle générale, de les distribuer et de les grouper, selon leur contenu, sous différents titres, de manière à former sept chapitres distincts. L'on regrettera seulement que le Dr Spieth, pour éviter aux indigènes qui l'ont renseigné des désagréments possibles, se soit abstenu de donner leurs noms et qualités et de préciser l'étendue des informations fournies par chacun d'eux. Le premier chapitre, consacré à Dieu, traite de Mawu et des personnalités divines qui lui sont subordonnées, des conceptions de la divinité particulières au district d'Agu, des dieux (sewo) honorés par les devins. Ce chapitre est assez sommaire, l'auteur se référant au livre qu'il a déjà fait paraître sur ce sujet[1]. Le chapitre deuxième, par contre, renferme des renseignements très complets et très neufs sur les trowo, ces êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme. Les sociétés religieuses secrètes (ordre sacerdotal des Yewe, ordre des devins), peu connues jusqu'ici, font l'objet du troisième chapitre. Le quatrième chapitre traite de la foi aux âmes et du culte qu'on leur rend, le cinquième de la magie publique et secrète, le sixième du système de contre-magie appelé aka, le septième d'une catégorie spéciale d'esprits malfaisants et des hommes aquatiques.

En 1911-1912, l'*Anthropos* a publié deux études relatives aux Ewe qu'il convient de mentionner à côté de l'ouvrage du Dr Spieth.

1. J. Spieth. *Die Ewestämme*, Berlin, 1906.

Dans la première[1], le P. Fr. Wolf traite du totémisme, de l'organisation sociale, des coutumes juridiques chez plusieurs tribus du Togo, en particulier chez les Ewe et tout spécialement chez les Fo (Dahomey) qui forment un groupe important de la tribu ou nation Ewe. Il existe chez les Ewe des clans totémistes, avec prohibitions matrimoniales et descendance dans la ligne paternelle. Des totems personnels ne sont attestés que pour les jumeaux.

Le même missionnaire, dans un second mémoire, étudie, d'une façon plus étendue, l'ethnographie des Fo[2]. Il traite successivement les points suivants : pays et histoire, vêtements, formules de politesse, naissance et premier âge, fiançailles et mariage, sacrifices offerts lorsque la vie est en péril, maladie, mort et sépulture. La circoncision est générale. Elle s'accomplit généralement dans l'enfance et s'accompagne de diverses cérémonies. Il existe pour les filles une fête de la puberté. Les jumeaux donnent lieu à un culte particulier dont le bénéficiaire, génie ou dieu, est Ohoho. Des fêtes familiales en l'honneur du père et des autres parents défunts se célèbrent de temps en temps avec grande solennité. Tous les membres du clan y assistent et des sacrifices proprement dits sont offerts.

## III. — *Religions sémitiques*

### I. — Religion Assyro-Babylonienne.

**Étude générale.** — M. M. Jastrow, ayant donné, au cours de 1910, six conférences sur la religion assyro-babylonienne, qui lui avaient été demandées par l'American Committee for Lectures on the History of Religions, les a publiées depuis en un très beau volume illustré[3]. La première conférence est intitulée : Civilisation et religion. L'auteur y retrace toute la suite de l'histoire de la civilisation et de la religion babyloniennes en insistant sur leur mutuelle liaison et sur leur dépendance réciproque. La seconde conférence intitulée : Le Panthéon, entreprend d'analyser les facteurs principaux qui ont concouru à la formation des personnalités divines et à leur groupement. Les deux conférences suivantes sont consacrées à la divination sous ses formes principales, l'hépatoscopie et l'astrologie. Touchant l'hépatoscopie en particulier, le professeur Jastrow entre dans des détails qui, étant donné le caractère de ces conférences, paraîtront un peu

1. Fr. Wolf, S. V. D., *Totemismus, soziale Gliederung und Rechtspflege bei einigen Stämmen Togos (Westafrika)*, dans l'*Anthropos*, VI (1911), pp. 449-465. Le P. Wolf fait remarquer que la section consacrée par M. Frazer (*Totemism and Exogamy*, IV, p. 576 ss.) au totémisme chez les Ewe a besoin d'être précisée et complétée.

2. F. Wolf, S. V. D. *Beitrag zur Ethnographie der Fo-Neger in Togo*, dans l'*Anthropos*, VII, (1912), pp. 81-94; 296-308.

3. Morris Jastrow. *Aspects of religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria (American Lectures on the History of Religions*, ninth Series), New-York and London, G. P. Putnam's Sons, 1911; in-8° de XXV et 471 p., avec 54 illustrations et une carte.

minutieux. Dans la cinquième conférence : Temples et cultes, l'auteur expose en particulier que le temple babylonien répond à la notion de demeure, la tour à étages (zikkurat) à celle de montagne. Ce dernier édifice religieux trahirait l'origine montagnarde du peuple qui l'introduisit dans la vallée de l'Euphrate. La sixième conférence traite de la morale et de la vie après la mort. On lira avec intérêt et profit cet ouvrage qui cependant n'échappe pas complètement au danger de ces sortes de vulgarisations, à savoir une excessive simplification et généralisation, le manque de nuances. Certains rapprochements entre les institutions religieuses de Babylone et la Bible, rapprochements dont le grand public est généralement friand, risquent fort d'être moins goûtés des spécialistes. L'attitude de M. M. Jastrow à l'égard des théories soit du Dr. H. Winckler, soit du professeur H. Radau, est fort judicieuse en sa réserve[1].

**Les dieux.** — Deux publications récentes de M. Hugo Radau sont relatives au dieu Ninib. La première en date s'intitule : Ninib, qui fixe le destin[2]. Parmi les tablettes provenant de Nippour et qui ont trait à Ninib, M. Radau en a distingué plusieurs sur lesquelles des textes étaient gravés, qui semblaient bien n'être ni des hymnes ni des prières. Une étude attentive lui a révélé qu'il s'agissait de fragments d'un grand poème en l'honneur de Ninib, « qui fixe les sorts ou le destin. » Le poème a pour titre : « Le roi, dont l'intrépidité inspire la terreur. » Chacune des sections conservées du poème est consacrée à une pierre précieuse personnifiée qui, d'après M. Radau, représenterait une montagne ou une contrée déterminées. Ninib, en fixant le sort de ces pierres précieuses, est supposé fixer celui des pays dont elles sont la personnification. Au jugement de M. Radau, Ninib apparaît dans ces fragments non pas sous l'aspect d'un dieu solaire, mais comme le seigneur des puissances naturelles liguées contre un ennemi commun. Son rôle serait analogue à celui que tient Mardouk dans le poème de la création.

En terminant, l'auteur étudie un fragment d'épopée en l'honneur de Ninib, provenant lui aussi de Nippour et commençant par ces mots : « Toi qui es semblable à Anou »[3].

---

1. On sait que M. Jastrow publie à Giessen, chez l'éditeur Töpelmann, une traduction allemande revue et considérablement augmentée de l'ouvrage anglais qu'il a fait paraître en 1898 sous ce titre : *The Religion of Babylonia and Assyria*. Cette traduction allemande constitue en réalité un ouvrage nouveau. Le 18e fascicule vient de paraître. Les sept premiers fascicules, qui forment le premier volume, ont été recensés dans la *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, II (1908), p. 578 ss.

2. H. Radau. *Nin-ib the Determiner of Fates according to the great Sumerian Epic Lugal-eng me-lam-bi ner-gal from the Temple Library of Nippur* (*The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, series D, V, 2). Philadelphia, Univ. of Penns., 1910; in-8o de X-72 et 5 planches.

3. L'existence de cette épopée était déjà connue par des tablettes de la bibliothèque d'Assourbanipal, de même que certains fragments du poème Lugal-eng; cfr. Fr. Hrozny. *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag* (Ninib), dans les *Mittheilungen d. Vorderasiat. Gesellschaft*, 1903, Heft 5.

Le second ouvrage renferme une nouvelle série de textes relatifs à Ninib et qui proviennent aux aussi de Nippour[1]. Les textes, avec la traduction et le commentaire qui les accompagnent, forment la partie vraiment solide du livre. Dans la longue introduction, au contraire, par laquelle l'ouvrage débute, on voit reparaître, à côté de données intéressantes, quelques-unes de ces spéculations théologiques qui déparaient déjà plusieurs des publications antérieures de M. Radau et contre lesquelles protestent la plupart des assyriologues. C'est ainsi que pour expliquer la conception sumérienne de la divinité, conception caractérisée par le transfert au dieu de tous les prédicats humains, les bons et les mauvais et par la réunion en la personne du dieu d'attributs qui semblent contradictoires (dieux androgynes, etc.), il croit devoir faire appel à l'idée christologique. C'est ainsi encore que dans les triades sumériennes ou babyloniennes, il s'obstine à voir, contre toute évidence, des « trinités ». M. Radau divise l'histoire de la religion babylonienne en quatre périodes : 1° la période préhistorique ou période d'Anou; 2° la période sumérienne (seconde dynastie d'Our) ou période d'Enlil; 3° la période amorrite (cananéenne)-babylonienne avec Mardouk; 4° la période assyrienne avec Assour. Il s'attache surtout aux deux premières périodes. On lira avec intérêt ce qu'il dit d'Enlil, de Ninib surtout, le dieu fils de la « trinité » sumérienne. Ninib appartiendrait au fonds primitif de la religion sumérienne et le roi Dungi ne fut pas l'introducteur mais le restaurateur de son culte. Les hymnes publiés par M. Radau lui décernent des titres intéressants, par exemple : « celui qui donne la vie et la santé »; « l'intercesseur et le médiateur », etc.

**Le culte.** — Sous ce titre : Études sur la religion babylonienne, le Dr. C. Frank a publié une très complète et solide monographie sur le sacerdoce babylonien et une première esquisse, qui sera reprise et complétée, sur les animaux sacrés et le culte des animaux en Babylonie[2]. L'étude relative au sacerdoce comprend : 1° une énumération descriptive des diverses catégories de prêtres et prêtresses babyloniens basée sur les textes actuellement connus, où l'auteur utilise tout ensemble les indications étymologiques et les données historiques que l'on possède touchant les fonctions exercées par le clergé babylonien; 2° des remarques et esquisses parmi lesquelles je signalerai la dissertation où l'auteur justifie, par de bonnes raisons, le caractère religieux du titre de patési; 3° un certain nombre de textes plus importants ou moins facilement accessibles, textes surtout rituels ou divinatoires qui sont transcrits, traduits et commentés; 4° un essai sur le temple sumérien d'après les documents littéraires; 5° des appen-

1. H. Radau. *Sumerian Hymns and Prayers to God Nin-ib from the Temple Library of Nippur (The Babyl. Exp. of the Univ. of Penns.*, series A XXX, 1). Philadelphia, Univ. of Penns., 1911; in-4° de X et 88 p., 15 et 6 planches.

2. C. Frank. *Studien zur babylonischen Religion*, Bd. I, 1 und 2 Heft. Strassburg, Schlesier & Schweikhardt (en vente chez Hinrichs, Leipzig), 1911; in-8° de XIII et 287 p.

dices respectivement consacrés au temple élamite; aux bibliothèques des temples, dont l'existence est certaine; à l'é-dub, qui ne serait pas la bibliothèque du temple mais quelque chose, vraisemblablement, comme le bureau des scribes publics; aux instruments de musique.

Dans l'esquisse relative aux animaux sacrés et au culte des animaux, le Dr. Frank s'attache dès l'abord à définir, dans la mesure incomplète où la chose est possible actuellement, le rôle subordonné et, en somme, de second plan que jouent les animaux dans la religion sumérienne et babylonienne. La manière dont les dieux mêmes sont conçus est essentiellement anthropomorphique. D'autre part les animaux sacrés tiennent dans le culte une place assez importante, mais semble-t-il, analogue à celle qui appartient aux symboles et emblèmes des dieux. Enfin entre le monde anthropomorphe des dieux proprement dits et le monde des emblèmes cultuels, figure tout un ensemble mal défini d'êtres surnaturels, d'aspect mi-humain et mi-animal. L'auteur écarte en passant l'hypothèse d'après laquelle les dieux anthropomorphes auraient, en règle générale, commencé par être des dieux à forme animale. Le reste du mémoire est consacré aux animaux cultuels, c'est-à-dire associés au culte des dieux, qu'il s'agisse d'animaux mythiques ou réels. Sauf exceptions, ces animaux sont représentés dans les cérémonies religieuses, non par des exemplaires vivants, mais par des images. Le Dr. Frank conjecture que les animaux cultuels sont de provenance sumérienne. Dans son fond, la religion babylonienne serait chthonienne et non pas astrale.

Il faut souhaiter la prompte continuation de ce beau travail du jeune professeur strasbourgeois.

Différents musées : Constantinople, Paris, Bruxelles, Londres, Oxford, et des particuliers, ont acquis récemment des lots plus ou moins importants de tablettes provenant de fouilles clandestines pratiquées à Dréhem, dans le voisinage immédiat de Nippour. Ce sont des pièces de comptabilité relatives à des bestiaux. Ces bestiaux, et c'est ce qui fait l'intérêt de nos documents, étaient destinés à l'approvisionnement d'un temple, qui paraît être le temple d'Enlil à Nippour.

Parmi les publications relatives à ces tablettes, je citerai, comme particulièrement importantes, celles de M. H. de Genouillac et de M. St. Langdon. Sous ce titre : Tablettes de Dréhem [1], M. de Genouillac a publié la copie de 176 documents acquis par le Louvre en 1910. L'introduction comprend un inventaire avec analyse des pièces éditées et un index des noms propres. L'auteur souligne l'importance de ces documents pour l'histoire du culte. Une seconde publication de M. de Genouillac s'intitule : La trouvaille de Dréhem [2]. Le distingué assyriologue y donna au public la copie de 67 tablettes conservées au musée de Constantinople, et de 24 tablettes acquises par le musée du Cinquantenaire à Bruxelles. Dans l'étude qu'il a mise en tête,

1. H. de Genouillac. *Tablettes de Dréhem publiées avec inventaire et tables.* Paris, Geuthner, 1911; petit in-folio de 21 p. et 51 planches.

2. H. de Genouillac. *La trouvaille de Dréhem. Étude avec un choix de textes de Constantinople et de Bruxelles.* Paris, Geuthner, 1911; petit in-folio de 20 p. et 20 pl.

il insiste sur la place prépondérante qu'Enlil et Ninib, divinités de Nippour, occupaient à Dréhem, dans le culte et dans la piété. Dréhem, située dans le pays de Sumer, était voisine des cités méridionales d'Accad, et parmi les dévots d'Enlil, figurent sur nos tablettes des Akkadiens sémites et des Sumériens.

M. St. Langdon publie non seulement le texte même, mais la traduction et le commentaire de 67 tablettes de même provenance, conservées à Oxford[1]. Les tablettes de Dréhem sont contemporaines des derniers rois de la dynastie d'Our, c'est-à-dire, d'après M. Langdon, se rapportent à la période qui s'étend de 2413 à 2382. L'introduction est consacrée presque en entier à la question du calendrier en usage à cette époque. M. Langdon s'applique à l'éclaircir et à fixer son origine en interprétant les noms de mois fournis par les tablettes de Dréhem, et en les comparant aux données déjà connues. Il distingue finalement cinq systèmes qu'il appelle : pré-sargonique, sargonique de Lagash, système de Dungi à Lagash, nippourien ordinaire qui est essentiellement astronomique, nippourien secondaire qui est agricole.

**Astronomie.** — Le R. P. Kugler, S. J., a fait paraître le second fascicule du deuxième livre du grand ouvrage où il étudie, avec une compétence reconnue et de façon minutieuse, l'astronomie et l'astrolâtrie babyloniennes et leur rôle dans l'ensemble de la culture spirituelle des bords de l'Euphrate[2]. Le nouveau fascicule n'offre pas d'intérêt direct pour l'histoire religieuse de la Babylonie, si ce n'est dans la mesure où il apporte de nouveaux et précieux éclaircissements sur la question du calendrier et donc, ultérieurement, du culte. Il comprend trois mémoires et un appendice consacrés à la chronologie pré-babylonienne (sous les princes de Lagash, Lugal-an-da et Uru-ka-gi-na, vers 2700), à la chronologie de la première dynastie babylonienne (2225-1926), aux mesures des distances des étoiles fixes d'après des documents du commencement du deuxième millénaire. A signaler, comme offrant un intérêt particulier, la chronologie détaillée des rois de la dynastie hammourabienne. Hammourabi lui-même aurait régné de 2123 à 2081. Le nouvel an, sous Ammi-Zaduga, l'avant-dernier roi de cette dynastie, c'est-à-dire le premier de nisan, tombait (date moyenne) le 26 avril du calendrier grégorien[3].

---

1. Stephen Langdon. *Tablets from the Archives of Drehem with a complete Account of the Origin of the Sumerian Calendar*, translation, commentary and 23 plates. Paris, Geuthner, 1911; in-4° de 25 p. et 23 pl.

2. F.-X. Kugler, S. J. *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, II Buch, II Teil, 1 Heft. Münster in W., Aschendorff, 1912; in-4°, pp. 205-320.

3. A la séance du 13 octobre 1911, le R. P. Scheil a fait à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres une importante communication touchant la chronologie de cinq dynasties suméro-accadiennes. Il s'agit d'une tablette de l'époque de Hammourabi et provenant, semble-t-il, de la ville de Kis, qui porte une liste de noms royaux s'étendant sur un demi-millier d'années. Voici un aperçu des données chronologiques qu'elle contient : dynastie d'Opis, 6 rois, 99 ans; dynastie de Kis, 8 rois, 192 ou 154 ans; dynastie d'Ourouk 1a, 1 roi, 25 ans; dynastie d'Agadê, 12 rois, 197 ans; dynastie d'Ourouk 2a, 5 rois, 26 ans; dynastie Gouti, durée inconnue; dynastie d'Our, 5 rois, 117 ans; dynastie d'Isin, 16 rois, 225 ans et demi:

**Panbabylonisme.** — Le même savant a publié contre les aventureuses spéculations de MM. Winckler et A. Jeremias un ouvrage de polémique directe : Dans le cercle magique de Babylone[1]. Ce livre, écrit de verve, ne se laisse pas facilement résumer. On y trouve à côté de développements humoristiques qui ont leur intérêt et leur force de conviction, des réfutations très poussées et un grand nombre de renseignements intéressants. Le P. Kugler s'attache en particulier à montrer qu'il n'existe aucune raison valable d'attribuer aux Babyloniens, avec M. Winckler, la notion systématique d'une correspondance parfaite entre l'image de la terre et celle du ciel. C'est pareillement une chimère de retrouver un peu partout, chez les anciens Mexicains, par exemple, l'influence du calendrier babylonien, ou de reconnaître dans un grand nombre de faits de l'histoire israélite la simple matérialisation de motifs astraux.

## 2. — Religion Phénicienne.

M. le comte Baudissin nous donne, dans un volume massif intitulé : Adonis et Echmoun, le résultat des recherches auxquelles il s'est livré à l'occasion de la refonte de son article sur Tammouz, pour la troisième édition de la Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche[2]. Le livre du professeur de Berlin est plus qu'une monographie de ces deux divinités phéniciennes, ainsi qu'en témoigne le sous-titre : Étude touchant l'histoire de la foi en des dieux de résurrection et en des dieux de salut. L'auteur, on le voit, s'est proposé de pousser son enquête et ses réflexions jusqu'à l'une des grandes conceptions dans lesquelles se sont traduites la pensée et la vie religieuses de l'humanité.

L'ouvrage renferme une introduction assez longue et quatre parties dont voici les titres : Adonis ; Echmoun ; Adonis, Echmoun et Tammouz comparés ; Adonis et Echmoun et la religion de l'Ancien Testament.

L'introduction est destinée à donner une vue d'ensemble des divinités phéniciennes. La religion phénicienne, qui est la forme la mieux connue de la religion cananéenne, semble pouvoir être regardée comme la représentant assez exactement, sous réserve de modifications locales peu profondes. La question des rapports entre la religion phénicienne et la religion assyro-babylonienne est fort complexe.

---

dynastie hammourabienne, etc. Ces chiffres donnent un total de 881 ans et demi, plus la durée de la dynastie des Gouti, plus les intervalles présumables entre les dynasties, en gros un millier d'années, ce qui nous reporte au delà de 3000 av. J.-C. ; *Comptes rendus*, Bulletin d'octobre 1911, pp. 606-620.

1. F.-X. Kugler, S. J. *Im Bannkreis Babels. Panbabylonistische Konstruktionem und Religionsgeschichtliche Tatsachen.* Münster in W., Aschendorff, 1910 ; in-8° de XX et 165 p.

2. W. W. Graf Baudissin. *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter.* Leipzig, Hinrichs, 1911 ; gr. in-8° de XX et 575 p. et 10 planches.

Dans bien des cas, les ressemblances s'expliquent par le recours à l'idée d'un fonds primitif commun. Lorsqu'il semble y avoir eu emprunt, l'on n'est pas fondé à déclarer a priori que cet emprunt a été le fait des Phéniciens. Considérant que la religion assyro-babylonienne a bénéficié, au cours des siècles, d'une longue évolution, sous l'influence de clergés puissants et instruits, M. Baudissin va jusqu'à suggérer que la religion phénicienne, rapprochée surtout des cultes de l'Arabie, pourrait représenter, plus exactement que les systèmes compliqués des bords de l'Euphrate et du Tigre, la religion sémitique primitive. Les personnalités divines, dans la religion phénicienne, sont moins nettement différenciées que dans le panthéon assyro-babylonien. De même, les divinités phéniciennes ne sont pas rattachées de façon bien nette à des phénomènes distincts de la nature. L'on pourrait dire que l'esprit de cette religion est panthéiste au moins autant que polythéiste, ou encore que, sur certains points, elle est demeurée à mi-chemin entre le polydémonisme et le polythéisme. M. Baudissin résiste d'autre part à la tentation de transformer cette observation particulière en une loi absolue et générale de l'évolution religieuse de l'humanité. L'auteur semble peu disposé à admettre l'existence de triades authentiquement phéniciennes. Les groupements de divinités par trois : un dieu, une déesse, un dieu enfant ou adolescent trahiraient l'influence de l'Égypte et demeureraient assez artificiels. La déesse phénicienne se présente sous des traits beaucoup plus nets et caractéristiques que le dieu. Elle n'est liée de façon exclusive à aucune des forces particulières de la nature. Elle incarne et personnifie plutôt l'ensemble des forces productrices de la vie, de celles surtout que recèle la terre. Le dieu, au contraire, n'a pas de lien essentiel avec le sol, dont il est le seigneur plutôt que le propriétaire. Il se rattacherait plutôt au ciel qu'à la terre, sans que cependant, du moins pour l'époque ancienne, l'on soit autorisé à insister sur ce caractère céleste. M. Baudissin en arrive même à faire avant tout des Baals phéniciens des divinités protectrices de la tribu ou de la cité, quitte à revenir ensuite — tant la question lui paraît obscure — à l'idée de divinités naturistes. Il reste cependant que les Baals, bien plus que les déesses qui font l'effet de forces naturelles vivantes, apparaissent comme des êtres doués de personnalité. L'élément moral, dans la mesure restreinte où il apparaît, s'attache aux Baals et non aux Astartés. Après avoir consacré quelques pages au dieu adolescent, troisième type divin du panthéon phénicien, M. Baudissin se demande quelle est l'idée-mère de la religion phénicienne. En ce qui concerne le Baal, la réponse demeure incertaine. A l'égard de la déesse et du dieu adolescent, il est clair que c'est l'idée de vie. La déesse apparaît comme la « Magna Mater, la force de la vie, la vivante et vivifiante », le jeune dieu comme la vie de la végétation dans son mouvement alternant de croissance et de décadence. C'est à cette idée de vie que se réfèrent les rites caractéristiques du culte phénicien : sacrifices d'enfants, prostitution religieuse, etc.

L'étude de M. Baudissin sur Adonis est fort complète, méthodique

et précautionnée. L'examen des documents l'amène à conclure qu'Adonis est vraiment un dieu phénicien, dont le culte avait pour centre Byblos et Aphaka. Sans considérer comme décisive l'assimilation d'Adonis à Tammouz, courante chez les écrivains chrétiens à partir d'Origène, M. Baudissin en prend occasion pour analyser la personnalité du Tammouz babylonien, dont il souligne la complexité. Cependant, Tammouz apparaît nettement comme un dieu de la végétation ou, plus concrètement, à l'origine du moins, le dieu d'une plante ou d'un arbre déterminés, peut-être le tamaris, un dieu-arbre. Le paragraphe suivant est consacré aux fêtes d'Adonis. La fête funéraire se célébrait, de même qu'à Babylone, au fort de l'été, en juin-juillet. Le rituel d'Adonis, pas plus que celui de Tammouz, ne comportait originairement de fête de la résurrection. Mais il se peut que dans la suite le culte d'Osiris ait contaminé sur ce point, dans une mesure impossible à préciser, celui de l'Adonis phénicien. Dans la section relative au mythe d'Adonis, l'auteur expose que le sanglier n'appartient pas au fonds primitif de la légende. Il en va d'ailleurs de même en ce qui concerne Tammouz. Le sanglier d'Adonis proviendrait d'Égypte, ou d'Asie-Mineure ou de Babylonie. L'Adonis phénicien n'est pas un dieu du grain, mais de la végétation printanière, et originairement, semble-t-il, un dieu-arbre. Les emblèmes phalliques n'apparaissent point dans le culte phénicien d'Adonis. Dans le panthéon, Adonis ne fait pas figure de grand dieu; il semble même n'avoir qu'une personnalité imparfaitement développée. Si le culte d'Osiris a contaminé celui d'Adonis, ce n'est pas cependant dans la voie des comparaisons avec le dieu égyptien qu'on doit chercher l'explication dernière d'Adonis.

La seconde partie de l'ouvrage, consacrée à Echmoun, moins solide peut-être que la précédente, est plus neuve et tout aussi intéressante. Par le moyen de recherches progressives portant sur le nom d'Echmoun, sur l'extension géographique de son culte, sur le rapport d'Echmoun à Asklepios, sur le Dionysos (= Echmoun, en partie du moins) des monnaies phéniciennes, sur la conception du dieu Echmoun (E., d'après les inscriptions, les monnaies, les auteurs grecs anciens, Echmoun-Astart, Echmoun-Melkart, l'Iolaos carthaginois, les dieux guérisseurs chez les Babyloniens et les Sémites de l'ouest, le dieu cananéen guérisseur et le serpent, l'Esmounos de Damascius), M. Baudissin s'applique à dégager de la pénombre où elle est ensevelie la personnalité d'Echmoun, qui serait un double d'Adonis, mais plus développé et parvenu à la dignité de dieu tout à fait personnel et de grand dieu. Il y a dans tous ces rapprochements et dans la conclusion à laquelle ils conduisent l'auteur, beaucoup de conjectures et d'à peu près. Les pages relatives à la religion carthaginoise offrent un intérêt tout spécial. Malgré son origine tyrienne, Carthage, au point de vue religieux, semble avoir subi surtout l'influence de Sidon.

Dans la troisième partie, M. Baudissin, synthétisant toutes les données acquises, met en parallèle Adonis, Echmoun et Tammouz, en vue de préciser leurs traits essentiels primitifs et de déterminer leur provenance. Adonis, Echmoun et Tammouz, à son avis, doivent être

considérés comme des personnalités distinctes, mais issues d'une racine commune. Mais où cette racine doit-elle être cherchée? Sur le sol sumérien, en Canaan, dans la patrie primitive commune des Babyloniens et des Cananéens, en Asie-Mineure? Les hypothèses sumérienne et phrygienne paraissent les moins vraisemblables, et l'auteur semble envisager plus volontiers, comme point de départ de l'évolution religieuse au terme de laquelle se trouvent en Babylonie Tammouz et en Phénicie Adonis (et Echmoun, type plus développé d'Adonis) le fonds sémitique commun aux deux peuples. Il se peut toutefois que l'idée sémitique ait rencontré chez les Sumériens un type religieux analogue, dont le contact a accéléré et influencé son évolution en Babylonie. De même, l'Asie-Mineure aurait pu fournir l'idée d'une relation étroite entre le dieu adolescent et la grande déesse.

La quatrième partie est intitulée : Adonis et Echmoun et la religion de l'Ancien Testament. M. Baudissin s'y applique à découvrir l'origine historique de l'un des prédicats de Jahvé ou de l'une de ses fonctions. Il est le dieu qui vivifie, qui ressuscite. Cette idée aurait sa source première dans celle de rénovation annuelle de la nature. Les Israélites auraient subi sur ce point l'influence cananéenne. Nous sommes cette fois dans la sphère des conjectures, plus ou moins ingénieuses, mais sans base réelle, ainsi que l'a montré le P. Lagrange [1].

## 3. — Religion des anciens Arabes. — Islam.

**Nabatéens.** — M. G. Dalman vient de donner une suite à sa belle étude sur Pétra parue en 1908 [2]. Ses nouvelles recherches sur Pétra comportent trois sections : La ville et les sanctuaires de Pétra, Chaznet Fir'oun, Inscriptions, et un appendice, dont nous ne nous occuperons pas dans ce Bulletin, sur le rocher sacré de Jérusalem [3].

1. *Revue biblique*, 1912, pp. 123 sq.

2. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, III (1909), p. 577 sq.

3. G. Dalman. *Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem*. Leipzig, Hinrichs, 1912; in-4° de VIII et 172 p., avec 64 photographies et 19 plans. — Sous ce titre : *Die Aramäer. Historisch-geographische Untersuchungen*. Leipzig, Hinrichs, 1911; in-8° de XII et 207 p. avec une carte, le Dr S. Schiffer a publié une étude d'ensemble où il synthétise tout ce que nous possédons de renseignements touchant les Araméens, sous les titres suivants : les Araméens dans les inscriptions cunéiformes, les Araméens dans l'Ancien Testament, l'entrée en scène et l'évolution de « l'araméisme », synthèse des données contenues dans les sections précédentes, les états et établissements araméens, gloses et documents. L'ouvrage du Dr Schiffer est précieux comme essai de synthèse et comme cadre général pour les recherches ultérieures. L'auteur regarde comme impossible du moins pour le moment, de déterminer « dans quelle mesure les anciennes religions sémitiques sont pénétrées d'éléments araméens ». Cela revient à dire, observe M. Baudissin (*Theologische Literaturzeitung*, 1912, col. 66) que « nous ne savons rien d'une religion spécifiquement araméenne ». D'autre part, il est certain que les Araméens sont une branche authentique du rameau sémitique et qu'à partir du XIVe siècle ils ont joué un rôle de plus en plus important dans l'histoire des peuples sémites et de la civilisation sémitique.

Dans la première section, M. Dalman précise certains points déjà touchés dans sa précédente étude, décrit diverses installations cultuelles découvertes et signalées depuis 1907, et communique les résultats nouveaux de deux voyages accomplis par lui au cours des années 1909 et 1910. Il maintient son opinion touchant le caractère général des autels de Pétra et des sacrifices (simple immolation et non pas holocauste) qui s'y offraient. Chez les Nabatéens, seules les stèles se terminant en pointe ont chance d'être des symboles funéraires. Les autres sont plutôt des symboles divins, des idoles. Le culte de Douchara comportait des repas sacrés; de même, celui du roi déifié Obodat. Le Chaznet Firoun ou Trésor de Pharaon (seconde section) serait, non pas un temple d'Isis, mais une tombe royale placée sous le patronage de la déesse égyptienne. Cette tombe pourrait avoir été construite par Arétas IV (9 av. J.-C. - 40 ap. J.-C.) ou par le dernier roi de Pétra Rabbel II (71-105 ap. J.-C.).

Le Dr Dalman publie ensuite (troisième section) 93 inscriptions nabatéennes et 5 inscriptions grecques avec traduction et commentaire. Ces inscriptions étaient déjà connues. Le soin qu'a pris M. Dalman de les grouper et à l'occasion de corriger les erreurs commises n'en mérite pas moins la reconnaissance.

**Anciens Arabes.** — Les Nabatéens sont des Araméens arabisés. Touchant la religion pré-islamique des Arabes proprement dits, je ne vois guère à signaler, outre les exposés sommaires contenus dans les Manuels analysés au début de ce Bulletin, que deux publications de textes ou de sources. En janvier 1912, a paru, dans la collection publiée par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : Corpus inscriptionum semiticarum, le premier fascicule du tome second des inscriptions sabéo-himyarites. Ce fascicule, œuvre de M. Mayer Lambert, contient exclusivement des inscriptions relatives au dieu Ilmakah [1].

Tout le monde connaît l'intérêt que présentent pour l'histoire religieuse des Arabes avant l'Islam les poèmes qui nous sont parvenus sous le nom d'Umajja ibn Abi s Salt, un contemporain de Mahomet. Mais, jusqu'à présent, ces pièces dispersées en divers recueils, d'authenticité et de caractère souvent incertains, étaient d'accès difficile. Le Dr Fr. Schulthess a eu l'heureuse idée de les rassembler, de les coordonner et de les traduire [2]. La plus grande partie de ces poèmes serait authentique et traduirait des idées religieuses non encore influencées par le Qôran.

**Islam.** — Le professeur D. B. Macdonald a donné au Hartford Theological Seminary dix conférences sur l'Islam [3]. Ces conférences

1. *Corpus Inscriptionum Semiticarum:* 4e partie, tome II, fasc. 1; Paris, Klincksieck, 1911.

2. Fr. Schulthess. *Umajja ibn Abi s Salt. Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente* gesammelt und übersetzt (*Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft*, VIII, 3). Leipzig, Hinrichs, 1911; in-8o. de III et 136 p.

3. D. B. Macdonald. *Aspects of Islam.* New-York, Macmillan, 1911; in-8o de XVI et 375 p.

font partie d'une série régulière de « lectures » sur l'histoire des religions (The Hartford-Lamson Lectures on the Religions of the World), dont l'objet principal est de préparer des aspirants missionnaires protestants au ministère qu'ils se proposent d'exercer parmi les nations non chrétiennes. Avec la haute compétence qu'il possède dans le domaine des études islamiques, M. Macdonald a présenté à ses auditeurs les aspects principaux de l'Islam : l'orient musulman, la personne et la doctrine de Mahomet, le Qôran, la théologie et la métaphysique de l'Islam, ses sectes mystiques et ses ordres de derviches, les sentiments des musulmans à l'égard du Christ et de la Bible, l'apostolat chrétien parmi les musulmans, l'éducation et la vie intérieure. Cet exposé bien ordonné et très clair sera lu avec intérêt. La sympathie assez vive que M. Macdonald témoigne aux musulmans s'explique sans doute pour une part par le point de vue pratique auquel il s'est placé dans ces conférences. A côté de la religion officielle, il signale la survivance de cultes locaux, de conceptions et de pratiques animistes qui font échec au rigide monothéisme de l'Islam.

L'étude de M. P. Casanova sur le caractère essentiellement eschatologique de l'Islam primitif, étude qui doit être complétée par un fascicule encore à paraître et qui contiendra les documents justificatifs, ne manquera pas sans doute de fixer l'attention des spécialistes[1]. Il est à supposer qu'elle sera discutée. On ne peut, tout d'abord, se soustraire à l'impression qu'elle représente une tentative d'appliquer à Mahomet et à l'Islam primitif la théorie eschatologique élaborée, au cours de ces dernières années, à propos de Jésus et de l'évangile primitif. Et, comme cette théorie est certainement fausse en ce qui regarde l'évangile, la première impression dont je parle est plutôt défavorable. Mais il est d'une élémentaire équité de s'y soustraire et d'examiner pour elle-même et en elle-même la thèse de M. Casanova et les preuves sur lesquelles elle s'appuie. Cette thèse est nouvelle. Elle implique l'hypothèse de corrections volontairement introduites dans le Qôran par les soins d'Abou Bekr et d'Othman. Le texte sacré, en sa disposition surtout, aurait été remanié de fond en comble en vue de dissimuler l'idée maîtresse de toute la prédication de Mahomet, qui était l'attente et l'annonce du grand jugement imminent. Les faits et les considérations apportés par M. Casanova en confirmation de sa thèse méritent, semble-t-il, d'être examinés avec attention. Je laisse à de plus compétents le soin de le faire. Même si l'idée du professeur du Collège de France n'est pas admise, il est permis d'espérer que, comme presque toujours en pareil cas, ses suggestions et ses recherches auront contribué à mettre en lumière certains aspects peu aperçus jusqu'ici de l'Islam primitif, de la personnalité et de l'action de Mahomet.

**Sectes musulmanes.** — M. A. L. M. Nicolas poursuit ses études sur les sectes musulmanes d'origine persane, le Cheïkhisme et le

1. P. Casanova. *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitif.* Paris, Geuthner, 1911; in-8° de 83 p.

Bâbisme[1]. Au cours de l'année 1911, il a fait paraître sur le Cheïkhisme deux brochures. Dans la première, intitulée : la Doctrine[2], il expose la doctrine de Cheïkh Ahmed Ahçahi, telle du moins que la comprirent ses adversaires, surtout d'après un ouvrage du chiite Abd-ous-Samed ben Abd-Oullah el Hocéïni el Mazanderani. Il analyse et critique les quarante-trois questions soulevées par divers groupes chiites contre les idées du fondateur du Cheïkhisme. L'opposition entre ces idées et la théologie chiite ne serait réelle que sur quatre points, dont le principal est la science de Dieu. C'est à cette question qu'est consacrée la seconde brochure, intitulée précisément : la Science de Dieu[3]. Dans l'Avant-Propos, M. Nicolas traduit le début du *Riçale Ilmigé,* où le Cheïkh développe sa pensée touchant la nature de la science de Dieu. Puis, dans le corps de l'ouvrage, il traduit une partie de l'écrit intitulé : Traité pour répondre à quelques idées erronées des hommes au sujet de la science de Dieu, où Abd-ous-Samed ibn Mohammed Hocéïn Hamadani s'applique à concilier la doctrine du Cheïkh avec le Chiisme.

On sait que le Bâbisme est sorti du Cheïkhisme. M. Nicolas nous donne, dans un élégant petit volume[4], la première traduction française du livre sacré par excellence du Bâbisme, le Béyan, rédigé par le Bâb lui-même, Seyyèd Ali Mohammed.

## 4. — Expansion extérieure des Religions sémitiques.

Je signalerai en passant la traduction anglaise, faite sur la seconde édition, des leçons professées en 1906 par M. Fr. Cumont au Collège de France sur les religions orientales dans le paganisme romain, qui a été publiée en 1911 par les soins de l'Open Court Publishing Company de Chicago[5]. Cette traduction est précédée d'une introduction où M. Grant Showerman raconte la carrière de M. Cumont et apprécie son œuvre scientifique.

Outre sa valeur intrinsèque qui est grande, le nouveau volume de M. J. Toutain sur les Cultes païens dans l'empire romain présente cet intérêt de mettre au point les affirmations trop générales et trop absolues de M. Fr. Cumont. Ce volume est consacré à la diffusion des cultes égyptiens, syriens, d'Asie-Mineure, de Mithra, de l'astrologie et de la magie orientales, dans les provinces latines de l'empire

1. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, V (1911), p. 605 s.

2. A. L. M. Nicolas. *Le Chéïkhisme.* Fasc. III. *La Doctrine* (Extrait de la *Revue du monde musulman*). Paris, Leroux, 1911; in-8° de 68 p.

3. A. L. M. Nicolas. *Essai sur le Chéïkhisme.* IV. *La science de Dieu.* Paris, Geuthner, 1911; in-16 de LII et 97 p.

4. A. L. M. Nicolas. *Seyyèd Ali Mohammed dit Le Bab. Le Béyan Persan.* Paris, Geuthner, 1911; in-16 de XXXII et 148 p.

5. Fr. Cumont. *The Oriental Religions in Roman Paganism. With an introductory Essay by Grant Showerman.* Chicago, Open Court etc., 1911; in-12 de XXIV et 298 p. — Cfr. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, II (1908), p. 587 sq.

romain, et finalement au syncrétisme païen[1]. L'auteur, dans cette enquête, utilise avec beaucoup de précision et d'intelligence la méthode historique et extrait des documents épigraphiques et archéologiques des renseignements relativement abondants et de toute sûreté. Il ne se contente pas d'enregistrer les noms de divinités et les actes de culte. Il s'applique avec succès à préciser l'aire d'extension des cultes divers, le milieu qui les a accueillis, le caractère officiel ou privé qu'ils ont revêtu, les voies et agents de transmission. Voici un aperçu de ses conclusions. « Pour nous, les cultes égyptiens sont demeurés en Afrique, en Espagne, en Gaule, en Bretagne, le long du Rhin et du Danube des cultes exotiques; ils n'ont pas pris sérieusement racine dans le sol provincial; ils n'ont modifié sensiblement ni les idées ni les pratiques religieuses de l'immense majorité des habitants. » — « ... Les cultes syriens n'ont été célébrés dans les provinces latines que là où séjournaient des Syriens ou des Orientaux, spécialement des contingents syriens, des marchands, des colons, ou des esclaves originaires de Syrie et d'Orient. Qu'à Rome et en Italie, ces cultes aient pris racine et recruté des fidèles parmi les Italiotes et les Romains, une telle affirmation se justifie peut-être; nous ne pouvons nous y rallier pour les provinces latines » (contre Cumont). Il en va autrement pour les cultes phrygiens de la Magna Mater, d'Attis, de Bellona. « Introduits dans la vie religieuse des provinces latines, par des personnages originaires de Grèce ou d'Orient, apportés peut-être d'Italie ou de Rome où ils étaient depuis longtemps pratiqués, les cultes d'Asie-Mineure, tout au moins le culte de la Mère des Dieux et le rite taurobolique, ne tardèrent pas à prendre en Occident, en Gaule par exemple, un caractère populaire. » Comme explication, M. Toutain suggère les aspirations mystiques que satisfaisait le taurobole et le caractère agraire du culte de Cybèle. « Le culte de Mithra est resté confiné dans des limites fort étroites, tant géographiques que sociales. » — « ... Ces croyances et ces pratiques (astrologiques) ont été populaires, sinon également dans toutes les provinces, du moins dans les régions sur lesquelles s'est exercée l'action des religions, des conceptions et des coutumes orientales. » La magie proprement orientale n'a vraiment pénétré que dans les provinces voisines de la Méditerranée. — « Il est donc très légitime de rattacher à l'influence de l'Orient les traces de syncrétisme, de panthéisme, voire de monothéisme païen que les documents nous permettent de saisir dans les provinces latines de l'empire. » D'autre part, le syncrétisme païen n'a pas jeté de profondes racines dans le sol des provinces. En définitive, il ne faut pas exagérer l'influence des cultes orientaux dans les provinces latines de l'empire romain; elle a modifié la vie et la dévotion quotidiennes des provinces latines beaucoup moins profondément que la théologie, la philosophie et les religions officielles de la haute société romaine. En terminant,

1. J. Toutain. *Les cultes païens dans l'empire romain. Première Partie. Les Provinces Latines.* Tome II. *Les cultes orientaux* (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses.* Vingt-cinquième volume). Paris, Leroux, 1911; in-8° de 270 p.

j'insisterai de nouveau sur la valeur et l'intérêt de cette étude de M. Toutain.

C'est, en somme, une question d'influence ou d'expansion des religions orientales et, tout particulièrement, de la religion assyro-babylonienne qui fait l'objet des leçons professées d'abord à l'université d'Oxford par le savant auteur des Cults of the Greek States, M. L. R. Farnell, et publiées ensuite sous ce titre : Greece and Babylon[1]. Le sous-titre définit bien le caractère de l'ouvrage : Essai de comparaison entre les religions mésopotamiennes, anatoliennes et helléniques. En quatorze chapitres, l'auteur étudie la position du problème, la morphologie des religions à comparer, l'anthropomorphisme et le thériomorphisme en Anatolie et dans la Méditerranée, la prédominance de la déesse, les divinités comme forces naturelles, les divinités comme forces sociales, la religion et la moralité, la pureté comme attribut divin, la conception de la puissance divine et les cosmogonies anciennes, le tempérament religieux des Orientaux et des Occidentaux, les idées eschatologiques de l'Orient et de l'Occident, comparaison des rituels, conclusion. Cette simple énumération permettra d'apprécier l'intérêt des sujets traités et la méthode exacte et précise avec laquelle la comparaison a été conduite. La compétence spéciale de M. Farnell dans le domaine des religions helléniques et méditerranéennes est trop bien établie pour qu'il soit nécessaire de la souligner. Touchant la religion assyro-babylonienne, comme il tient à le proclamer lui-même, il ne possède que des connaissances de seconde main. Sous réserve peut-être de certains points, particulièrement discutés, le tableau qu'il en trace m'a paru exact. A la question, qui faisait le principal objet de son étude, c'est-à-dire : La Mésopotamie a-t-elle exercé de l'influence sur le développement primitif (au cours du second millénaire av. J.-C.) de la religion grecque? M. Farnell estime que l'on doit répondre négativement, du moins dans l'état actuel des recherches.

Kain. A. Lemonnyer, O. P.

## IV. — Religions des Indo-Européens et de l'Extrême-Orient.

### I. — Indo-Européens en général.

Signalons une claire exposition du peu que l'on sait concernant la religion des Indo-Européens primitifs, dans le nouveau manuel d'histoire des religions, *Christus*, ch. V, p. 161-174. Elle est due à Albert Carnoy, professeur à l'Université de Louvain[2]. Le lieu d'origine de

1. Lewis R. Farnell. *Greece and Babylon. A comparative Sketch of Mesopotamian, Anatolian and Hellenic Religions.* Edinburgh, Clark, 1911; in-8° de XII et 311 p.

2. *Christus, manuel d'histoire des religions*, Paris, Beauchesne, 1912, par Joseph Huby, professeur au scolasticat d'Ore Place, Hastings (Compagnie

notre race — j'entends par là celui que la protohistoire peut présumer, en remontant aussi haut qu'elle peut, — est à chercher plutôt, dit l'auteur, dans l'Europe du Nord ou de l'Est que dans les contrées voisines de l'Inde[1], telle est l'opinion de la grande majorité des savants contemporains. Des langues européennes, comme le lithuanien, ne le cèdent en rien au sanscrit en fait d'archaïsme. Les études sur la religion ont modifié leurs conclusions dans le même sens que la linguistique et l'ethnographie. Désormais, l'anthropologie empêche de prendre le Rig-Véda, les Eddas, ou Homère comme des témoins des formes religieuses primitives. La connaissance des coutumes slaves et lithuaniennes, de celles des anciens Prussiens et des Lettons, a jeté beaucoup de lumière sur la civilisation primitive de nos ancêtres, d'autant plus qu'elles se rapprochent parfois, d'une manière étonnante, de cultures antiques assez bien connues, comme celle des anciens Latins, et aussi des anciens Germains, « autant qu'on peut les connaître ».

Si les noms des principales divinités varient extrêmement d'un peuple à l'autre de cette famille, les idées fondamentales sont plus stables. Tel est le rang suprême attribué au dieu du ciel *Dyêus* (le Brillant), qui souvent, ainsi dans la personne de *Zeus,* est le même que le dieu de l'orage, et parfois cède à celui-ci la première place. Un panthéon générique (si l'on pouvait en établir un) comprendrait deux classes d'êtres : les *dieux* et les *esprits*. A côté des dieux du ciel, de l'orage, on trouve presque universellement la *Terre-Mère,* et les dieux du *soleil,* de la *lune,* de l'*aurore,* surtout le dieu du *Feu* (Agni, Vesta). Au-dessous, viennent les *Sondergötter* d'Usener, les « dieux *occasionnels* ou *particuliers* », chez qui l'attribut est tout, et

---

de Jésus), avec quinze collaborateurs de différents pays. Nous saluons avec plaisir l'apparition d'un second manuel catholique d'histoire des religions, en français, suivant de si près celui de J. Bricout, *Où en est l'histoire des Religions?* lequel a déjà reçu le meilleur accueil dans la presse scientifique. Le plan, dans ses grandes lignes, en est le même, « *Christus* » comprenant aussi des articles sur la religion israélite et la religion chrétienne. Cette émulation montre que les catholiques prennent enfin au sérieux, comme il se doit, une discipline dont on a voulu faire jusqu'ici surtout une arme contre la religion révélée. « *Christus* » ne fait pas double emploi avec son devancier, car, si la publication de Bricout, comme son titre l'indique, voulait avant tout mettre le public au courant des résultats pleinement acquis, qui peuvent servir de base aux discussions ultérieures, et, par le fait, détruire le crédit des *a priori* tapageurs du naturalisme, le nouveau manuel tend plutôt, nous a-t-il paru d'après la majorité des articles dont nous avons eu à faire une analyse spéciale, à indiquer déjà la synthèse qui s'imposera avec les progrès de la science. Son but est indiqué par son titre, par l'image du Rédempteur, d'après Titien, qui est en tête, et par le texte des Actes, qui sert de devise : *ὃ... ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.* C'est une belle réponse à l'*Orpheus* de S. Reinach. Nous souhaitons qu'elle soit largement entendue. Le livre, d'un format commode et élégant, avec sommaire et bibliographie à chaque article, une table des matières complète au commencement, et un index alphabétique à la fin, ne le cède en rien, pour l'exécution typographique et la commodité, à *Orpheus* ni à aucun manuel.

1. Les diverses théories sur la « question aryenne » se trouvent énoncées dans J. de Morgan, *Les Premières civilisations,* pp. 158-162.

qui ne sont plus rien, une fois séparés de leur fonction. Tels furent ceux des *indigitamenta* à Rome; mais on en a trouvé de pareils chez les Prussiens, et il y a chez les Hindous, chez les Germains (chez les Grecs aussi' pouvons-nous ajouter), des traces de conceptions analogues. En bas de l'échelle des esprits se trouvent les *âmes des morts*, et les « *divinités de la fatalité* » (*δαίμονες, genii, Parques, Fravashis* des Perses), souvent plus ou moins confondus avec l'âme elle-même. Les dieux principaux paraissent anthropomorphisés dès une époque reculée; d'où les couples divins, *Zeus-Dionè*, etc. Quelques mythes sur les astres (Açvins, Dioscures), sur les causes de l'orage (le dieu vainqueur du dragon), sur les origines du feu (Prométhée, etc.) seraient aussi à admettre comme primitifs. Pour les sacrifices, la plus ancienne coutume, qui se retrouvait chez les Letto-Prussiens, deux mille ans après qu'Hérodote l'eut notée chez les Perses, était sans doute d'étendre les offrandes sur une espèce de litière (*barhis, baresman*), où le dieu devait venir invisiblement en prendre sa part. Pas de temples, mais des bois sacrés, des arbres, des pierres, les sommets des montagnes. Les principales fêtes religieuses des saisons, et celles des morts, pourraient remonter à cette haute époque, qu'on peut fixer comme le troisième millénaire avant J.-C. — Cet exposé pourrait être, croyons-nous, encore plus complet, si Carnoy avait parlé du culte des eaux, des végétaux, des esprits inférieurs de la nature (nymphes, elfes, etc.); tel qu'il est, il est solide et fort clair, sans rien d'aventureux.

Jusqu'où s'étendit, dans la haute antiquité, la zone d'influence religieuse de la famille indo-européenne? Il serait sans doute prématuré de vouloir le dire; mais ce n'est pas de cette année que l'on commence à soupçonner une pénétration des idées religieuses âryennes en plein monde sémitique. Récemment encore, le P. Dhorme[1] a relevé dans un ex-voto kassite le nom de *Kour-Indar*, dans le second élément duquel il n'hésite pas à reconnaître le dieu védique *Indra*, invoqué dans les textes hittites de Boghaz-Keuï sous la forme *In-dar* et *In-da-ra*. D'autres divinités indo-européennes, note le savant assyriologue, telles que *Shuriash* = *Sûriya*, le Soleil; *Buriash* = Βορέας, le vent Borée, figuraient dans le panthéon kassite à Babylone.

## 2. — Grèce, Rome et peuples méditerranéens.

**Ouvrages Généraux**. — Notons d'abord l'étude « *Griechische und römische Religion* », que Sam Wide a publiée dans l'Introduction à la science de l'Antiquité, éditée par Gercke et Norden[2]. C'est un tracé sobre, et assez réservé vis à vis des théories à la mode, du développement des deux religions, d'après la tradition historique,

1. R. P. P. Dhorme. *Deux ex-voto babyloniens*, dans *Revue Biblique*, avril 1911, pp. 277 sqq.

2. S. Wide, *Griechische und römische Religion*, dans l'*Einleitung in der Altertumswissenschaft*, herausgegeben von A. Gercke und E. Norden, II, Leipzig, Teubner, 1910.

l'archéologie, avec, çà et là, une contribution de l'ethnographie. — L'ouvrage très important de L.-R. FARNELL, *The cults of the Greek States*[1], commencé en 1896, s'est achevé en 1909 avec un cinquième volume, qui est consacré aux cultes d'Hermès, de Dionysos, d'Hestia, d'Héphaïstos, d'Arès, et des divinités naturistes et inférieures. Dans les volumes précédents, Farnell a toujours procédé de la même manière, par monographies des cultes de chaque dieu respectif, étudiés dans leurs modalités locales, et l'ensemble forme un répertoire des plus précieux pour la religion classique et officielle; mais l'auteur ne s'attache pas aux manifestations mystiques de la dernière période de l'hellénisme. — Dans les *Kleine Schriften* de DIETERICH[2], ouvrage posthume où Richard Wünsch a réuni trente articles, presque tous publiés déjà, du défunt érudit, il faut signaler comme neuf le dernier, *Der Untergang der antiken Religion*. On y retrouve les idées connues de Dieterich, et les rapprochements aventureux qu'il tentait entre la religion grecque et le christianisme.

Dans *Christus*, Joseph HUBY a traité *la Religion des Grecs*[3], et Cyril MARTINDALE *la Religion des Romains*. Ce sont deux exposés d'une belle tenue, d'un style coulant et clair, qui mettent le lecteur du manuel au courant des résultats les mieux assurés des travaux scientifiques, sans sacrifier aux hypothèses. Tous deux décrivent à grands traits les périodes successives des deux religions classiques, suivant la division admise aujourd'hui par tous ceux qui écrivent sur ces matières. Huby, en parlant des origines, note que les représentations mi-humaines, mi-animales de la Crète, pouvaient être celles de simples esprits, δαίμονες, et non de divinités proprement dites, et qu'il ne paraît pas nécessaire de recourir au totémisme pour les expliquer; dans la *double hache* et le *bouclier en huit* il faudrait voir plutôt (avec Dussaud) des attributs du grand dieu céleste que des entités divines distinctes; l'anthropomorphisme coïncide dès les plus hautes époques connues avec les cultes naturistes des pierres, des animaux, des plantes. Avec Homère, le culte de Zeus et des dieux Olympiens, dont la puissance se trouve avec la Moira dans des relations difficiles à déterminer, repousse dans l'ombre celui des déités chthoniennes, et donne son caractère au panthéon panhellénique, ainsi qu'à la mythologie commune, celle-ci résultat d'une foule de facteurs accidentels, au milieu desquels il est bien difficile, sinon impossible, de retrouver pour chaque dieu un caractère essentiel, une idée unique à laquelle on pût rattacher tout le développement des légendes dont on le fit le héros; pourtant, au-dessous des grands dieux composites, on trouve chez les Grecs des « dieux-fonctions », tel *Phytios*, qui

1. L.-R. FARNELL, *The cults of the greek states*, 5 vol., Oxford, Clarendon Press, 1896-1909. — Nous aurions dû déjà signaler cet important ouvrage; mais le lecteur comprendra aisément que de pareils retards sont impossibles à éviter toujours, dans un système de bulletins annuels à matière si étendue.

2. A. DIETERICH, *Kleine Schriften*, Teubner, Leipzig et Berlin, 1911.

3. J. HUBY, *La Religion des Grecs*, dans *Christus*, ch. VII. Cyril MARTINDALE, *La Religion des Romains*, dans *Christus*, ch. VIII.

fait pousser les plantes, etc., comme chez les Romains. D'ailleurs, les anciennes croyances touchant les dieux souterrains et les morts demeuraient toujours florissantes dans les couches populaires. Les cultes secrets, les mystères, l'Orphisme, rivalisent au VIe siècle avec la religion publique. Puis, avec la sophistique et le rationalisme, c'est le déclin de l'Olympisme, qui se transforme, à l'époque alexandrine, en une religion d'esprit tout différent, malgré la persistance des vieilles formes cultuelles et des noms anciens; les dieux s'y confondent tous, sans arriver à s'identifier vraiment au Dieu unique, et la Fortune capricieuse, la Τύχη, prend la place de l'inflexible Μοῖρα. Tels sont les principaux traits à signaler dans cette étude excellente. Huby a raison de relever l'impuissance des Grecs, en dépit de leur merveilleuse culture, à se donner une religion rationnelle, mais peut-être exagère-t-il leur légèreté et leur détachement vis à vis des problèmes fonciers de la destinée humaine; les Mystères, l'Orphisme, et le mysticisme de la dernière époque contredisent cette vue. — Dans l'étude de Martindale, qui traite en trois paragraphes des *Origines* de la religion romaine, de la *Religion romaine au temps de la République,* puis *sous l'Empire,* en s'appuyant toujours sur les plus sûres autorités, il y a à signaler nombre d'idées justes et bien formulées. Bien que les vieux Romains adorassent des pouvoirs, *numina,* plutôt que des dieux anthropomorphisés (p. 352), et que les « listes extraordinaires » des *indigitamenta* soient peut-être, comme on l'a dit, « l'unique innovation religieuse de Rome » (353); bien que leurs fêtes antiques ne soient pas des commémoraisons de personnalités nettes, ou d'événements historiques, mais ne marquent, avec leurs noms au neutre pluriel, que des rites accomplis dans un but spécial (359), cependant il ne faut pas faire dériver tous ces rites d'idées magiques. « Peut-être même ne saurait-on trouver, dans l'histoire romaine, un acte dont on puisse dire : C'est de la pure magie, la religion n'y entre pour rien » (p. 351). Je remarque que M. incline à voir dans *Mars,* avec Preller, et contre Wissova, un *numen* primitif de la végétation (356). Il semble faire d'*Hercule* (p. 359) une personnalité différente, à l'origine, d'Héraklès; je ne sais sur quoi il se fonde; *Hercules* est une écriture d'*Héraklès,* ce n'est pas un dieu latin hellénisé, mais un dieu emprunté aux Grecs. Je doute aussi que les morts n'aient été considérés à l'origine que comme les « fantômes méchants, envieux et redoutables » des *Lemuria* (p. 364), et que les fêtes touchantes des « *Dies parentales* », où s'affirmait la persistance des liens familiaux entre les vivants et les défunts, soient une institution postérieure due aux seuls progrès de la civilisation; tous les meilleurs historiens s'accordent en effet à relever le caractère humain et presque tendre du culte familial romain; il ne faut pas priver cette « soldatesque de casuistes » du peu de vrai bien religieux qu'elle possédait. Dans la description faite par l'auteur des cultes orientaux de l'époque impériale, les pages consacrées à *Mithra* (383-392) sont un excellent résumé, qui mérite spécialement d'être lu. Le chapitre se termine par une comparaison, de haute portée apologétique, entre les religions orientales et le christianisme, par l'histoire

de la philosophie religieuse sous l'empire, et par la description du panthéisme solaire qui fut la dernière forme de l'hellénisme expirant.

**Origines, Cultes particuliers.** — Le problème des influences très antiques que l'Orient aurait exercées sur la Grèce paraît entrer dans une phase de recherches plus objectives. Ce n'est pas à dire que le « mirage oriental » des panbabylonistes, ou les fantaisies des tenants de la mythologie astrale, aient produit de nouveaux titres pour s'imposer à la discussion. Ainsi, par exemple, ne signalerons-nous qu'à titre de curiosité l'ouvrage de C. Fries[1], *Studien zur Odyssee,* qui nous représente le délicieux épisode homérique d'Ulysse à Schériè (*Od.*, chant VI) comme une légende cultuelle inspirée du *Zagmuk,* des Sacaea ou des Saturnales, Ulysse comme le dieu lumineux, le jeune printemps qui apparaît aux mortels, et le jeu de balle de Nausicaa comme un charme astral. Mais des études comme celle de M. P. Nilsson[2], *Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollo und der Orient,* méritent une sérieuse considération. Il ne s'agit pas ici de tout faire venir de l'Orient, mais de noter les influences pour ainsi dire *latérales* que les vieilles cultures de l'Asie antérieure ont pu avoir sur le développement de la pensée religieuse hellénique. Or, s'il est exact d'affirmer que « les grands mouvements religieux, en règle générale, viennent à la Grèce de l'étranger » (p. 447), il en serait également ainsi de la « religion apollinienne », dont le propre était la réglementation religieuse de la vie humaine par les pratiques de purification. Le pivot de la démonstration, c'est le fait que le culte d'Apollon était en relation étroite avec le nombre *sept*. Les anciens Grecs, avant de diviser le mois en semaines, le partageaient en trois périodes de neuf ou dix jours, suivant la croissance, la plénitude et le déclin de la lune. Dans leur année solaire, ils avaient bien encore une autre manière de mesurer le temps, d'après le lever et le coucher annuel des constellations. Mais le nombre sept n'avait rien à faire dans ces computs. Or, nous trouvons très anciennement le *septième* jour du mois consacré à Apollon; c'était son jour de naissance. C'est sous l'influence de l'oracle apollinien de Delphes, que la législation des fêtes se serait faite, de manière à assigner un jour fixe à chaque grande divinité; ainsi, par exemple, Athénè était τριτογένεια, née le troisième jour; c'était par imitation du culte apollinien. L'usage religieux prévalut de diviser le mois en périodes de sept jours. Mais on sait que, à Babylone, le 7e, le 14e, le 21e et le 28e jours de chaque mois étaient des jours d'expiation, remplis d'interdictions religieuses. Le rapprochement est frappant. Est-il vraisemblable que les Grecs aient établi, de leur propre chef, deux systèmes absolument disparates pour compter les jours du mois, ou bien ce succès du nombre sept ne décèlerait-il pas une lointaine influence de Babylone, comme il y en a eu dès l'époque préhellénique en Crète, pour les mesures de

1. C. Fries, *Studien zur Odyssee*, I, *Das Zagmukfest auf Scheria,* dans les *Mitt. der Vorasiatischen Ges.*, XV, Leipzig, 1910.

2. M.-P. Nillsson, *Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollo und der Orient*, dans A R W, oct. 1911.

poids? Et alors on pourrait croire qu'Apollon et sa religion viennent de l'Orient. L'idée du caractère sacré du nombre sept, se répandant des bords de l'Euphrate vers l'Ouest, avec le calendrier lunisolaire, aurait imprégné sur sa route le culte d'un dieu d'Asie-Mineure, notre Apollon; et dieu, nombre et comput, seraient arrivés ensemble dans l'Hellade, où le caractère cathartique de cette nouvelle religion eût assuré son succès. — L'auteur de cette étude ne parle du reste que de *vraisemblances;* c'est une raison de plus pour ne pas rejeter sans examen sa brillante hypothèse [1].

Un gros ouvrage de Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* [2], attire notre attention non seulement vers la Babylonie, mais vers l'Iran. Le « manteau cosmique » et la « tente du ciel » jouent un rôle important dans les Rhapsodies orphiques et la Cosmogonie de Phérécyde. Or, Ahura-Mazda connaissait aussi ce manteau cosmique; Phérécyde aurait voulu introduire en Grèce des idées religieuses perses. De même, les Orphiques se seraient servi du procédé de l'*isopséphie* pour assimiler leur grand dieu Zas à un grand dieu céleste en forme de disque, conception iranienne venue d'Assyrie. Il faut remarquer aussi que le *Chronos* des Orphiques, principe de tous les êtres, répond au *Zervan* mazdéen. Le manteau céleste, posé sur l'arbre cosmique, qui est aussi d'origine orientale, s'est transformé en une tente. Toutes ces considérations ont pour but de montrer que le Zervanisme iranien, par l'Asie-Mineure et par les Ioniens, a pénétré jusque dans la religion grecque, et même dans la philosophie présocratique. Les critiques ont reproché à Eisler des hypothèses mal appuyées et des combinaisons trop audacieuses; mais plus d'un n'en est pas moins disposé à admettre, à la suite de cette étude, que l'*Orphisme,* au moins, doit beaucoup à la mystique astrale babylonienne, transmise par l'intermédiaire de la Perse.

Ainsi, deux grandes religions grecques décèleraient des origines orientales partielles, celle d'Apollon et celle de Dionysos. Cette dernière, on le sait, subsistait sous des formes plus primitives en Thrace et en Macédoine. Paul Perdrizet, qui est un spécialiste des questions thraco-macédoniennes, a publié un fascicule, dans les *Annales de l'Est*, sur les *Cultes et Mythes du Pangée* [3], où il étudie spécialement le culte rendu à Bacchus dans cette région, ainsi que tous ceux qui, dans le même pays, semblent graviter autour de cette religion : tel celui du *Rhésos* connu par l'Iliade, dont le nom signifierait le *Royal* (*rez* en thrace = *rex*), chasseur et cavalier, le « chasseur sauvage », comme Bacchus dont il peut n'être qu'une hypostase, ainsi que Lycurgue, Panthée, Orphée. La mort de ces héros déchirés par les Bacchantes serait un mythe interprétatif d'anciens rites agraires [4].

---

1. Cfr. cependant les conclusions de W. Aly, *Der kretische Apollonkult*: voir notre bulletin de juillet 1909, p. 591.

2. R. Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt*, religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes, 2 vol., Munich, 1910.

3. Paul Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, fasc. 1 de *Annales de l'Est*, XXIV, 1910.

4. Cfr. Farnell, TO, bull. de 1909, p. 591.

En Crète, l'École anglaise a découvert à Palaikastro un hymne à Zeus Dictéen, gravé sur la pierre. Ad.-J. REINACH l'a traduit en français[1]. G. MURRAY l'avait traduit et commenté en anglais. R.-C. BOSANQUET et Miss HARRISSON[2] l'ont étudié aussi. Cette dernière a intitulé son travail *The Couretes and Zeus Couros*. En effet, cet hymne (qui n'est d'ailleurs que du IIIe siècle de notre ère) est adressé au Kronios, « *Couros* suprême », qui se réjouit, sur le Dicté, de la danse et des concerts. Miss H. voit dans ce *Couros* un dieu juvénile de la fécondité, et les Courètes qui le célèbrent, avant d'être des démons, étaient les prêtres chargés de donner aux jeunes gens l'initiation virile.

Un autre Zeus, ayant pour attribut la fécondité nourricière, est le *Zeus Stratios* de *Labranda*, en Carie, dont Paul FOUCART a parlé à l'Académie des Inscriptions[3], en lui communiquant un bas-relief du IVe siècle av. J.-C., où ce dieu est représenté avec la double hache et six mamelles à la poitrine. La double hache nous rappelle que les Cariens étaient parents des Crétois minoëns; *Sanda*, un des grands dieux hétéens, la portait aussi. Ce Zeus pourrait donc être une forme locale d'un dieu hittite, arrivé en Asie-Mineure au deuxième millénaire. Quant à ses mamelles, elles n'indiqueraient pas qu'il fût androgyne, mais ne seraient qu'un moyen conventionnel d'exprimer un de ses attributs.

E. CIACERI nous transporte en Sicile, avec son ouvrage *Culti e Miti nella storia dell' antica Sicilia*[4]. Il distingue des déités grecques, amenées par les Achéens et les Doriens, et dont les plus populaires furent Déméter et Coré, les anciennes divinités indigènes, c'est-à-dire un grand nombre de nymphes, le héros *Daphnis*, une déesse *Hybla Géréatis*, *Adranos*, génie de l'Etna auquel fut assimilé Héphaistos, ses fils les *Paliques*, etc. Pour lui, la religion sicilienne doit beaucoup moins à l'Orient qu'on ne le croit d'ordinaire, et ce n'est que dans les colonies phéniciennes ou puniques qu'on peut établir l'existence de cultes sémitiques.

**Rites et Cathartique.** — Paul STENGEL, auteur d'un ouvrage très connu, *Griechische Kultusaltertümer*, a réuni dans un volume, intitulé *Opferbräuche der Griechen*[5], diverses études publiées par lui depuis une trentaine d'années. Ce livre comprend vingt-huit mémoires, où l'auteur étudie les principaux termes techniques relatifs aux sacrifices grecs, note les variétés de ces sacrifices, et s'efforce de remonter à leur origine et d'en suivre l'évolution. Remarquer surtout le mém. V, qui montre les transformations qu'a subies le sacrifice depuis le temps d'Homère; XII, sur les holocaustes offerts aux dieux

1. Ad.-J. REINACH, *Revue des Études grecques*, 1911, p. 432.
2. Dans l'*Annual of the British School*, XV.
3. *C. R. de l'Acad. des Inscriptions*, 1911, p. 235 sq., Paul FOUCART.
4. E. CIACERI, *Culti e Miti nella storia dell' antica Sicilia*, Catane, 1911.
5. P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, Teubner, 1910. — Les lecteurs français en trouveront une recension complète par Ad.-J. REINACH, dans R H R, mars-avril 1912.

chthoniens, aux héros et aux morts; XVI, sur les différences du culte des morts et de celui des divinités infernales.

Dans *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Karl KIRCHER[1] a étudié la signification religieuse du *vin* dans l'antiquité, soit dans les libations qu'on offrait aux dieux, soit dans certains usages des banquets provenant de leurs anciens rapports avec les sacrifices, enfin en tant que le vin était regardé comme un succédané du *sang*.

La même collection s'est enrichie depuis 1910 de plusieurs études relatives à la pureté cultuelle. Eugène FEHRLE[2] explique les prescriptions grecques et romaines de chasteté, en partie par l'idée de souillure inhérente aux relations sexuelles, en partie par celle de rapports d'amour exclusif avec une divinité; il étudie aussi la nature des déesses-vierges, telles qu'Athénè ou Vesta. Theodor WAECHTER a rassemblé, d'après l'épigraphie et la littérature, la matière relative aux prescriptions de pureté chez les Grecs[3]. — Dans un ordre d'idées voisin, Jos. HECKENBACH a publié *De nuditate sacra sacrisque vinculis*[4]. La nudité imposée dans certaines fonctions rituelles serait une survivance d'un état de culture ancien, à laquelle, plus tard, on eût attaché une signification lustrale.

**Syncrétismes.** — Encore dans les Rg. V. V., Ernst SCHMIDT, étudiant les « translations de culte »[5], considère comme des légendes l'histoire du transfert de la *Magna Mater* et d'*Asklépios* à Rome, de *Sérapis* à Alexandrie, et cherche à retrouver des thèmes communs, à travers l'antiquité et le moyen âge, pour l'histoire de tous ces divins voyages.

On sait que la Grèce, qui avait admis Cybèle, Adonis et Isis, se montrait fort réfractaire ou indifférente au culte de *Mithra*. Aussi faut-il noter, comme un fait remarquable, la découverte d'un bas-relief mithriaque à *Patras*[6]; jusqu'ici, dans la Grèce propre, on n'avait comme monument certain de ce culte que l'autel à *Hélios Mithra* du Pirée. Il faut se souvenir que Patras était, avec Dymè, la seule ville de Grèce qui eût adopté aussi le culte d'*Attys* (selon Pausanias), peut-être sous l'influence des pirates ciliciens transportés par Pompée dans cette région. — Un des derniers écrits de Philippe BERGER[7] aura aussi été consacré à l'extension du culte de Mithra; il croit en avoir retrouvé le nom dans un ex-voto carthaginois à Tanit, qu'il a communiqué à l'*Acad. des Inscr.* au nom du P. Delattre; bien avant

1. K. KIRCHER, *Die sakrale Bedeutung des Weines in Altertum*, Rg. V. V., Töpelmann, Giessen, 1910.

2. K. KIRCHER, *Die kultische Keuschheit in Altertum*, Rg. V. V., 1910.

3. Th. WAECHTER, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Rg. V. V., 1910.

4. J. HECKENBACH, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, Rg. V. V., 1911.

5. E. SCHMIDT, *Kultübertragungen*, Rg. V. V., 1910.

6. Ch. AVEZOU et Ch. PICARD, *Bas-relief mithriaque découvert à Patras*, R H R, sept.-oct. 1911.

7. Ph. BERGER, *Le culte de Mithra à Carthage*, R H R, janv.-fév. 1911.

que le mithriacisme fût organisé en tant que religion distincte, les Phéniciens auraient reçu Mithra par l'intermédiaire des Grecs d'Asie, et l'eussent transporté à Carthage, sans doute après l'avoir identifié à quelqu'un de leurs dieux, comme premier membre du couple divin Mithra-Astronoé, *Mitrah-Astarni*. Remarquez cependant l'orthographe *Mitrah;* le *heth* de la fin n'est pas sans faire difficulté; aussi, le défunt savant ne donne-t-il sa thèse que comme une conjecture. — Notons encore, à propos de Mithra, que, d'après Franz CUMONT[1], interprétant un passage de *Cosmas,* les païens auraient cru que le *Sol invictus* naissait le 25 décembre d'une Mère-Vierge, qui n'était autre que la *Virgo cœlestis*. C'est, du reste, pour christianiser cet anniversaire profane que le pape Libère aurait transporté la fête de la Naissance du Sauveur de l'Épiphanie, 6 janvier, au 25 décembre.

Le comte W.-W. BAUDISSIN a publié un très important travail sur *Adonis et Eshmoun,* « étude sur l'histoire de la foi aux dieux de résurrection et aux dieux de salut »[2]. Il faudrait savoir si ces titres conviennent au moins à Eshmoun. Mais laissons celui-ci, qui ne nous regarde pas, ainsi que les comparaisons avec Jahweh, et retenons que, si Adonis a souffert, on ne voit pas qu'il ait été sauveur.

Les stoïciens ont exercé une influence non négligeable sur les théologies syncrétistes des débuts de notre ère. Émile BRÉHIER[3] montre qu'on doit chercher dans la philosophie stoïcienne l'origine et le modèle de la cosmologie qui s'imposa à tous les systèmes religieux païens, du Ier au IVe siècle, et dont les traits principaux sont l'idée de la sympathie universelle reliant tous les êtres et événements du monde, de la destinée inflexible, et du gouvernement de la sphère sublunaire par les planètes, κοσμοκράτορες. Ces théories avaient pour véhicule la divination astrologique, une des superstitions les plus enracinées à cette époque. — Quels furent maintenant les rapports de la philosophie stoïcienne avec les débuts du christianisme? A. BONHOEFFER étudie la question dans son ouvrage *Epiktet und das neue Testament*[4]. Il se prononce pour l'indépendance réciproque des deux doctrines, et particulièrement pour l'entière originalité d'Épictète; car le christianisme, et notamment saint Paul, auraient pu subir certaines influences — secondaires et accidentelles — du Portique. La critique de ce livre appartient du reste plutôt aux études néotestamentaires, et il faut en dire autant de la nouvelle édition que vient de donner Paul WENDLAND de son ouvrage *Die hellenistisch-römische Kultur,* qu'il a augmenté d'une seconde partie intitulée *Die urchristlichen Literaturformen*[5], et qui est devenu le premier volume

1. *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1911, p. 292 sqq., F. CUMONT.

2. W. W. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, Leipzig, Hinrichs, 1911. — Recension détaillée et pénétrante du P. LAGRANGE, R. B., janv. 1912.

3. E. BRÉHIER, *La Cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme*, R H R, juillet-août 1911.

4. A. BONHOEFFER, *Epiktet und das neue Testament*, Rg. V. V., 1911. — Cfr. articles du P. LAGRANGE, R B, janv. et avril 1912.

5. Paul WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. — Die urchristlichen Literaturformen*, 2te u. 3te Auflage, mit 5 Abbildungen im Text und 14 Tafeln. Tübingen, Mohr, 1912. — La première édition était de 1907.

du *Handbuch zum neuen Testament* de Hans Lietzmann. Son point de vue, on le sait, est celui d'un protestant libéral relativement modéré. Pour ce qui concerne le paganisme, il a refondu ou mieux ordonné beaucoup de chapitres de sa première édition [1].

## 3. — Celtes et Germains.

**Celtes.** — L'Académie des Inscriptions continue à recevoir des communications instructives sur les fouilles d'Alésia. Signalons la découverte, par MM. Espérandieu et Epery, d'un temple dédié au dieu Moritasgus, avec beaucoup d'objets votifs [2]. — Ad.-J. Reinach a étudié *Les Divinités gauloises au serpent* [3], dont il veut faire remonter le type à la Crète minoënne.

Au chap. IX de *Christus*, J. Mac Neill [4] étudie la *Religion des Celtes*. D'abord, il esquisse l'histoire de la race : les pays de l'Europe centrale, riches en métaux, furent le premier centre des migrations des Celtes, auxquels leurs connaissances métallurgiques développées assurèrent la domination sur les peuples voisins. Leur religion — étudiée d'après les monuments, les témoignages classiques, et les traditions des Celtes eux-mêmes, spécialement des Irlandais, — « nous offre, dit-il, un exemple de l'évolution d'une société européenne primitive, en dehors de la sphère où s'exerçait activement l'influence orientale » (p. 411). Malgré l'affinité de leurs langues avec le latin, les Celtes avaient un polythéisme plus proche de celui des Grecs que des divinités incolores des vieux Romains. Les sacrifices humains n'auraient pas existé en Irlande, du moins à l'époque historique (p. 413). Il est probable que le culte celtique en resta au stade patriarcal; les temples, les images des dieux et l'institution d'une caste sacerdotale semblent avoir été étrangères à la religion nationale des Celtes. On n'exigeait des dieux d'autres qualités morales que la bienveillance envers leurs adorateurs (p. 414); ils étaient les ancêtres plutôt que les créateurs de la race humaine; on rendait des honneurs religieux aux forces de la nature considérées directement en elles-mêmes, au Soleil, au Vent, aux éléments, ainsi qu'aux esprits des outils et des armes. Parmi les dieux personnifiés, l'auteur signale spécialement *Lugh*, « le Phébus celtique ». Les dieux, nommés les *Tuatha Dè Danann* (peuple de la déesse Dana) chez les Irlandais, habitaient l' « Autre Monde », peint toujours sous les couleurs les plus riantes, et coexistant dans l'espace avec le nôtre, un peu comme

1. Si nous voulions être complets dans ce bulletin, il y aurait à signaler aussi des articles de dictionnaires, dans *Daremberg-Saglio*, dans *Pauly-Wissowa*, *Roscher*, et maintenant aussi dans l'encyclopédie plus étendue et fort utile de *Hastings*, *Encycl. of Religions and Ethics*. — Mentionnons le bulletin fort important de R. Wünsch, *Griechische und römische Religion*, 1906-1910, dans A R W, 5 oct. 1911.

2. *C. R. Acad. Inscr.*, 1911, p. 534 sqq., Héron de Villefosse.

3. Ad.-J. Reinach, *Les Divinités gauloises au serpent*, dans *Rev. Archéologique*, 1911, I, p. 221-256.

4. John Mac-Neill, prof. d'histoire ancienne de l'Irlande, University College, Dublin. *Christus*, c. IX, *la Religion des Celtes*.

un « triangle semblable » superposé à un autre (p. 421). Dans cet Autre Monde, les favoris des dieux pouvaient être admis, *pendant leur vie* seulement, car ce n'était pas le pays des morts. Celui-ci eût été sous la domination des ennemis des Tuatha Dè Danann, les *Fomori*, dieux ténébreux qui habitaient sans doute dans l'Océan septentrional (p. 420-426). La théorie de Mac-Neill sur les *Druides* mérite très spécialement d'être signalée : les Druides n'auraient pas plus été un sacerdoce qu'une caste ; c'était une élite intellectuelle de philosophes, médecins, juristes et magiciens, dominant sur la religion comme sur le reste, mais n'offrant pas eux-mêmes les sacrifices. Quelle est leur origine ? De tous les pays celtiques, on ne les trouve qu'en Gaule, en Irlande, et dans les parties de la Bretagne les plus voisines de cette île. Le pays des Carnutes, où ils tenaient en Gaule leurs assises centrales, ne peut être regardé comme le centre de la Gaule, mais seulement comme celui de la « Gallia celtica » de César. De là, l'institution aurait rayonné. Comme cette région avait des rapports avec l'Irlande, c'est en Erin qu'il faudrait chercher leur origine. Sans doute, c'était d'abord une classe de sorciers des populations aborigènes (Pictes ?), et les Gaëls auraient adopté l'institution en l'élevant, comme une multitude d'autres usages des populations soumises. Les derniers paragraphes sont consacrés au culte des morts, et à la morale assez barbare et orgueilleuse de ce paganisme. Toute l'étude se lit avec beaucoup d'intérêt, et on ne peut guère reprocher à l'auteur d'avoir parlé des Gaëls avec prédilection ; toutefois, on peut trouver que, dans une description de la « Religion des Celtes », Gaulois et Bretons se trouvent un peu trop réduits à la portion congrue. D'autant plus qu'il n'est pas si certain que les Scots d'Irlande puissent être pris comme le type même de la « race celtique », au sein de laquelle il existait des différenciations considérables.

**Germains.** — La Religion des anciens Germains, dans le même livre, a été traitée par Ernest Böminghaus[1]. Cette étude s'ouvre par des considérations excellentes sur les « Méthodes et les Sources », celles-ci étant, comme on sait, d'un maniement critique très délicat. Puis, B. décrit la « mythologie inférieure », qui joua un rôle énorme dans la conscience populaire, c'est-à-dire les croyances touchant les âmes des morts, armée sauvage *(wildes Heer)* emportée par le vent, le culte que les vivants leur rendaient, ensuite les « esprits d'oppression » (*Drückgeister*), les sorcières, les Elfes gracieux et bienveillants, les démons, géants et nains personnifiant des forces de la nature. Il présente ensuite les dieux supérieurs, en les ramenant à une synthèse qui est très séduisante, mais demanderait, croyons-nous, à être mieux établie, et qu'on ne peut considérer que comme une brillante hypothèse : tous les dieux mâles seraient des dédoublements ou des hypostases de l'ancien dieu indo-européen du ciel (*Ziu-Tiwaz* chez les Germains) ; et toutes les déesses, de la Terre-Mère, sa parèdre. C'est ainsi que non seulement *Freyr, Heimdallr* et *Balder* sont ramenés à ce multiforme Ziu, mais encore les grands dieux qui le

1. E. Böminghaus. *La Religion des Germains*, dans *Christus*, c. X.

supplantèrent, le *Wodan-Odin* de l'Allemagne du Nord-Ouest, et le *Thorr-Donar* des Nordiques, seraient encore des spécifications, plus antiques, il est vrai, du dieu du ciel, celui-ci comme dieu de l'orage, l'autre comme dieu du vent. Même *Loki* personnifierait le côté lugubre du ciel, dans la nuit et dans l'hiver. *Freya* et *Frigg* paraissent identifiées (voir pp. 454-463). Le chapitre se termine par un paragraphe sur la « Cosmogonie et la fin du monde », et par un autre très bref sur « le Culte ». Les fêtes principales ayant lieu au temps des solstices, ce fait reflète encore la position centrale du dieu du ciel et de la lumière; quant à l'eschatologie de l'Edda, elle révèle l'influence chrétienne plus que le récit de la création (p. 663-664).

Finnur Jonsson a justement étudié le plus fameux des chants eddiques, *Völuspa*[1], en critiquant soigneusement la tradition textuelle des différents manuscrits qui le contiennent, depuis le XIIe siècle. Le grand scalde qui a composé ce poème, d'abord transmis oralement, aurait voulu opposer la doctrine nationale des fins dernières à celle du christianisme.

W. von Unwerth[2] montre les similitudes qui reliaient chez les Nordiques le culte des morts et d'Odin avec les croyances des Lapons, qui ont subsisté inaltérées jusqu'à l'époque moderne et ne sont pas encore éteintes. L'habitation des morts dans les montagnes, en attendant d'entrer dans l'armée d'Odin, serait une conception lapone, propre à éclairer la croyance similaire des Scandinaves. Plus tard, les morts se réunirent dans le Valhal, et, de même, les Lapons finirent par leur assigner un séjour unique, à la tête duquel ils placèrent un unique dieu, *Ruta*, qui serait une copie d'Odin, le dieu scandinave des morts.

## 4. — Iran et Inde.

Carnoy, après son esquisse sur la religion des Indo-Européens (v. *supra*), aborde la branche orientale de cette famille de peuples, ceux qui s'appellent à proprement parler les Aryas, et qui occupèrent le plateau de l'Iran et la péninsule indo-gangétique[3]. Dans l'antique système religieux qui a dû être commun aux Indiens et aux Iraniens, et dont il subsiste tant de vestiges dans les cultes, devenus pourtant si différents, des deux races, il relève très spécialement « les conceptions d'ordre moral ou mystique se rapportant au groupe divin des *Adityas* du Véda et des *Ameshas Spentas* de l'Avesta — lesquelles « sont si loin de tout ce qu'on trouve en Occident, qu'elles font même contraste avec le fond « naturaliste » des croyances indo-européennes ». Sans avancer, avec Oldenberg, que ces conceptions seraient empruntées aux Sémites, il en infère pourtant que « déjà avant la séparation des Aryas en deux branches, il y a lieu de dis-

1. F. Jonsson, *Völu-Spâ*, Copenhague, 1911.

2. W. von Unwerth, *Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen*, Breslau, Marcus, 1911.

3. A. Carnoy, *Christus*, c. V, *la Religion des Perses*.

tinguer deux couches dans la religion de ce peuple : l'une, plus populaire, continue la religion indo-européenne d'un caractère naturaliste assez marqué, l'autre, constituant un courant plus élevé, plus préoccupé de morale, semblerait plutôt être l'objet d'une tradition ou d'un enseignement, peut-être dans certaines familles sacerdotales (?)[1], telles que celles des Rishis védiques et des Mages de l'Iran »[2] (p. 176-177). Cette vue dirigera la discussion qu'il commence plus loin sur l'antiquité du Zoroastrisme.

**Iran.** — Carnoy aborde alors la *Religion iranienne,* sous les différents aspects que nous en présentent Hérodote et les Grecs, les inscriptions des Achéménides, puis l'Avesta et la littérature pehlevie. Il signale chez Hérodote les différences relevées entre les coutumes des Mages et celles du commun des Iraniens, ainsi que les germes de la suprématie que les Mages devaient prendre un jour sur toute la religion. Il considère le mazdéisme des Achéménides comme une forme religieuse assez voisine de celle des Gâthas avestiques, sans lui être identique, cependant. Il passe ensuite au *zoroastrisme*, objet principal de son article, décrit les sources où on peut l'étudier, Avesta et livres pehlevis, et, dans un paragraphe sur les *Origines de l'Avesta,* opine qu'il ne saurait guère être plus récent que le VIe siècle av. J.-C. (p. 190). Carnoy se déclare donc plutôt contraire à la théorie de Darmesteter, qu'il discute consciencieusement (pp. 193-197). Zoroastre, dit-il, n'a pas les apparences d'un héros mythique, les gâthâs qu'on lui attribue renferment des allusions à un milieu ambiant très réel, et « l'Avesta n'a pu être composé en entier » à l'époque sassanide « dans une langue qui était morte depuis longtemps » à cette époque, « puisqu'on a senti à ce moment le besoin d'une traduction en pehlevi et de longs commentaires, pour tâcher d'élucider un texte qu'on comprenait souvent mal » (p. 191). D'ailleurs, « les Zoroastriens paraissent n'avoir fait que développer une tendance indo-iranienne » (p. 196), celle qui se révèle dans la conception védique des Adityas; leur doctrine pouvait être celle d'une très ancienne école de Mages, qui progressivement se serait répandue, pour se fondre d'ailleurs ensuite, après son triomphe, avec la religion populaire toujours subsistante (p. 194). Les paragraphes suivants sont consacrés à la *Religion des Gâthâs* et au *Mazdéisme constitué.* Dans la *Conclusion,* l'auteur estime que les ressemblances du mazdéisme avec la religion juive sont dues à des coïncidences plutôt qu'à des emprunts.

L'auteur fait très bien valoir les raisons qui sont en faveur de la thèse traditionnelle, mais l'ensemble de ces raisons n'a jamais été ignoré de ceux qui la combattent. Nous ne pouvons revenir ici sur cette discussion[3]. Qu'il nous suffise de dire que l'histoire de la

1. Le point d'interrogation est dans le texte. — Cfr., à propos des Mages, J. H. Moulton, TO, *Syncretism*, etc., dans notre bull. de 1909, p. 599.

2. *Christus*, c. V, III, p. 177 et suivants.

3. Voir nos précédents bulletins, surtout 1908, p. 598-600, à propos de Mills.

destruction de l'Avesta au temps d'Alexandre, et de sa « reconstitution » par Tansar seront toujours une source de très graves objections contre l'antiquité, soit de tout l'Avesta, soit des Gâthâs en particulier. Au reste, une récente étude de F.-C. ANDREAS et J. WACKERNAGEL, approuvée par A. MEILLET [1], établit, plus fortement que jamais, que les rédacteurs de l'Avesta, à l'époque sassanide, ne se sont pas bornés à vocaliser le texte, mais que ces massorètes trop entreprenants l'ont considérablement *refondu*. Carnoy a donc raison de reconnaître (*op laud.*, p. 197) que « le débat n'est pas clos ».

D'ailleurs, loin de nous l'idée de révoquer en doute la persistance de très vieilles idées indo-iraniennes dans l'Avesta. Un article de R. H. R., signé NARIMAN [2], appelle l'attention sur des parallèles, dont certains ont l'air de survivances plutôt que d'emprunts mutuels, entre le parsisme et le bouddhisme indien ou touranien. Les parallèles signalés sont : la triade éthique : *pensées, paroles, actes;* les mariages consanguins; l'exposition des cadavres; la tentation du Bouddha par Mâra, pareille à celle de Zoroastre par Angramainyu; la méthode des « questions et enquêtes » adressées soit au Bouddha, soit à Ahuramazda; le caractère sacré et médicinal de l'urine de vache; les « sauveurs-prophètes » futurs, d'un côté *Maitreya,* de l'autre les *Saoshyants;* les incantations qui guérissent; la prophétie de temps mauvais à venir. Le P. WIEGER, dans son *Bouddhisme chinois,* croit même que parmi les sources du Bouddhisme, en dehors du Sankhya et du Yoga, il faudrait compter un « mazdéisme indo-iranien » [3].

**Inde.** — L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, qui vraiment travaille avec un zèle des plus utiles, et trop rare chez les spécialistes, à montrer aux lettrés l'attitude qu'ils doivent prendre vis à vis des problèmes religieux de l'Inde, a donné à *Christus* [4] un chapitre intitulé *Bouddhisme ancien, avec quelques éclaircissements sur les religions de l'Inde en général.* Ces soixante-quinze pages, au style tout en nuances, sont, comme d'habitude, d'une richesse et d'une subtilité de pensée à désespérer l'analyse. Aussi, ne m'y essaierai-je point. Je veux seulement en noter quelques idées et en citer quelques passages, pour donner à chacun envie de lire cette étude. Les problèmes de l'indianisme, tels qu'ils se dégagent des progrès de la philologie, maintenant que « les synthèses d'il y a trente ou quarante ans sont compromises parce qu'on voit plus clair » (p. 236), ces problèmes, dit l'auteur, peuvent se ramener à trois capitaux : se former une idée de la religion *prévédique* par la linguistique et les comparaisons avec

1. F. C. ANDREAS et J. WACKERNAGEL, *Die vierte Gatha des Zarathustro* (Nachrichten der königlichen Ges. der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-histor. Klasse, 1911, p. 1-34). — A. MEILLET, *Journal asiatique,* 1911, II, p. 638 sqq.

2. NARIMAN. *Quelques parallèles entre le Bouddhisme et le Parsisme,* R H R, janv.-fév. 1912.

3. Signaler une nouvelle traduction de l'Avesta en allemand. F. WOLFF, *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen,* Strasbourg, 1910.

4. L. DE LA VALLÉE-POUSSIN. *Bouddhisme ancien, avec quelques éclaircissements sur les religions de l'Inde en général,* dans *Christus,* c. VI.

les Hellènes, les Italiques, les Slaves, et surtout l'Iran; — ensuite, par l'étude des commentaires liturgiques des Védas, les *brâhmanas,* chercher comment s'est formé le brahmanisme d'avant le Bouddha; enfin, « établir les points de contact et les relations entre le brahmanisme d'avant le Bouddha et les religions du moyen âge indien,... bouddhisme et variétés du Védânta, religions du Mahâbhârata, des Purânas et des Tantras; écoles rationalistes, spiritualistes, réformatrices; religions de terreur, religions d'amour, avatars ou incarnations », etc. Des distinctions commodes, indiquant certaines grandes lignes d'évolution, font se succéder « védisme, culte moral et décent...; sorcellerie de l'Atharvavéda; brahmanisme, spéculations liturgiques, ontologiques, ascétiques, d'où le bouddhisme; brahmanisme juridique, social; brahmanisme dévot, ou « sectaire », adoration de dieux personnels, « à biographie », vishnouisme, çivaïsme; hindouisme sans fard et tantrisme, superstitions et idolâtries » (p. 230). Mais la chronologie est très incertaine, et beaucoup de ces formes religieuses ont pu coexister dès une très haute époque, avant d'arriver au jour de l'histoire, produites par les réactions mutuelles de la pensée âryenne et du paganisme hindou des aborigènes. « Dans ce vaste ensemble, le bouddhisme n'a peut-être pas l'importance qu'on lui attribue parfois. » Distingué nettement, aux débuts, des autres formes de l'ascétisme, grâce à la personnalité très puissante de Çakyamuni, « au cours des siècles, il traduit à la bouddhique la dévotion vishnouïte, la gnose païenne du çivaïsme ». Quand on envisage l'histoire, on peut dire, avec Barth, qu'il a seulement « l'importance d'un épisode » (p. 237). Le brahmanisme, au contraire, moins facile à étudier, est toute l'Inde. Le bouddhisme, en se faisant scythe, tibétain, chinois, japonais, birman, « enseigna aux barbares la sagesse et l'idéalisme brahmaniques » (p. 240). Les contradictions où se débat le bouddhisme quand il s'agit d'expliquer le Nirvâna, qui n'est ni existence ni anéantissement, ou la transmigration quand il n'y a pas d'âme, seraient à expliquer, soit psychologiquement, par le dédain du Bouddha pour toutes les questions métaphysiques [1], soit historiquement, parce que les Écritures bouddhiques auraient pris naissance dans des cercles divers, et que la communauté, peu exigeante, n'aurait pas cherché à en concilier les vues divergentes. Sur les lèvres du Bouddha lui-même, l'explication de l'origine de la souffrance devait être toute morale, sans toutes ces spéculations philosophiques du *devenir sans substance,* si chères à la communauté. Malgré d'ailleurs toutes leurs divergences, brahmanes et bouddhistes, frères ennemis, sont en vérité des frères. Je voudrais avoir la place pour citer en entier les pages 280-283. « Si étrange que cela puisse paraître, les oppositions doctrinales et disciplinaires entre brahmanes, entre bouddhistes, entre brahmanes et bouddhistes, doivent être comparées, non pas aux contradictions qui séparent en Occident les églises rivales, les croyants et les athées, mais aux conflits entre les diverses congrégations catholiques... Y a-t-il dans le complexe ou sous le

1. Idée bien discutée et exposée par l'auteur dans son *Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la Dogmatique* (voir bull. 1910).

complexe psychologique une personne? le monde est-il ou n'est-il pas gouverné par un Seigneur?... la délivrance est-elle existence béatifique ou repos sans plus? Ces questions, et d'autres semblables, ne sont pas, comme on pourrait croire, capitales; comparons-les plutôt au problème des « universaux » ou à celui de la « prémotion physique ». A pousser à fond leurs thèses, nominalistes, réalistes, partisans et adversaires de la prémotion, arriveraient à des conclusions désastreuses. Mais, en fait, les diverses écoles d'Occident dont nous parlons, à quelques individualités près, surent rester orthodoxes. — Et l'orthodoxie indienne est fort accommodante, et comme étrangère à la métaphysique. Sur un point fondamental, brahmanes et bouddhistes sont d'accord : ils anathématisent avec la même conviction les « négateurs », ... qui nient la transmigration, le paradis et l'enfer. Or, ... la doctrine de la transmigration, une fois admise, permet la plus grande liberté dans la spéculation sur l'âme et sur Dieu. — Chez nous, en effet, les thèses métaphysiques emportent d'habitude de graves conséquences; nous avons à définir notre fin, très proche, en fonction de la métaphysique. L'Indien, au contraire, place la fin dernière dans un insondable lointain, et il envisage aisément la philosophie comme les anciens faisaient l'astronomie : σώζειν τὰ φαινόμενα, trouver un système qui rende compte des apparences, des phénomènes très évidents et indiscutables[1] de la survie, du souvenir des anciennes existences, de la rétribution des actes de vie en vie, etc.... Qu'il y ait ou non un dieu personnel, nous mangerons les fruits de nos actes... Les écoles indiennes... sont restées très proches de la conception animiste; ... l'âme qui transmigre... est un double subtil du corps et de l'organisme psychologique... Que ce double enveloppe une « chose en soi » ou qu'il réside tout entier dans ses éléments (matière subtile), peu importe. » En un mot, pour ces phénoménistes raisonneurs, dont le doute ne porte jamais sur leurs communes traditions populaires, remontant à des époques de basse culture, toutes les questions sur l'Être, sont, « tout compte fait, des questions d'école, sans importance pour la vie spirituelle » (p. 283). Ces remarques, qui pourraient appeler çà et là quelques observations, sont cependant, dans leur ensemble, profondes et éclairantes, si nous voulons juger de cette psychologie qui nous déroute. L'Inde, malgré ses débauches de sport métaphysique, est aussi mauvaise métaphysicienne qu'il est défendu de l'être. Au reste, l'auteur a bien raison de dire qu'on ne voit pas l'avantage qu'eurent les bouddhistes « à remplacer *Brahmâ-brahman*, l'infini, réalité et fins dernières (Vedânta) par un *Nirvâna* qui n'a pas même l'avantage d'être le néant », ou à supprimer la monade transcendante et une des Sâmkhyas (p. 373).

Telle n'est pas l'opinion de Mme Alexandra David, qu'elle expose avec conviction et chaleur dans son livre *Le Modernisme bouddhiste*

1. Pour les Hindous, s'entend.

*et le Bouddhisme du Bouddha*[1]. Les « modernistes bouddhistes », ce sont ces quelques savants japonais ou hindous, instruits des modernes théories philosophiques d'Occident, ou ces quelques Européens et Américains qui ont mis leur recours dans le Bouddha et sa Loi, sinon dans sa Communauté, et ont voulu transformer le bouddhisme en un rationalisme pur; pour l'auteur, ce sont eux, et eux seulement, qui professent la vraie doctrine de Çakya-Mouni, car celui-ci n'était qu'un philosophe. Mme A. D., qui regrette qu'il n'y ait pas une place pour l'antiquité âryenne dans les programmes de nos lycées, et trouve dans l'Inde « un enseignement vivant, proche des conclusions de la science d'aujourd'hui, et ... de la science de demain, un enseignement adéquat à la mentalité moderne, susceptible de devenir un guide pour les individus, et une lumière sociale » (*Introd.*, p. 22), veut présenter le *vrai* Bouddhisme à l'Occident qui l'ignore, malgré tous les travaux de ses érudits, « à l'homme, à la femme pris par leurs occupations, à la jeunesse studieuse » surchargée par ses programmes, et qui ne peut pas lire les ouvrages spéciaux (p. 5). Comment s'est-elle acquittée de cette tâche? Avec compétence, certainement, pour tout ce qui touche à la connaissance des Écritures sacrées, et à la vie des populations bouddhistes actuelles, qu'elle a fréquentées, mais, d'autre part, avec un parti pris dans l'interprétation qui fait de son ouvrage tout autre chose qu'une œuvre de science impartiale ou de philosophie sereine. Il est d'abord, reconnaissons-le, clair et bien divisé : un premier chapitre sur la vie du Bouddha, telle qu'on peut se la représenter dégagée de toute légende; un deuxième sur les *Quatre Vérités* du Sermon de Bénarès, — souffrance, cause de la souffrance, destruction de la souffrance, voie qui conduit à cette destruction, — chapitre où il faut remarquer surtout quelques pages très nettes touchant la seconde vérité (pp. 76-85). Le troisième chapitre est consacré à la *Méditation;* il faut y lire des descriptions suggestives de certaines pratiques de culture mentale, surtout de celles qui sont destinées à l'entraînement de la mémoire. Le chapitre IV traite du *Karma,* qui ne serait que la *Loi de Causalité,* le pur déterminisme scientifique. Le Ve, du *Nirvâna,* qui n'est pas le néant, ni un bonheur promis après cette vie, mais un *état mental* qu'on ne peut définir, qu'il faut expérimenter pour le connaître, auquel la mort n'ajoute rien, une « extinction » qui se produit quand on a soufflé la flamme de « l'illusion du Moi »; dans son stade définitif, tout bouddhiste a le droit de se le représenter aussi bien comme une inconscience finale que comme un état transcendant d'universelle conscience. « Les hommes peuvent, disait Max Müller, sur le marchepied de leurs personnalités mortes, s'élever à de plus hautes choses » (p. 201-214). Le chap. VI s'occupe du *Sangha,* ou Église, dont l'auteur cherche à atténuer le plus possible le caractère monastique originel. Le chap. VII traite de *Deux problèmes contemporains dans le bouddhisme moderniste,* à savoir : premièrement, la place attri-

1. Alexandra DAVID, professeur à l'Université Nouvelle de Bruxelles. *Le Modernisme bouddhiste et le Bouddhisme du Bouddha*, Paris, Alcan, 1911.

buée aux *femmes* dans la vie sociale et la vie spirituelle; la vraie doctrine ferait abstraction du sexe; — deuxièmement, les *questions sociales;* l'esprit bouddhiste serait socialiste, au moins d'après quelques bouddhistes contemporains. Enfin, un appendice de trente pages reproduit des textes bouddhiques anciens, bien choisis, qui doivent servir à contrôler les assertions du livre.

L'auteur s'en tient strictement, pour caractériser le bouddhisme authentique, aux écritures pâlies, non sans y faire un triage, et l'on pourra trouver d'abord qu'elle modernise quelque peu Gautama; elle en fait un sage si détaché et si transcendant, un tel héros à la moderniste, qu'il n'est presque plus un Hindou, mais un surhomme à l'agnosticisme stoïque, dont l'incomparable valeur consiste à avoir imposé à l'homme de faire son salut par lui-même, scientifiquement, sans grâce ni prière. Il était trop haut pour être compris; les millions et les millions d'hommes qui se réclament de son nom n'ont pu monter à son pur intellectualisme, et sont retombés très vite et en masse dans la « religion » proprement dite, dont lui aurait fait si peu de cas. Cet intellectualisme n'a donc été, et ne sera jamais, que pour de très rares aristocrates, qui seraient en même temps des croyants du positivisme et des contempteurs de toute métaphysique. Aucune des grandes choses qui font pour l'humanité la valeur de l'existence n'a de sens absolu pour eux : ni la droiture morale d'intention, car le péché d'ignorance, puisqu'il implique une erreur théorique, est plus grave que la faute consciente (p. 117); ni l'instinct de la justice, car le Karma est « par-delà la justice » (p. 158), et au-dessus de « cette notion de justice égoïste qui nous hante et qui, mesurant les choses à la mesure étroite de cerveaux qu'égare l'illusion du Moi, paraît, parmi l'immensité des vues de la philosophie hindoue, une bien puérile manie » (p. 173). Cette phrase est étonnante, mais je la cite telle que je la lis. Comme le Nirvâna est par-delà l'existence, le Karma est par-delà la justice, la bienveillance bouddhique est par-delà la charité, la continence par-delà la chasteté, la mystique par-delà la religion, l'enseignement de la vertu par-delà le libre arbitre, la Vie une et infinie par-delà l'idée de la Divinité. C'est vraiment trop de « par-delà ». Je ne sais si l'auteur se figure faire beaucoup de conversions parmi la jeunesse studieuse, les hommes et les femmes « pris par leurs occupations », auxquels elle destine son livre d'apologétique. Mais je sais que tout esprit critique, qui connaît l'exacte portée du positivisme évolutionniste, reconnaîtra dans cet ouvrage bien des signes de dogmatisme naïf et même de philosophie « primaire »; qu'il préférera, aux esprits que l'auteur goûte, non seulement les fidèles du christianisme, — elle traite notre religion de fort haut, mais sans paraître l'avoir étudiée rationnellement, dans sa vraie doctrine, — mais jusqu'à ces bons bouddhistes, non modernistes ni savants, qui mettent leur recours en Amida, et attendent, au lieu de l'inintelligible nirvâna, le « Paradis Occidental ». L'amertume hautaine avec lequel elle parle de tout ce qui est proprement religieux n'est pas le meilleur moyen de faire de la propagande près des esprits larges; et un aristocratisme méprisant comme celui qui s'étale,

par exemple, au bas de la page 88, est bien fait pour impressionner désagréablement tous ceux qui n'ont pas l'orgueil puéril de se croire d'une autre espèce que les autres humains.

Recommandons maintenant un bon livre, qui est apologétique aussi, et ne s'en cache pas, mais cette fois en faveur de la vérité qui convient aux simples hommes, et non aux femmes surhommes. C'est *Le Bouddhisme primitif,* d'A. Roussel[1]. En trois parties, le savant indianiste nous présente chacun des « Trois Joyaux », *le Bouddha, le Dhamma* et *le Sangha*. Et après ce tableau détaillé, et souvent pittoresque, du Bouddhisme tel qu'il était dans l'Inde en ses jours glorieux, un chapitre supplémentaire nous fait voir la décadence dans laquelle il est tombé aux lieux de son pays d'origine où il se survit encore, l'île de Ceylan et le Népal. Là, il est comme submergé dans la démonologie, tandis que dans le royaume himalayen l'hindouisme l'a absorbé, comme on le voit dans l'étude de Sylvain Lévy[2], au point que le Bouddha en est venu à constituer une trinité avec Çiva et Vishnou. Peut-être le P. Roussel n'a-t-il pas voulu scruter à fond la mentalité du Bouddha et de ses premiers disciples, si difficile à saisir, d'ailleurs, pour les Occidentaux épris de logique que nous sommes; je crois qu'il aurait pu rendre mieux justice à la personne du fondateur, car il n'y a pas à douter que Gautama fut grand. Mais il a raison de ne pas trouver si grande sa doctrine, et de faire sentir combien, au fond, elle doit au brahmanisme, auquel elle est peut-être restée inférieure. Quant aux prétendus rapprochements, soit historiques, soit moraux, avec le christianisme, l'auteur n'a pas de peine à en montrer l'artificialité. L'érudition, qui est nécessairement du meilleur aloi, est assez sobre pour ne pas alourdir un ouvrage destiné aux non-spécialistes, de sorte qu'on le lit d'un bout à l'autre avec autant de confiance que de facilité.

## 5. — Asie Centrale. Tibet.

**Turkestan.** — De grands événements scientifiques et politiques ont attiré l'attention de quiconque lit les journaux sur les mystérieux pays de l'Asie Centrale. Les découvertes de Pelliot à Touen-houang, en Turkestan chinois[3], fournissent matière à des communications pleines de promesses faites à l'Acad. des Inscr., ainsi que sur des apocryphes bouddhistes dont les titres seuls étaient connus[4]. L'un, *Soutra de la conversion des Hou,* narre comment Lao-tseu a voyagé dans l'Inde, où il est devenu le Bouddha. Ces textes, chinois, sogdiens, ou écrits originairement en d'autres langues, ont, dit Pelliot, assuré, plus que la littérature canonique, l'influence que le boud-

1. A. Roussel, *Le Bouddhisme primitif*, Paris, Téqui, 1911.
2. Voir bulletin de 1907, p. 580.
3. Voir mon bulletin de 1910.
4. *C. R. Acad. Inscr.*, 1911, p. 290 sq., P. Pelliot.

dhisme a gardée sur la masse chinoise. R. Gauthiot[1] étudie *Quelques termes techniques bouddhistes et manichéens* fournis par les textes sogdiens, et, peu à peu, l'histoire du manichéisme oriental apparaît dans ses particularités.

**Tibet.** — Aujourd'hui que le Tibet, si longtemps enfermé dans son mystère impénétrable, montre aux yeux de tous ses agitations, l'histoire des Dalaïlamas, de Günther Schulemann[2], en plus de sa valeur pour la science religieuse, prend tout l'intérêt d'un ouvrage d'actualité. Le titre ne laisse pas soupçonner tous les riches renseignements que contient ce livre; car ce n'est pas seulement une histoire des Dalaïlamas, c'est l'histoire du Tibet depuis les origines jusqu'en 1910, et l'histoire politique aussi bien que religieuse; par tous ses tenants et aboutissants, elle intéresse encore la Mongolie, le Turkestan, la Chine, les peuples de l'Himalaya. Donnons-en un bref résumé. Le premier chapitre est comme une introduction qui passe en revue, après les commencements du bouddhisme dans l'Inde, ses conquêtes dans la Bactriane, l'Asie-Centrale, la Chine, et son introduction au Tibet, jusqu'à la réforme de *Tsong-kha-pa*. La vieille « Terre des neiges », presque isolée du reste du monde par son système orographique, était habitée aux premiers siècles de notre ère par une race vigoureuse de pasteurs et de chasseurs venus du Nord-Est. Au VIIe siècle, ils étaient organisés en royaume. Leur religion primitive, la religion *Bon*, qui subsiste encore, aurait été assez voisine du Taoïsme chinois, mais elle a emprunté aujourd'hui beaucoup de métaphysique et de mythologie au Bouddhisme victorieux. Celui-ci, introduit vers l'an 630-640 par un célèbre roi, *Srong-btsan sgam-po*, fit d'abord peu de progrès; c'était d'ailleurs un bouddhisme en pleine décadence, un mélange de yoghisme et de tantrisme hindous, avec même des conceptions iraniennes. Au VIIIe siècle pourtant, on le voit s'implanter solidement. Le grand magicien *Padmasambhava* fonde des cloîtres et des écoles, et pose déjà le fondement de la hiérarchie lamaïste. Cette organisation résiste aux attaques des sectateurs de la religion nationale; mais c'est seulement au XIe siècle qu'a lieu ce qu'on appelle la « seconde conversion du Tibet », sous l'influence du Bengalais *Atiça*, patriarche mahâyâniste et « docteur de l'Église », qui, appelé par un souverain tibétain, commença la réforme en rappelant les moines à la pratique de la discipline, de la morale et de la méditation. La vieille école résiste; il se fonde un cloître très puissant, celui des *Sas-kya*, dont l'influence fut prédominante jusqu'au XVe siècle, et dont les princes-abbés, non astreints au célibat, avaient assez d'influence politique pour se mettre en relations avec les terribles Mongols; Gengis-khan écrivit à l'un d'eux. Le bouddhisme tibétain se développe, au milieu de compromis politiques et religieux, mais aussi de travaux savants, revisions et traductions de textes sacrés, jusqu'à l'illustre réformateur Tsong-kha-

1. R. Gauthiot, *Journal asiatique*, 1911, p. 49-67.

2. G. Schulemann, *Die Geschichte der Dalaïlamas*, Heidelberg, Carl Winter, 1911. Dans la coll. *Religionswissenschaftliche Bibliothek* de Streitberg et Wünsch.

pa. — C. II. Celui-ci fut un deuxième Atîça. Né en 1356, il reçut, après une pieuse jeunesse qu'ont entourée toutes sortes de légendes, mission du Bodhisattva Mandjugosha pour ramener à la pure doctrine les moines dégénérés en magiciens. Ceux-ci, le clergé de l' « Église rouge », l'épient jalousement; mal en prend au chef des Sas-kya, qui, s'étant introduit un jour sous un déguisement dans la retraite du saint, trahit son impiété en écrasant sous ses ongles une créature vivante, un pou, pendant qu'il discutait; il dut s'en aller couvert de honte. Tsong-kha-pa établit parmi ses disciples — l' « Église jaune » — une forte discipline; il interdit la magie, remit en honneur tous les préceptes du Vinâya, le célibat, le jeûne, la confession, organisa, non sans quelque pédantisme, les observances monastiques et les offices liturgiques. Ce fut un écrivain et un prédicateur renommé. Il favorisa aussi les études médicales, et, dans les grands cloîtres lamaïstes existent toujours des espèces d'universités. Le culte très solennel de l'Église jaune, décrit pp. 70-75, a frappé beaucoup de voyageurs et de missionnaires par ses ressemblances avec les cérémonies catholiques. De l'avis de Schulemann, ce fait serait dû, non pas à une influence directe, sauf pour certains traits accidentels et récents, mais à un simple parallélisme, pour ce qui touche aux doctrines et à la hiérarchie, et, en ce qui touche aux rites analogues au baptême et à l'eucharistie, à des infiltrations très anciennes du gnosticisme et du manichéisme (p. 79 sq.). Cette explication paraît fort plausible. L'auteur note d'ailleurs que ces analogies sont superficielles, et les différences de fond, radicales (p. 82).

Tsong-kha-pa mourut en 1418. Pour ses fidèles, il passe, soit pour un prophète inspiré de Maitreya, le sauveur futur, soit pour une incarnation du Bouddha Amitâbha, ou de Bodhisattvas, comme Mandjuçri ou Mandjugosha. Il a fondé une église fortement organisée, fervente et savante, qui conserva toutes les philosophies du Mahâyâna primitif, mais a dû faire bien des concessions à la superstition tibétaine. Le réformateur dut laisser subsister la magie blanche; on invoque dans ses cloîtres les divinités tantriques pour obtenir des biens temporels, et même des membres de l'Église rouge y reçoivent des emplois comme ecclésiastiques séculiers. Mais le dogme essentiel se réfère à l'*Adibuddha*, le Bouddha éternel, et au Bodhisattva que la terre attend encore, *Maitreya*. L'Adibuddha, pur esprit impersonnel dont tous les Bouddhas célestes, ou ceux qui ont apparu dans ce monde, ne sont que des émanations, est « le plus haut, ... et en un certain sens l'unique dieu du Lamaïsme », car toute pluralité n'est qu'une fantasmagorie de la conscience, et le noyau le plus intime de tout ce qui subsiste est Bouddha (p. 83). Nous sommes bien près du védantisme. Le Nirvâna varie suivant ceux qui l'obtiennent; il a trois degrés, dont le plus bas est un repos dans le néant, le plus haut l'union avec tous les Bouddhas, et la possession de toutes leurs vertus (p. 84).

Les chapitres suivants, sur lesquels nous pouvons plus rapidement passer, montrent les accroissements de puissance continus de la hiérarchie, au milieu des rapports politiques avec les Mongols, les Chi-

nois et les Mandchous, et les relations changeantes de l'Église jaune avec l'Église rouge. Le premier des Dalailamas, ces chefs théocratiques qui résident dans le magnifique cloître ou palais de Lhasa, le *Potala*, fut un neveu du réformateur; le plus célèbre, sinon le meilleur, de ces pontifes, celui qui assit définitivement la théocratie et le pouvoir temporel, fut le cinquième, *Ngag-dbang- Lo-bzang* (1617-1682), dont l'histoire fait le sujet du chapitre IV. Ses successeurs (ch. V et VI) vécurent comme lui au milieu de guerres et d'intrigues, jusqu'à ce que le Tibet, vassal de la Chine sous les empereurs mandchous, se fermât aux étrangers comme le pays suzerain et devint le « Tibet mystérieux ». Il s'ouvre, par la force des armes et de l'expansion commerciale anglaise, sous le Dalaï-lama actuel, né en 1871 et intronisé en 1879, dont l'histoire mouvementée, qui fait le sujet du chap. VII et dernier, est devenue presque familière à la presse européenne.

Malgré ces agitations, qui ne font que grandir depuis la chute de l'empire chinois, — dernièrement, les journaux ne nous apprirent-ils pas que le Potala avait été bombardé par la garnison chinoise, que traquent les Tibétains dans un quartier de Lha-sâ? — ce dalaïlama est un très grand personnage, que les Japonais et les Bouddhistes hînayânistes eux-mêmes commencent à connaître et à vénérer. Il est l'incarnation de *Padmapâni* ou Avalokiteçvava, tandis que l'autre pontife, plus exclusivement spirituel, le *Tashi-lama*, est celle d'*Amitâbha*. Cette doctrine des incarnations, qui passe pour la note la plus caractéristique de la religion du Tibet, n'a pas été inventée par le cinquième Dalaïlama, comme on le croit souvent; ses origines lointaines sont à rechercher dans l'hindouisme. Le Mahâyâna ayant répandu l'idée d'un Bouddha éternel, chacun des Bouddhas terrestres en fut une manifestation. Les *Dhyânibuddhas*, ou Bouddhas célestes, qui émanent du premier principe, sont chacun en possession de trois formes ou « corps », dont l'un, le « corps magique », peut prendre toutes les apparences temporaires qu'il leur plaît; les Bodhisattvas aussi descendent du ciel pour se faire engendrer par des mères humaines. Les grands prêtres de Saskya avaient su les premiers utiliser cette conception pour diviniser leur hiérarchie; l'Église jaune combina ce dogme de l'incarnation divine avec celui de la renaissance, une doctrine bouddhique primitive (p. 93-95); et ainsi on eut les incarnations continuellement renouvelées d'Amitâbha dans le Tashi-lama, de Padmapani dans le Dalaï-lama, de Maitreya dans les patriarches mongols, et combien d'autres encore, chez les grands lamas et les *Chutuktus!* La hiérarchie est vraiment faite de dieux sur terre. Jusqu'au cinquième dalaï-lama, on avait peut-être simplement enseigné que les grands-prêtres renaissaient sans cesse, et que leurs renaissances étaient inspirées par les dieux; ce fameux ambitieux se proclama nettement, lui et ses successeurs, une incarnation de Padmapani, et il accorda une personnalité encore plus haute au Tashi-lama, son maître en religion, en le déclarant une incarnation d'Amitâbha; toutefois, paraît-il, il eut soin d'ajouter que cette dignité suréminente mettait son collègue au-dessus des occupations du gou-

vernement temporel (p. 143). Comment se fait en pratique, canoniquement, cette réincarnation continue, dans un enfant né après la mort du pontife, ou, exceptionnellement, dans de tout jeunes garçons déjà en vie (p. 95), comment le gouvernement chinois a su légaliser la découverte du nouveau dieu (p. 194), c'est ce que Schulemann a exposé en des pages qui ne manquent pas de pittoresque.

Cette religion a une assez grande histoire, et conserve une puissance qui n'est pas médiocre : elle a converti et humanisé les sauvages Mongols, elle s'est répandue en Chine, en Mandchourie; il y a une grande lamaserie à Péking même; en Russie d'Europe et d'Asie, il y a 650.000 lamaïstes, et le tsar traite le Dalaï-lama avec honneur. Verra-t-elle sa puissance spirituelle s'étendre encore à travers le monde bouddhiste, ou bien les bouleversements actuels de l'Extrême-Orient amèneront-ils la disparition de ces dieux incarnés? On n'en serait que plus reconnaissant encore à Schulemann d'avoir écrit si exactement leur histoire quand ils habitaient toujours la terre.

## 6. — Chine et Japon

**Chine.** — Le sinologue bien connu qu'est le missionnaire jésuite Léon Wieger a donné plusieurs articles sur la Chine au *Dict. d'apologétique* de d'Alès, et, à *Christus*[1], un chapitre sur *la Religion des Chinois*. Nous analysons celui-ci, qui est très agréable à lire, ne fût-ce que pour sa parfaite clarté. Il croit au monothéisme des Chinois, quand, vers 3000 avant notre ère, ils vinrent de l'Ouest s'établir au milieu de populations aborigènes fétichistes. Le « Ciel » et le « Sublime Souverain » qu'ils adoraient sont un seul et même être, qu'il ne faut confondre ni le premier avec la voûte du firmament, ni l'autre avec un héros ancestral, attendu que ces termes, d'après tous les commentateurs (chinois) sont exactement synonymes, et que l'Être ainsi désigné possède des attributs strictement divins (p. 196). Un culte secondaire s'adressait aux *chen* du ciel et aux *ki* de la terre, esprits des monts, des fleuves, des terres et des moissons, qui étaient des mânes d'hommes illustres[2]. Le culte des défunts était la grande affaire, mais les offrandes matérielles qu'on leur présentait n'étaient, d'après les mêmes commentateurs, que des fictions rituelles destinées à montrer la bonne volonté des vivants. La plus antique religion chinoise était donc un *monothéisme;* toutefois, elle admettait certains procédés de divination pour connaître la volonté du Ciel, et le culte du Ciel était le monopole du chef d'État, seul intermédiaire entre ses subordonnés et Dieu; le commun des hommes en était réduit à honorer les esprits secondaires; de plus, la morale était déjà un utilitarisme étroit. Sous la dynastie *Tcheou* (à partir de 1200 av. J.-C.), la divination se complique et dégénère en pratiques de plus en plus superstitieuses; sous l'influence des aborigènes fétichistes, la sorcellerie envahit le rituel. On explique la genèse de l'univers par les

1. L. Wieger, *La Religion des Chinois*, dans *Christus*, c. III.
2. Cfr. *Chavannes*, le *Tai-chan*, etc., dans mon dernier bulletin.

stades alternatifs des deux principes *yin* et *yang*, repos et action. Enfin, le Sublime Souverain se divise en cinq sortes d'hypostases correspondant aux cinq régions de l'espace, pour que l'Empereur ne soit plus le seul à sacrifier, mais que chaque grand feudataire puisse être grand-prêtre du Souverain de sa région. Les mânes se vulgarisent et ont faim dans l'autre monde; on affirme le dualisme de l'âme humaine, théorie qui servira de base à la psychologie chinoise du VIe siècle av. J.-C. jusqu'à nos jours; seule l'âme supérieure survit d'une façon durable, et peut (depuis le bouddhisme) se réincarner.

C'est vers la fin de la dynastie Tchéou (VIe-Ve s.) que paraissent les deux grands penseurs Lao-tse et Confucius. Le premier, philosophe panthéiste, ramène tout au principe primordial, *tao*, force de progression et de régression, et au souffle primordial, *ki*, qui sert de substratum à l'évolution. Ils sont avant le Sublime Souverain; ainsi la vraie notion de Dieu disparaît. La morale est essentiellement quiétiste, et répugne à l'instruction comme à l'action extérieure. Il faut tenir le peuple ignorant et repu (p. 105). Tout ce qu'il y a sur terre est illusion, et ne vaut pas la peine qu'on le prenne à cœur; mais l'homme, par de paisibles pratiques, peut concevoir en soi l'embryon de son être futur, et c'est cela qui importe avant tout. — Quant à Confucius, son grand mérite est de nous avoir conservé les Odes et les Annales; sa compilation nous renseigne sur l'ancienne religion. Il partagea la foi de ses contemporains, mais n'attacha d'importance pratique qu'à répandre une morale opportuniste, et à constituer solidement la famille, dans l'illusion de ramener les hommes à l'âge d'or patriarcal. Au reste, le Taoïsme vrai et le Confucianisme sont des doctrines qu'il ne faut pas appeler des religions, mais des politiques.

En 213 av. J.-C., l'empereur *Che-hoang*, destructeur des Tchéou, ennemi des Confucianistes, cherche à anéantir les anciens livres, et se fait taoïste, comme les empereurs des deux dynasties *Han* (jusqu'à 220 après J.-C.). Le *Bouddhisme*, qui apparaît en 65 de notre ère, a d'abord une existence précaire, mais, au VIe siècle, toute la Chine est bouddhiste officiellement. Du VIe au Xe siècles, les empereurs pratiquent une politique de bascule vis à vis des diverses religions, et l'on voit la Chine ouverte au Mazdéisme, au Nestorianisme, aux Manichéens, aux Musulmans et aux Juifs. A partir de 984, sous l'influence du shintoïsme japonais, le Taoïsme se transforme au profit des empereurs; pour égaler son confrère nippon, l'empereur décrète (1015) que son ancêtre supposé, le *Pur Auguste*, n'est autre que le « Sublime Souverain » des anciens livres. Ainsi naît le « Taoïsme héroïque » ou « shintoïsme chinois ». Mais le *Confucianisme*, oublié depuis un millier d'années, et déjà fortement altéré par les Lettrés, reprend vigueur au Xe siècle, avec la diffusion des textes par l'imprimerie sur bois. Deux écoles confucianistes sont en lutte : les Réactionnaires, qui ont d'abord le dessus, et les Progressistes, avec le philosophe *Tchou-hi*, mort en 1200. Vingt-sept ans après, l'em-

pereur Li-tsoung s'engoue des doctrines de Tchou-hi, mort en disgrâce, et ce système est resté officiel jusqu'à nos jours.

Le P. Wieger n'est pas tendre pour Tchou-hi, ni pour ses disciples les Lettrés. Ce fut un athée, un matérialiste, qui nie la survivance de l'âme, réduisant le culte des ancêtres à n'être qu'un souvenir reconnaissant de l'acte qui a transmis la vie à leurs descendants. L'auteur range Tchou-hi « au nombre des malfaiteurs philosophiques de l'humanité » (p. 113). Les Lettrés règnent depuis lors, professant toujours son matérialisme dynamique. Mais les Lettrés, quoique tout-puissants, ne sont pas la Chine. Leur âge d'or a commencé avec les Mandchous; cependant la dynastie (l'*ancienne* dynastie) est bouddhiste, et la vraie religion officielle, celle des livres compilés par Confucius, subsiste encore depuis le XXe siècle avant Jésus-Christ. Ce qui existe en Chine de plus sérieux en fait de religion privée, c'est le bouddhisme, fondu avec le dogme théiste national, mais altéré par mille superstitions.

L'auteur ne dit rien du Taoïsme contemporain, qui n'est plus guère, on le sait, qu'une imitation du bouddhisme tantrique. Confucius a été promu, lentement et péniblement, au rang de dieu officiel. Wieger estime que « le Confucianisme de Confucius n'est pas essentiellement opposé au Christianisme; mais le Néo-confucianisme de Tchou-hi l'est radicalement. Avec lui, toute conciliation est impossible ». C'est de la caste des Lettrés qu'il faut attendre les résistances futures (p. 119). Ainsi se clôt cette intéressante et limpide étude[1]. Nous verrons si les nouvelles destinées de la Chine républicaine apportent des modifications notables à cet état de choses.

Dans l'ouvrage de SCHULEMANN ci-dessus analysé, il y a, au chap. Ier, de très intéressants renseignements sur l'introduction du bouddhisme en Chine, ainsi que sur les rapports de la Chine avec le Lamaïsme, qui est devenu une de ses religions, depuis les Ming et les Mandchous (ch. VI et VII).

**Japon.** — Joseph DAHLMANN, missionnaire à Tokio, a écrit dans *Christus* le chapitre sur *les Religions du Japon*[2]. Il décrit d'abord les caractères généraux du peuple japonais au point de vue religieux. Ensuite il fait l'histoire du Shinto; puis celle du bouddhisme. Le domaine religieux et moral n'a guère été pénétré par le courant d'idées de l'Occident; sur ce terrain, le Japonais dépend encore étroitement de ces deux formes de la tradition, et des deux à la fois; car, si le *Shinto* et le *Butsudo* ont chacun leurs temples et leurs clergés, les laïques ne sont pas sectateurs exclusifs de l'une ou de l'autre religion;

1. Un peu trop limpide, peut-être. Il n'appartient pas à un profane comme moi de contredire le savant auteur, et du reste je ne veux nullement insinuer que les idées de Courant, ou de Chavannes, sur le « monothéisme chinois » (v. précédents bulletins, 1910, 1911), soient préférables aux siennes. Toutefois, comme nul n'ignore qu'il y a une catégorie nombreuse de sinologues, et non des moindres, professant des opinions très différentes sur les origines de la religion chinoise, on serait heureux de trouver un mot de discussion ou de réfutation à propos de ces théories.

2. J. DAHLMANN, *Les Religions du Japon*, dans *Christus*, ch. IV.

genre d'éclectisme dont l'auteur donne un spécimen dans une page du grand réformateur de l'enseignement, M. Fukuzawa (p. 124). Toutefois, la culture moderne n'empêche pas les Japonais shintoïstes de conserver comme tradition historique, non pas tous les mythes divins du *Kojiki* ou du *Nihonghi*, mais ceux qui ont trait à la descendance divine de la maison impériale.

Dahlmann énumère et décrit les périodes du Shinto, depuis que le Japon entre dans l'histoire, en passant par le compromis du *Ryôbu-Shinto*, fusion de l'ancienne croyance avec le bouddhisme, jusqu'à la « renaissance du pur Shintoïsme », des premières années du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, sous l'impulsion des savants Mabuchi, Motoori et Hirata[1]; pour lui, elle n'a fait qu'abaisser encore le niveau religieux; et l'effort du pouvoir pour la favoriser, depuis la révolution de 1868, « témoigne d'une politique religieuse à courte vue, car c'est à grand' peine que l'on trouverait une religion plus vide » (p. 131). Puis, sur les dieux du Shintô, ces *kami* si peu caractérisés, à peu près amoraux, si « rachitiques » à l'origine, et encore gâtés par le mélange avec les formes les plus basses de la superstition bouddhique et du taoïsme chinois; — sur le culte, sur le clergé, sur les fêtes, notamment la « prière de la grande purification », qui seule montre quelques vestiges d'une préoccupation morale, — sur l'occultisme du « Shintoïsme ésotérique » (p. 137), l'auteur donne les mêmes appréciations défavorables qui se retrouvent sous la plume de presque tous les écrivains occidentaux ayant traité ce sujet. Son opinion est qu'avec le mythe de l'origine divine du Mikado, l'antique tradition religieuse du Japon descendra au tombeau, qu'elle y est presque déjà.

Le besoin d'une religion positive l'a emporté au Japon sur la force de la tradition nationale. « A la masse du peuple japonais, le *Bouddhisme* procure, jusqu'à l'heure actuelle, tout ce qui existe de religion effective au Japon » (p. 137). Dahlmann en raconte l'introduction (VIe siècle), et le développement, note l'influence qu'il a exercée pour donner aux Japonais leur vif sentiment des beautés de la nature, et leur perfection de culture artistique, l'exaltation du sentiment religieux produite par la littérature du Mahâyâna, et l'attente d'un Nirvâna qui est positif, et consiste à entrer, avec la dignité de Bouddha, dans un bienheureux pays paradisiaque. Ensuite, il parle de la morale et des dieux, dont les principaux sont *Amida*, et, au-dessous de lui, la déesse *Kwannon*, avec beaucoup de dieux secondaires, comme ceux de la médecine, du bonheur, etc., sans compter les principales divinités shintoïstes, qui ont été aussi adoptées, le bouddhisme japonais n'ayant aucun scrupule à élargir son panthéon : ainsi la grande déesse du Shintô, *Amatérasu*, est maintenant le Bouddha *Dainichi Niôrai*. Le Mahâyâna japonais a fort propagé l'idolâtrie, inconnue du vieux Shintô, comme moyen d'action.

L'histoire des sectes (pp. 145-157) fournit le paragraphe le plus intéressant. Il y en a de deux catégories : d'abord, les écoles du « Chemin Saint » (*Shodo-mon*), les plus anciennes et les plus fidèles

1. Voir mon bull. de 1907, recension d'un ouvrage de *Révon*.

à la doctrine primitive, toutes étant d'ailleurs d'origine hindoue ou chinoise. C'est la secte *Hossô* (idéalisme subjectif), *Kegon* (réalisme panthéistique), *Tendaï* (monisme, où tous les êtres sont appelés à devenir Bouddhas), *Shingon* (qui prétend remonter à *Nagarjuna,* et a des traits communs avec le *Yoga* hindou), enfin *Zen*(fondée par *Bodhidharma,* le 28e patriarche hindou et le 1er patriarche chinois, secte mystique « du cœur du Bouddha », qui à l'étude de l'Écriture substitue entièrement la contemplation; elle a eu autrefois une énorme influence, et, malgré sa mystique, est la plus riche en idoles). Toutes les sectes du « *Chemin Saint* » ont cela de commun, qu'elles font dépendre le salut de l'effort de l'homme, et non de la grâce des êtres supérieurs.

Tout autre est l'esprit des sectes nées au Japon même, et aujourd'hui les plus populaires, celles de la « *Terre Pure* » (*Jodo-Mon*). C'est la secte *Jôdô,* fondée par *Honen Shonin* (1133-1212), qui promet le Paradis à quiconque invoque dévotement le nom d'Amida, et, à cause de la facilité de sa doctrine, se recrute principalement dans le peuple ignorant et parmi les femmes; la secte *Shin,* la plus florissante de toutes, qui s'est détachée du Jôdô, avec *Shinran,* un disciple de Honen; elle a supprimé toutes les pratiques ascétiques, le costume particulier et le célibat des bonzes, leur distinction même d'avec les laïques, au moins en théorie; — c'est un vrai protestantisme bouddhique. — Elle promet la béatitude, même dès cette vie, à celui qui a une foi entière dans Amida, et elle attache moins d'importance que le Jôdô à l'invocation extérieure. Le sermon y est soigné, et le culte a beaucoup d'éclat. Amida n'y est pas proprement un *dieu,* car il est *devenu* Bouddha, et Sauveur universel à la suite d'un vœu. — Enfin vient le *Nichiren,* secte « du lotus du soleil », fondée par un prêtre du Shingon, et qui, à la différence des deux précédentes, vénère un *livre,* manifestation du Bouddha originel, et ne considère le salut que comme le résultat de l'effort personnel; elle est très superstitieuse et fanatique.

Toutes ces sectes se subdivisent en une multitude de sous-sectes. Le niveau religieux et moral y est généralement très bas. Les bonzes sont fort ignorants, ils n'ont même pu faire encore de traduction des Écritures en leur langue, et se servent du Tripitaka chinois, que peu comprennent aujourd'hui. Ils retiennent la masse du peuple par l'éclat des cérémonies extérieures, mais ne l'élèvent guère au-dessus du culte des idoles. Il paraît aussi impossible, conclut l'auteur, de réformer ce bouddhisme que de revivifier le Shintoïsme, et seul le Christianisme pourra « satisfaire les aspirations religieuses qui se manifestent encore dans le noyau du peuple japonais ».

Un livre suggestif sur *Shinran* et la secte *Shin* a été écrit par Arthur Lloyd [1]. Ce réformateur du XIIIe siècle était, nous venons de le dire, disciple de *Hônen Shônin;* or, celui-ci fut converti à la religion exclusive d'Amida = Amitâbha par l'étude d'un théologien chinois

1. A. Lloyd. *Shinran and his work, studies on Shinshu Theology*, Tokyo, 1910.

du VIIe siècle, *Zen-dô*. Ce *Zen-dô* a pu subir l'influence des Nestoriens de Si-ngan-fou ou de quelque secte manichéenne. Ainsi, par tous ces intermédiaires, on peut croire que le Shinshu, comme la secte Jôdô, repose sur des idées reçues de chrétiens de l'Asie-Centrale. C'est par là que s'expliqueraient les singulières ressemblances apparentes que présentent ces religions d'Amida et celle du Christ, puisque leur essence consiste également dans la foi et l'abandon à un Sauveur personnel. Les mots mystérieux des vieux gnostiques, *Caulacau* et *Abraxas,* se retrouveraient même en usage, sous une forme japonisée, dans une cérémonie de la secte Jôdô. D'autres indices encore font croire à Lloyd qu'il tient quelques anneaux de la chaîne reliant le Mahâyâna japonais aux temps et aux hérésies du Nouveau Testament. — Il faut toujours remarquer, si séduisante que soit l'hypothèse, que la foi dans le *vœu d'Amida,* lequel est devenu Bouddha après s'être engagé à ne pas le devenir si toutes les créatures qui se fieraient en lui ne pouvaient trouver le salut, et la foi dans la *Rédemption* du Christ mort pour les hommes, ne sont pas tout à fait de même nature, et supposent deux ordres d'idées très différents; si l'idée de l'efficacité du *sacrifice* divin est chrétienne, celle du *vœu* d'un Bodhisattva est spécifiquement bouddhiste[1]. D'ailleurs, comme l'observe Oltramare dans une excellente critique de cet ouvrage[2], le plus sage est, pour le moment, de laisser pendante cette question des communications possibles entre le christianisme et le Jôdô ou le Shinshu; « il est bien inutile de raisonner autour d'un problème dont la solution peut, d'un jour à l'autre, sortir des documents exhumés de la cachette de Touen-Hoang ».

Il n'en faut pas moins se réjouir du phénomène que ce bulletin a pu faire constater au lecteur, non seulement à propos du livre de Lloyd, mais de plusieurs autres que nous avons eu à recenser : l'attention des chercheurs se trouve plus éveillée vis-à-vis des rapports historiques vaguement entrevus entre des religions très éloignées les unes des autres dans le temps et dans l'espace. Et cela, non pas à cause des seuls rapprochements problématiques fournis par l'ethnographie, ni de théories à priori comme le panbabylonisme, mais parce que l'*histoire* elle-même fournit de nouvelles matières à réflexions. C'est peut-être un premier pas vers quelques synthèses, une lueur qui nous orientera au sortir de la période chaotique des informations fragmentaires, — période, où, du reste, nous sommes encore pour longtemps.

E. Bernard Allo, O. P.

Fribourg, Juin 1912.

---

1. D'ailleurs, le *Bhâgavatisme* hindou, en général, enseignait déjà que le salut s'acquiert par le *Bhakti*, c.-à-d. la foi et l'amour.

2. R H R, juillet-août 1911.

# BULLETIN

# D'HISTOIRE DES INSTITUTIONS ECCLÉSIASTIQUES

## I. — GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE.

**Hiérarchie.** — Le christianisme primitif comportait-il une organisation hiérarchique et celle-ci était-elle la même qu'a présentée par la suite l'Église catholique? Ce sont là, comme on sait, des questions encore actuelles. Elles forment, en quelque sorte, le dernier retranchement des critiques libéraux, pour qui *christianisme* s'oppose à *catholicisme* et *charisme* à *hiérarchie*.

Contrairement à ces affirmations, M. MICHIELS, déjà connu par un important ouvrage sur ce sujet, a étudié, du point de vue catholique, les origines historiques de l'épiscopat[1]. Son travail n'est qu'un résumé, mais très net et en même temps très compréhensif.

Voici sa conclusion : « En résumé, les documents de la primitive Église prouvent que les Apôtres ont institué la dignité hiérarchique supérieure connue plus tard sous le nom d'épiscopat, en élevant certains disciples à la plénitude de l'Ordre et en leur communiquant, soit immédiatement, soit avant de mourir, le pouvoir de juridiction ou la mission divine dont ils étaient dépositaires. D'entre ces évêques, les uns fondaient et organisaient de nouvelles églises exactement comme les Apôtres; les autres, coopérateurs et suivants de quelque Apôtre, étaient appelés à recueillir sa succession comme évêques régionnaires; d'autres encore étaient promus à un siège épiscopal et établis comme pasteurs à la tête d'une église particulière. Les évêques sont donc institués pour continuer la mission et les pouvoirs dont Jésus-Christ, en vertu de sa puissance divine, avait investi le collège apostolique. Ils sont les successeurs des Apôtres. »

« Le Gallicanisme est un ensemble de tendances, de pratiques, et de doctrines surtout, relatives à la constitution et à l'étendue du pouvoir spirituel, répandues principalement dans l'ancienne France, et opposées, en des mesures diverses, à certaines prérogatives du pape à l'égard de l'Église, et de l'Église vis à vis de l'État. » Son histoire intéresse donc celle de la hiérarchie et du gouvernement ecclésiastiques.

Le travail que MM. DUBRUEL et ARQUILLIÈRE viennent de consacrer

---

1. A. MICHIELS, *Évêques*, dans *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, publié sous la direction de A. D'ALÈS. T. I, c. 1750-1786. Paris, G. Beauchesne, 1911.

à ce sujet[1] mérite doublement de retenir l'attention : à cause de sa valeur d'abord, et aussi parce qu'il n'y a pas encore, en dehors de lui, d'histoire complète du gallicanisme. L'article du *Dictionnaire apologétique,* en attendant l'ouvrage que prépare l'un des deux auteurs, M. Arquillière, permettra de s'orienter dans une matière très vaste et très compliquée.

Il faut distinguer, remarquent les auteurs dès le début, « les doctrines qui portent sur la constitution du pouvoir spirituel (droit interne de l'Église) », elles prennent souvent le nom de *gallicanisme ecclésiastique,* et « les théories sur les rapports des deux pouvoirs (droit public externe) », on les désigne généralement sous le titre de *gallicanisme politique.*

Entre ces deux systèmes, il n'y a pas de connexion logique, mais une connexion historique, « non pas que leur histoire coïncide dans toutes ses parties, mais parce que ces parties se compénètrent bien souvent et que les deux négations procèdent parfois des mêmes causes politiques ou sentimentales ».

1. *Théories sur la constitution de l'Église.* Elles ont pour but de déterminer la place occupée par le pape dans le gouvernement de l'Église. Or, selon cette doctrine, « le sujet de la suprême puissance spirituelle n'est pas le pape seul, car au point de vue disciplinaire il est lié par les décisions de l'Église entière, voire par les coutumes des Églises locales, et au point de vue doctrinal son enseignement n'est infaillible que par son accord avec l'Église entière ».

Le gallicanisme ne trouva sa formule qu'au XVII^e siècle, mais il prétendit qu'elle était conforme aux idées et à la pratique anciennes. A l'origine, disait-on, pas de lien hiérarchique, mais un lien de tout autre nature, incapable de devenir, sans *évolution radicale,* un *lien de subordination;* pas d'obéissance, mais respect et charité.

Seul un vice de méthode dans l'étude du passé permet d'arriver à ces conclusions. Les gallicans ne trouvant pas dans les périodes primitives l'expression adéquate de nos thèses catholiques actuelles sur la nature de la hiérarchie; n'y rencontrant pas davantage l'exercice fréquent, précis et incontesté des droits pontificaux qui en découlent, concluaient à leur nouveauté. Ils n'ont pas pris garde que théorie et pratique ont été en germe avant de s'épanouir pleinement d'après les lois d'un développement normal.

D'ailleurs, à considérer les faits, rien de pareil à leurs prétentions ne se manifeste dans l'Église : dès l'antiquité, la primauté de juridiction s'exerce comme elle pouvait s'exercer à de pareilles époques. Si elle est contrariée, à certains moments, on ne peut conclure du fait au droit.

En réalité, « le gallicanisme ecclésiastique devait naître seulement au cours du XIV^e siècle, du besoin d'une réforme *in capite et in*

---

1. M. Dubruel et F.-X. Arquillière, *Gallicanisme*, dans *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. II, c. 193-273. Paris, G. Beauchesne, 1911.

*membris,* des théories philosophiques introduites à l'Université de Paris, du scandale du Grand Schisme ».

Le XIXe siècle a vu sa fin.

2. *Les doctrines sur les rapports de l'Église et de l'État.* On pourrait définir le gallicanisme politique « un compromis pratique, puis théorique, entre l'égoïsme de notre patriotisme et l'universalisme de notre religion, un mouvement qui tend à nationaliser, aussi complètement qu'il est possible de le faire sans cesser d'être catholique, l'Église de France, et à la mettre sous la tutelle du pouvoir séculier ».

C'est Philippe-Auguste qui donna à la politique gallicane une impulsion décisive. « Il est le premier des Capétiens qui déclare nettement au Pontife, à plusieurs reprises, qu'il entend être le maître unique dans les affaires de son royaume. »

Avant lui, la pratique avait varié suivant les époques. « Entre les rois mérovingiens et les Églises gallo-romaines, les relations ne se laissent pas facilement ramener à un système précis et cohérent. Elles ont quelque analogie avec celles qui s'établissent spontanément entre les curés et leurs paroissiens influents. Les droits respectifs sont théoriquement distincts; mais dans la famille chrétienne comme dans l'administration paroissiale, les influences s'entremêlent et parfois se heurtent sans pouvoir se démêler. » Charlemagne concentre en fait les deux pouvoirs en sa main; mais, comme il exerce son autorité avec un véritable sens religieux, les inconvénients de cette situation sont moins apparents. Sous ses successeurs, l'Église tend à dominer, sans toutefois qu'on puisse nettement définir ni la théorie ni la pratique. L'organisation féodale favorisa la mainmise de l'État sur l'Église. Sous Philippe le Bel, le gallicanisme politique franchit l'étape décisive. Les circonstances allaient d'ailleurs favoriser son développement, car, plus que le nationalisme, le recours de l'Église à la puissance séculière pour mettre fin à la crise du grand schisme influa sur ses destinées. Avec Louis XIV, les théories gallicanes sont une maxime de gouvernement intangible. Lui-même, « il est le gallicanisme vivant, agissant, militant, triomphant ». Sous son successeur « le système porta tous ses fruits et fut poussé jusqu'à l'odieux et au ridicule inclusivement ».

**Conciles.** — Cette année encore, j'ai à signaler deux nouveaux volumes de la traduction de l'*Histoire des Conciles*[1]. C'est dire par là même que l'œuvre entreprise par Dom H. Leclercq se poursuit régulièrement et avec une louable célérité. Mais ce ne sont pas, il s'en faut, les seules qualités de cette remarquable publication.

On ne pourrait que se répéter en louant l'érudition du traducteur, dont les notes si riches et si copieuses sont une véritable mine de renseignements. On y appréciera particulièrement les données biblio-

1. C.-J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, nouvelle traduction française faite sur la deuxième édition allemande corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques par Dom H. Leclercq. Tome IV, 2e Partie; tome V, 1re Partie. Paris, Letouzey et Ané, 1911-1912. In-8o, 613-1458, 847 pages.

graphiques, auxquelles sont jointes parfois des appréciations sur les principaux ouvrages afférents à une question. Sur tous les points importants de cette histoire, les derniers travaux parus ont été utilisés et leurs conclusions sont rapportées. Dom Leclercq procède généralement par larges citations qui permettent de laisser à la pensée de l'auteur sa souplesse et son ampleur.

La période étudiée va de 870 à 1152. Elle comprend des faits et des décisions intéressant la discipline ecclésiastique, le dogme, les relations de l'Église et de l'État. Il s'agit des derniers Carolingiens, de la restauration du Saint Empire romain, de la querelle des investitures, des droits des archevêques, du célibat ecclésiastique, de la simonie, du schisme oriental, de l'indissolubilité du mariage, de l'Eucharistie, du dogme de la Trinité, des Croisades enfin. On y voit passer des personnages comme Jean VIII, Sylvestre II, Léon IX, Grégoire VII, Urbain II, Hincmar, Photius, Bérenger de Tours, S. Bernard, Abélard, Othon I, Henri IV, etc.

Plus d'une fois l'annotation de Dom H. Leclercq a renouvelé la rédaction forcément vieillie de Hefele-Knöpfler, et a redressé quelques jugements trop empreints d'un amour exagéré pour la patrie allemande. La rédaction de ces notes se fait remarquer par une verve pleine de franchise, voire même de familiarité.

Il faut surtout relever les appendices qui terminent le second volume du tome IV. — 1. Notes concernant cent trois conciles tenus entre 838 et 1055, négligés ou écourtés par Hefele. — 2. Le concile de Coulaines, novembre 843. — 3. Le concile de Coitlouh près de Redon, mars ou avril 849. — 4. Sur le concile de Valence, en 855, et les *capitula* de Quierzy de 853. — 5. Sur l'assemblée de Pavie et le concile de Ponthion, 876. — 6. Un concile tenu à Saint-Denys, vers 992 ou 993. — 7. Le concile de Verdun-sur-le-Doubs, en 1016. — 8. Le concile de Limoges, en 1031. — 9. Canons du concile tenu à Lisieux, en 1064. — 10. Note sur les légats de la cour de Rome dans les conciles du IVe au IXe siècle.

## II. — Pouvoir coercitif.

**Inquisition.** — M. Th. de Cauzons continue son *Histoire de l'Inquisition en France*, dont le premier volume a déjà été analysé ici[1]. Le second, qui vient de paraître, est consacré à *La Procédure inquisitoriale*[2].

C'est un exposé très complet de la matière. L'auteur fait preuve, dans ce travail, d'une information étendue; il a de la précision et de

1. Cf. *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, III (1909), p. 614-615. — On sait que le premier volume de cette *Histoire* a été condamné par la S. Congrégation de l'Index (décret du 9 mai 1912).

2. Th. de Cauzons, *Histoire de l'Inquisition en France*. II. *La Procédure Inquisitoriale*. (Nouvelle bibliothèque historique.) Paris, Bloud, 1912. In-8o, XLIV-421 pages.

la clarté, et, sans les défauts que je signalerai plus loin, et qui sont graves, son ouvrage aurait pu être excellent.

Voici les titres des chapitres qui le composent et qu'il est malaisé de résumer : 1. Établissement de la procédure d'inquisition ; 2. Les juges inquisitoriaux (personnes, privilèges) ; 3. Les auxiliaires des inquisiteurs ; 4. Les employés supérieurs de l'Inquisition ; 5. Le procès d'hérésie (le crime, les suspects d'hérésie, recherche des coupables, l'instruction, la défense, clôture de l'instruction, la torture, la sentence, le prononcé des sentences) ; 6. Les châtiments ; 7. Après la sentence (l'exécution, l'appel, les commutations de peines, la grâce).

Je relève quelques-unes des positions les plus caractéristiques de l'auteur. A diverses reprises, il revient sur cette idée très juste que l'Inquisition « tout à la fois, tribunal correctionnel et coercitif, comme une cour épiscopale, et tribunal de miséricorde, comme celui de la pénitence », a un caractère composite qui explique certains contrastes de sa physionomie (p. 204, cf. p. 207, 41, not. 5). Ainsi s'explique, par exemple, du moins pour une large part, l'absence d'avocat : « Devant elle, se trouvait non pas précisément un criminel, mais un pécheur, auquel le pardon était assuré s'il avouait et se repentait. Qu'était-il nécessaire d'avoir un avocat pour le défendre ? » (p. 189). Pour le même motif, parmi les peines infligées ne se trouve pas celle de l'exil : l'inquisition « voulait, non la perte, mais le salut des hérétiques ; elle désirait non les anéantir, mais les convertir. A quoi bon l'exil ? » (p. 306).

Parmi les reproches faits communément à la procédure inquisitoriale, M. Th. de Cauzons, dans sa conclusion, en a retenu quelques-uns. « Nous estimons terrible et par trop sévère la peine du feu appliquée à des hérétiques, comme tels, non coupables de crimes plus matériels. Nous regrettons encore l'emploi de la torture, en tant que moyen de preuve, commune cependant à toutes les justices d'alors ; le silence gardé sur les noms des témoins, imposé par des circonstances spéciales et qui aurait dû n'être que très provisoire ; l'usage presque absolu du secret dans toutes les questions inquisitoriales, secret très apte à sauvegarder l'honneur du suspect, mais bien propre à couvrir des ignominies, des injustices, des actes arbitraires. Nous déplorons également la fausse conception du rôle de l'avocat, qui empêcha pendant longtemps l'Inquisition d'accorder un défenseur à ses accusés. Surtout nous regretterons le manque d'un tribunal d'appel facilement accessible à tous, qui eût, comme plus tard en Espagne, maintenu dans le devoir absolu les juges inférieurs, et sauvé, peut-être, bien des vies. »

Pourtant, au cours de l'ouvrage, l'auteur a lui-même apporté des raisons d'ordre historique qui atténuent singulièrement ces reproches. D'ailleurs il ne s'agit pas tant d'examiner si tel procédé est, en soi, bon ou mauvais, que de montrer son emploi dans un milieu donné et par rapport aux institutions et aux idées du temps où il s'est manifesté. C'est là la seule manière équitable de juger l'Inquisition et M. Th. de Cauzons ne fait pas difficulté de convenir que ce tribunal ecclésiastique fut, dans son ensemble, supérieur à tous

les autres. « Nous avons le droit, dit-il, de faire ressortir les différents points, où la procédure des inquisiteurs l'emporta sur la justice ordinaire de leur temps et même sur la nôtre. D'abord, jamais de tortures inutiles, point de ces mutilations effroyables, pas de ces supplices barbares et prolongés, où les bourreaux semblaient n'épargner un peu leurs victimes que pour prolonger leurs souffrances. L'obligation de ne rien faire seul, d'être toujours assisté de deux témoins, d'avoir un conseil de théologiens ou de juristes, de s'entendre avec l'évêque, forçait l'inquisiteur à rester dans la voie légale et l'empêchait de céder à ses caprices ou à sa colère. Surtout nous ne nous lasserons pas d'admirer dans notre tribunal un principe pénitentiel bien supérieur à celui de tous les tribunaux, y compris ceux de nos jours. Dans l'Inquisition il s'agissait de correction, d'amendement; ses peines portaient le nom et auraient dû, théoriquement, avoir le beau caractère de pénitence, d'expiation volontaire, de réconciliation, tandis que la justice, même moderne, exerce plutôt un acte de répression et de vengeance, punit même en cas de repentir. »

Telles sont les conclusions de M. Th. de Cauzons; mais en marge de son sujet, pourrait-on dire, il a émis chemin faisant des idées fort discutables, parfois même des erreurs théologiques, qui vicient gravement son travail et lui donnent une note inquiétante[1].

Dans son ouvrage intitulé : *La Tolérance*[2], le R. P. Vermeersch, S. J., a voulu, comme il le dit lui-même, proposer sur ce sujet une étude plutôt morale et sociale qu'historique. Il a fait néanmoins une place à l'histoire et la question de l'Inquisition ne pouvait pas ne pas être abordée. Ses origines sont rappelées et sa procédure exposée brièvement. L'auteur s'attache de préférence aux points controversés; mais pour en donner une notion exacte il vise à replacer l'Inquisition dans son milieu. Grâce à ce procédé seul admissible en pareil cas, il peut légitimement conclure : « L'intérêt du moyen âge exigeait la répression des hérésies qui furent frappées; les mœurs du temps, l'échelle des peines en vigueur, rendaient la répression

1. P. XLIII, on lit : « La coercition sociale n'est pas un droit démontrable, mais plutôt un acte d'instinct naturel, échappant à toutes les théories humaines, parce qu'voulu par la Providence, conservatrice des individus et des sociétés. » J'avoue ne pas comprendre : l'auteur nie le droit et recourt à la Providence, qui semble bien fonder l'existence d'une loi naturelle, par conséquent d'un droit. — P. 16, note 1, on peut relever, à propos de l'organisation de l'Eglise, une manière de parler pour le moins ambiguë. — P. 62, l'auteur parle de « l'évolution historique des théories religieuses »; or, si l'on se reporte à la note 3 de la page 193, il semble bien que l'auteur entende cette évolution dans un sens condamné par l'Eglise. — P. 210, note 2. Il est bien hasardeux, même en se basant uniquement sur des documents historiques, de dire : « On sait que bon nombre des premiers docteurs chrétiens admirent que certains crimes étaient trop graves pour que l'Eglise pût les remettre. »

2. A. Vermeersch, S. J. *La tolérance*. (*Bibliothèque de la société d'études morales et juridiques*, 4.) Louvain, A. Uystpruyst; Paris, G. Beauchesne, 1912. In-12, XI-430 pages.

sanglante inévitable. » Et plus loin il ajoute ces considérations suggérées par un examen impartial des faits. « A son sujet (l'Inquisition), il importe de retenir : Qu'il y eut plusieurs inquisitions, très différentes de constitution, de caractère et de rigueur. — Que l'histoire impartiale et complète des tribunaux d'inquisition n'est pas faite encore. Leur action, surtout depuis le XVI^e siècle, reste toujours enveloppée d'obscurités. — Que l'Inquisition n'introduisit ni la peine capitale ni les bûchers, mais qu'elle régularisa la procédure contre l'hérésie. Les bûchers sont une invention du pouvoir séculier, un legs de l'empire païen et de coutumes reprises au XI^e et au XII^e siècle. Le legs fut accepté d'abord par un ennemi de la papauté, par un prince qui passe pour avoir été libre-penseur, Frédéric II. — Que la torture refleurit avec la vogue rendue au droit romain : le Pape qui aurait alors rejeté ce moyen d'investigation se serait vraisemblablement vu taxer d'étroitesse d'esprit et de conservatisme. — Que les exécutions des hérétiques furent ordonnées du point de vue social. »

On trouvera dans ce volume, à côté des faits, les principes. A signaler notamment une étude sur le pouvoir coercitif de l'Église. La haute compétence de l'auteur recommande ce travail à l'attention de tous, la forme sous laquelle il se présente le rend facilement abordable.

## III. — Liturgie et Culte.

**Sacrements. — Confirmation.** Le terme « consignation » qui désignait, dans l'ancienne liturgie romaine, la cérémonie finale de l'initiation chrétienne, c'est-à-dire ce que nous appelons maintenant le sacrement de confirmation, s'appliquait plus spécialement à l'onction frontale qui suit l'imposition des mains.

Le P. Galtier, S. J., vient d'examiner si cette onction existait à l'origine[1]. Beaucoup l'ont affirmé, mais par suite d'une confusion. Ils n'ont pas remarqué que la consignation n'était pas la seule onction de l'initiation chrétienne. « Une autre la précédait, faite par les simples prêtres, immédiatement après le baptême, avant le revêtement des habits blancs, maintenue aujourd'hui encore dans la liturgie du baptême et y conservant sa place et ses formules traditionnelles. »

Or, en réalité, il n'en est rien, « cette cérémonie n'était pas primitivement en usage. C'est de Rome, où il semble qu'elle ait été introduite au IV^e siècle, qu'elle s'est répandue ensuite dans toute l'Église latine. »

Ces affirmations se justifient par l'examen des livres liturgiques et des ouvrages des écrivains ecclésiastiques.

---

1. P. Galtier, S. J., *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Recherches de science religieuse*, Juillet-août 1911, p. 350-383. — Id., *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, avril 1912, p. 257-301.

« Après avoir constaté que les livres liturgiques, par une divergence sur ce point qui contrastait avec leur accord général, suggéraient une réponse négative, nous nous sommes demandé si les explications et les commentaires des écrivains confirmaient cette première impression... Nous avons été... amenés à constater que l'onction, appelée Chrismation, bien qu'en usage dans toutes les Églises, n'était cependant, autrefois comme aujourd'hui, qu'une cérémonie complémentaire du baptême : sa place, partout la même, et son symbolisme, le même aussi partout, nous ont obligé à conclure, contre l'opinion communément admise, qu'à Milan, en Espagne et en Gaule, pas plus qu'à Rome, elle ne constituait le rite propre de la confirmation.

» L'onction baptismale ainsi écartée, nous n'avons plus trouvé la trace d'une onction parmi les cérémonies de la tradition du Saint-Esprit. Les livres liturgiques ne l'indiquent pas; les écrivains n'en parlent pas; et, joint à cette omission, ce silence, de la part d'hommes si attentifs et si habitués à comparer à une onction l'action du Saint-Esprit sur les âmes, nous a paru plein de signification. Comme d'autre part les occasions ne leur faisaient pas défaut de signaler cette onction, si elle existait; mais que justement, et jusque dans leurs descriptions détaillées de la tradition du Saint-Esprit, l'imposition des mains avec l'invocation qui l'accompagne est seule signalée comme en constituant le rite propre et traditionnel, nous avons conclu finalement à l'absence dans les anciennes liturgies occidentales de la consignation proprement dite. »

**Eucharistie.**— Le décret de la Sacrée Congrégation des Sacrements : *Quam singulari Christus amore*, en date du 8 août 1910 a provoqué diverses études sur la discipline ancienne de l'Église touchant la communion des enfants. Une des plus complètes et des plus solides est celle que vient de publier M. L. Andrieux sous ce titre : *La Première Communion*[1]. L'auteur expose, en trois parties, ce qui a trait : 1° à la communion des petits enfants avant l'âge de raison; 2° à l'âge de la première communion pour les enfants ayant atteint l'âge de raison; 3° enfin, à la préparation à la première communion du XIIIe siècle à nos jours.

L'examen des textes l'amène à des conclusions qu'il me suffira de rapporter ici. Comme l'initiation chrétienne à l'origine comprenait le baptême, la confirmation et la communion, du jour où ce fut l'usage de conférer le baptême aux petits enfants, c'est-à-dire dès le IIIe ou peut-être même dès le IIe siècle, ce fut aussi l'usage de leur donner l'eucharistie. Il en fut ainsi, en Occident, jusqu'au XIIe siècle. Jusqu'à cette date aussi, les enfants, même avant d'avoir atteint l'âge de raison recevaient fréquemment la sainte Eucharistie sous l'espèce du vin, et cette communion était regardée comme obligatoire.

1. L. Andrieux, *La Première Communion, Histoire et discipline, Textes et documents, des origines au XXe siècle*. Paris, G. Beauchesne, 1911. In-12, XXXIII-392 pages.

« Le changement se fit au cours du XIIe siècle. Tandis que l'Église grecque et les autres Églises d'Orient restent invariablement attachées à la pratique ancienne, la communion des petits enfants, de l'an 1100 à l'an 1200, tombe peu à peu en désuétude dans l'Église d'Occident. *Au commencement du XIIIe siècle,* elle est définitivement interdite et le IVe Concile de Latran, en 1215, consacre la nouvelle discipline, qui nous régit encore aujourd'hui et qui prescrit d'attendre « les années de discrétion » pour admettre les enfants à la sainte communion. Sans doute l'ancien usage tenta bien encore, de-ci, de là, quelques retours offensifs, au XIVe, au XVe et même au XVIe siècle. Néanmoins on peut dire, qu'à partir du XIIIe siècle, la communion des petits enfants est définitivement abolie dans l'Église latine. *A l'époque du Concile de Trente* (1545-1563) la discipline primitive (sauf quelques rites accessoires, qui furent conservés, quand le principal était abandonné) avait complètement disparu de l'Occident. Elle subsista, au contraire, dans les Églises orientales où elle est encore plus ou moins en usage de nos jours, sans que jamais l'Église Romaine ait cru devoir protester contre son maintien. »

Le Concile de Latran avait décidé que l'enfant communierait quand il aurait atteint « l'âge de discrétion ». Les théologiens discutèrent sur l'époque qui correspond à cet âge et leurs opinions varièrent notablement sur ce sujet. Au XVIe siècle, beaucoup, on pourrait dire la plupart, distinguèrent deux âges de discrétion : l'un où l'enfant doit se confesser, l'autre où il est obligé de communier. De plus en plus on recula le moment où il pourrait recevoir l'Eucharistie et sous l'influence du jansénisme, au XVIIIe siècle, le jeune chrétien fait sa première communion à 15, à 16, à 18 et même à 20 ans.

L'usage de la première communion solennelle s'implanta, dans les diocèses français, dans les trente ou quarante dernières années du XVIIIe siècle. C'est seulement dans la seconde moitié du XIXe siècle qu'on fixa un âge déterminé pour l'admission uniforme des enfants à la première communion. Mais Rome a toujours enseigné que ces réglementations ne pouvaient s'appliquer qu'à la première communion solennelle.

Le décret *Quam singulari Christus amore* les a définitivement proscrites, du moins en ce qui regarde la première communion privée.

**Extrême-Onction.** — Plusieurs auteurs protestants soutiennent que l'onction faite aux malades commence, à la fin du VIIIe siècle seulement, à revêtir un caractère spirituel, mais qui, encore instable, ira se développant jusqu'au XIIe siècle, époque où il constituera définitivement l'un des sept sacrements, le sacrement des mourants.

M. H. Netzer[1] démontre par un examen attentif des textes que dès le VIIIe siècle et à plus forte raison au IXe, on se trouve en face d'un fait établi, devant une théorie acquise, qui supposent une

1. H. Netzer, *L'Extrême-Onction aux VIIIe et IXe siècles*, dans *Revue du clergé français*, 15 octobre 1911, p. 182-207.

naissance et une existence antérieures. A ce moment, « l'Extrême-Onction apparaît à tout homme impartial comme un rite sacramentel destiné à purifier l'âme et, s'il plaît à Dieu, à rendre la santé au corps. »

**Culte.** — Le volume dans lequel M. VACANDARD vient de recueillir[1] une série d'articles parus, en partie du moins[2], dans la *Revue du Clergé français*, traite à peu près exclusivement[3] de questions liturgiques : « Les Fêtes de Noël et de l'Épiphanie », « Les Origines du culte des Saints », « Les Origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception. »

Sur tous ces sujets on trouvera un excellent exposé. Il y a peu de conclusions nouvelles, mais l'auteur a su condenser dans son travail tout ce que l'érudition contemporaine et ses propres recherches lui ont fourni de renseignements.

L'article sur « Les Origines du culte des Saints » présente tout spécialement un ensemble remarquable; il suffira de mentionner les paragraphes qui le composent pour en montrer tout l'intérêt : 1° Les origines du culte des martyrs; 2° le culte des reliques; 3° le culte des saints non martyrs (les ascètes et les évêques, les fêtes de la Sainte Vierge, la Toussaint); 4° la composition des martyrologes et les saints inauthentiques; 5° les survivances païennes dans le culte des saints; 6° le culte des images des saints.

Le R. P. BAINVEL, S. J., vient de donner une nouvelle édition considérablement augmentée de son ouvrage intitulé : *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*[4]. Les remaniements ont porté principalement sur la partie historique. L'auteur a développé certains paragraphes consacrés à l'exposé de la dévotion chez les divers Ordres religieux, il a fait une part plus large aux citations des auteurs anciens; son livre gagne donc en précision en même temps qu'il offre des matériaux précieux pour faire goûter les diverses manifestations du culte rendu au Sacré-Cœur.

Le Saulchoir, Kain. M. JACQUIN, O. P.

---

1. E. VACANDARD, *Études de critique et d'histoire religieuse*, Troisième série. Paris, J. Gabalda, 1912. In-12, 379 pages.

2. « Le chapitre sur le *Culte des images des saints* est entièrement inédit. » Plusieurs autres chapitres ont été retouchés ou considérablement augmentés.

3. Le dernier chapitre est consacré à *La question du meurtre rituel chez les Juifs*. Les conclusions de l'auteur sont négatives : aucune preuve sérieuse ne permet d'affirmer l'existence du meurtre rituel.

4 J.-V. BAINVEL, *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*. Doctrine, Histoire. 3e édition, considérablement augmentée. Paris, G. Beauchesne, 1911. In-12, X-498 pages. — Cf. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, I (1907), p. 797-798.

# CHRONIQUE

**ALLEMAGNE. — Publications nouvelles.** — MM. G. Misch et H. Nohl publient dans le dernier numéro des *Kantstudien* (Bd. XVII, H. 1 u. 2, p. 110) les quelques renseignements qu'ils ont pu obtenir concernant les inédits laissés par les philosophes de langue allemande du XIXe siècle, à l'exception des documents déjà centralisés à la bibliothèque royale de Berlin.

— La direction de l'*Archiv für Philosophie* annonce qu'elle joindra désormais à ses deux *Archive,* sous le titre général de *Bibliothek für Philosophie,* des fascicules supplémentaires, dont chacun formera une publication indépendante. Ces fascicules seront envoyés gratuitement aux abonnés des *Archive.*

— L'Institut de Psychologie appliquée de Berlin publiera dans le 5e fascicule des *Beihefte zur Zeitschrift für angewandte Psychologie* un questionnaire psychologique, ayant pour but de faciliter l'étude des peuples primitifs. Ce questionnaire a été rédigé par une commission dont font partie MM. Boas, Luschan, Steinmetz, Vierkandt, etc., et est destiné aux explorateurs. (*Scientia.*)

**Congrès.** — Le *Deutsche Monistenbund,* fondé en 1906 par E. Haeckel, dans le but d'organiser pratiquement et de propager sa conception scientiste et moniste de la vie, s'est réuni pour la première fois en Congrès, du 8 au 11 septembre 1911, à Hambourg, sous la présidence de W. Ostwald. Les principaux discours, les seuls qui présentent un intérêt philosophique ou scientifique, furent prononcés par les Prof. : Svante Arrhenius, de Stockholm : *L'Univers;* J. Loeb, de New-York : *La vie;* W. Ostwald, de Leipzig : *La science;* F. Jodl, de Vienne : *Le monisme et les problèmes de la civilisation moderne.* Au congrès s'étaient fait représenter plusieurs sociétés de libre pensée, comme la *Gesellschaft für ethische Kultur,* de Berlin, le *Freidenkerbund* de Munich, la *Société de la Morale de la Nature,* de Paris, la *Truth Seeker Company,* de New-York, etc... Un compte rendu détaillé de ce congrès a été publié sous le titre suivant : *Der erste internationale Monisten-Kongress in Hamburg vom 8.-11. september 1911. Unter Mitwirkung von Wilhelm Ostwald und Carl Riess herausgegeben im Auftrage des Vorstandes des Deutschen Monisten-Bundes von Wilhelm Blossfeldt.* — Leipzig, Kröner, 1912; 1 vol. in-8o de VI-198 pp.

— Le cinquième Congrès de psychologie expérimentale, organisé par la *Gesellschaft für experimentelle Psychologie,* s'est tenu à Berlin du 16 au 19 avril, sous la présidence du Prof. G. E. Müller, de Göttingen. Les rapports généraux furent présentés par les Prof. : G. Deuschler, prof. de pédagogie à Tubingue, sur *La psychologie*

*dans l'enseignement des langues;* K. Marbe, prof. de philosophie à Wurtzbourg, sur *Les rapports entre la psychologie, les autres sciences et la pratique;* W. Stern, prof. de psychologie à Breslau, sur *Les méthodes psychologiques dans l'examen de l'intelligence.* Une exposition d'appareils destinés aux expériences psychologiques et pédagogiques était annexée au Congrès. — Le sixième Congrès aura lieu en 1913 à Göttingen.

**Société.** — On annonce la fondation à Berlin d'une *Gesellschaft für positivistische Philosophie,* dont le but sera de travailler à la constitution d'une philosophie émanant des sciences exactes, et rigoureusement empirique. Cette philosophie comprendrait les questions générales relatives aux sciences diverses et la théorie de la connaissance. Parmi les adhérents, on relève les noms de MM. Loeb, Forel, F. C. S. Schiller, Mach, Jerusalem, G. E. Müller, etc... S'adresser à M. H. Baege, Waldowstrasse, 23, Friedrichshagen bei Berlin.

**Concours.** — La Kantgesellschaft propose pour le 6e concours de la fondation Ed. v. Hartmann (1er prix : 1500 Mk; 2e prix : 1000 Mk), le sujet suivant : *Eduard von Hartmanns Kategorienlehre und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart.* Le jury sera composé des professeurs W. Windelband (Heidelberg), Br. Bauch (Iéna) et Jonas Cohn (Fribourg-en-Br.). — S'adresser pour tous renseignements au Dr Arthur Liebert, Berlin W., 15, Fasanenstrasse, 48.

**Nominations.** — A la faculté de théologie catholique de l'Université de Breslau, le Dr Paul Karge s'est habilité comme privat docent d'exégèse de l'A. T.

— Le Dr Arnold Rademacher, directeur du *Collegium Leoninum* de Bonn, a été nommé professeur d'apologétique et d'introduction à la philosophie, à la faculté de théologie catholique.

— A la faculté de théologie évangélique de la même Université, le Dr E. Weber, privatdocent d'exégèse du N. T. à Halle, est nommé professeur extraordinaire.

— M. A. Schmid, privatdocent de philosophie à l'Université de Heidelberg, a été nommé professeur extraordinaire.

**Retraite.** — Le Prof. Wilhelm Wundt, professeur ordinaire de philosophie à l'Université de Leipzig, vient de prendre sa retraite.

**Décès.** — Le 22 février est mort, au cours d'une excursion entre Nüremberg et Munich, le Dr Richard Andree, ancien directeur du *Globus,* 1891-1903 (cf. *Rev. Sc. ph. th.*, V (1911, p. 399), et auteur de différents ouvrages d'ethnologie : *Ethnographische Parallele und Vergleiche,* 1878, 1889; *Zur Volkskunde der Juden,* 1881; *Metalle bei den Naturvölkern,* 1884; *Anthropophagie,* 1887; *Flutsagen,* 1891. Il était né à Brunswick, le 26 février 1835.

— Mgr F. P. von Abert, archevêque de Bamberg, et ancien professeur de théologie à l'Université de Wurtzbourg, 1890-1905, est décédé le 23 avril. Il était né à Münnerstadt (Basse-Franconie) le 1er mai

1852. Mgr von Abert a publié plusieurs ouvrages de théologie : *Einheit des Seins in Christus nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin*, 1889; *Von den göttlichen Eigenschaften und von der Seligkeit, zwei dem heiligen Thomas von Aquin zugeschriebenen Abhandlungen*, 1893; *Bibliotheca thomistica: Thomas von Aquin's Compendium Theologiae. Text, Uebersetzung und Anmerkungen*, 1895; *Das Wesen des Christentums nach Thomas von Aquin*, 1901.

**ANGLETERRE.** — **Découverte.** — M. F. C. Burkitt, professeur d'exégèse du N. T. à l'Université de Cambridge, a trouvé au British Museum un nouveau manuscrit syriaque contenant la majeure partie des *Odes de Salomon* et qui remonte au Xe siècle. Or, on sait que le manuscrit découvert précédemment par M. J. R. Harris est du XVIIe ou du XVIIIe. M. Burkitt a collationné ce manuscrit avec celui de Harris dans le no d'avril du *Journal of theological studies*.

**Revue.** — La librairie Constable and Co, de Londres, a commencé en avril dernier la publication d'une revue trimestrielle, nommée *Bedrock*, dont le but est de vulgariser les connaissances et les discussions scientifiques, surtout d'ordre biologique, sans en excepter cependant celles qui peuvent présenter quelque intérêt philosophique, comme, par exemple, les rapports de la science et de la religion, de l'homme avec l'univers, de l'esprit avec la matière, etc... Le comité de rédaction est formé par MM. Bryan Donkin, E. B. Poulton, professeur de zoologie à Oxford, G. Archibald Reid, et H. H. Turner, professeur d'astronomie à Oxford. — Le prix de l'abonnement est de 11 sh. pour l'Angleterre, et de 12 sh. pour l'étranger. S'adresser à MM. Constable and Co, Ltd, 10, Orange St., Londres.

**Université.** — L'Institut philosophique de Canterbury (Nouvelle-Zélande), fondé le 30 août 1862, célébrera prochainement son cinquantenaire.

**Nomination.** — Le R. P. W. Schmidt, S. V. D., directeur de l'*Anthropos*, a été nommé membre honoraire du Royal Anthropological Institute de Londres.

**Décès.** — Le 3 février est mort M. A. H. Keane, professeur émérite d'hindou à l'University College de Londres et ancien vice-président de l'Institut anthropologique. Il était né le 1er juin 1833. Ses principaux ouvrages d'ethnologie sont : *Ethnology*, 2e éd., 1896; *Man Past and Present*, 1899; *The Boer States*, 1900; *The World's People*, 1908. M. A. H. Keane collaborait à l'*Encyclopaedia Britannica* et à d'autres revues comme *Nature*, *Edinburgh Review*, *Hibbert Journal*, etc...

— A la fin de mars est mort M. E. W. B. Nicholson, bibliothécaire de la Bodléienne depuis 1882, auquel on doit, entre autres publications, quelques ouvrages d'Écriture Sainte : *The Gospel according to the Hebrews: its fragments translated and annoted*, 1879; *A New*

*Commentary on the Gospel according to Matthew,* 1881. Il était né à Saint-Hélier, Jersey, le 16 mars 1849.

— On annonce la mort du philosophe Shadworth Hollway Hodgson. M. S. H. Hodgson, né à Boston, Lancashire, le 25 décembre 1832, était surtout connu par son ouvrage : *The Metaphysic of Experience*, paru en 1898 (4 vol.). Prenant son point de départ dans l'analyse rigoureuse du fait de conscience et de ses conditions immédiates (il reprochait à Kant d'avoir admis d'emblée le pouvoir synthétique de l'esprit), Hodgson en arrivait à affirmer l'existence indépendante de la matière, et comme condition de la matière, l'existence de Dieu. D'après M. T. M. Forsyth (*English Philosophy,* 1910), il serait l'un des représentants les plus authentiques de la méthode d'expérience traditionnelle dans la philosophie anglaise. — En dehors de l'ouvrage déjà cité, M. Hodgson a publié : *Time and Space,* 1865; *The Theory of Practice,* 1870; *The Philosophy of Reflection,* 1878; puis, de nombreux articles parus dans les *Proceedings of the Aristotelian Society* et dans le *Mind.*

**AUTRICHE. — Revue.** — Le Prof. S. Freud, de l'Université de Vienne, annonce la publication d'une nouvelle revue de psychologie expérimentale, intitulée *Imago,* qui paraîtra sous la direction des Professeurs Otto Ranke (Heidelberg) et Sachs (Francfort-s.-M.).

**BELGIQUE. — Institut.** — On annonce pour novembre prochain l'ouverture, à Bruxelles, d'une école de pédologie. La fondatrice, Mlle J. Joteyko, chef de travaux au laboratoire de psychophysiologie de l'Université de Bruxelles, et directrice de la *Revue Psychologique,* se propose un but analogue à celui que poursuit l'Institut J.-J. Rousseau de Genève, dont nous avons annoncé la fondation (Cf. *Rev. des Sc. ph. et th.*, VI (1912), pp. 400-401). Pour les renseignements s'adresser à Mlle Joteyko, 35, avenue Paul-de-Jaer, à Bruxelles.

**Semaine d'ethnologie religieuse.** — Du 27 août au 4 septembre se tiendra à Louvain, sous le patronage de S. É. le cardinal Mercier, une Semaine d'ethnologie religieuse, comportant une série organisée de cours et d'exercices pratiques. Cette Semaine est destinée à fournir aux aspirants missionnaires, aux jeunes savants désireux de se consacrer aux études d'ethnologie, aux futurs fonctionnaires coloniaux, aux ecclésiastiques que les nécessités de l'enseignement ou de la défense apologétique obligent à s'occuper de science des religions, une initiation rapide et sûre aux méthodes, aux principaux problèmes, aux données certaines de l'ethnologie religieuse.

Le programme de la première Semaine comporte les cours suivants. — 1er jour : R. P. W. Schmidt, S. V. D., *Histoire, but, moyens et méthodes de l'ethnologie* (2 leçons); R. P. Pinard, S. J., *Histoire, but, moyens et méthodes de la science des religions* (2 leçons). 2e jour : R. P. Van Ginneken, S. J., *Linguistique, distribution des langues, méthode,* etc. (2 leçons); M. Bros, *Animisme et mânisme;* R. P. W. Schmidt, *Mythologie astrale.* 3e jour : RR. PP. Stratmann

et HESTERMANN, S. V. D., *Culture matérielle* (2 leçons); R. P. BOUVIER, S. J., *Magisme* (2 leçons). 4e jour : Mgr LE ROY, *L'Être suprême en général et chez les non civilisés* (2 leçons); R. P. DE GRANDMAISON, S. J., *Le culte, le sacrifice, la prière* (2 leçons). 5e jour : R. P. LEMONNYER, O. P., *La morale et la religion; l'au-delà* (2 leçons); Professeur Dr J. SCHRIJNEN, *Sociologie, la famille, la tribu, l'état* (2 leçons). 6e jour : R. P. W. SCHMIDT, *Totémisme océanien;* R. P. TRILLES, C. d. S. E., *Totémisme africain;* M. DE JONGHE, *Totémisme américain;* R. P. W. SCHMIDT, *Totémisme, généralités, théorie.* 7e jour : R. P. W. SCHMIDT, *Ethnologie et religions de l'Océanie* (2 leçons); R. P. CADIÈRE, d. M. E., *Religion de l'Annam* (2 leçons). 8e jour : M. CAPART, *Totémisme égyptien;* M. DE JONGHE et R. P. W. SCHMIDT, *Ethnologie et religions de l'Afrique* (3 leçons). — Les cinq premiers jours, auront lieu, dans la soirée, des réunions où seront données des instructions pratiques sur la manière de faire des observations ou de recueillir des documents linguistiques, religieux, sociologiques. Ces réunions seront respectivement présidées par les RR. PP. COLLE, des Pères Blancs, NEKES, S. M., DE CLERCQ, cong. de Scheut, CADIÈRE, d. M. E., TRILLES, de la C. d. S. E. — Pour tous renseignements, s'adresser à M. le Chevalier DE WYELS, rue de Tirlemont, 235, Louvain.

**BRÉSIL. — Université.** — La Faculté libre de philosophie et lettres de S. Paulo, fondée en 1908, a obtenu récemment d'être agrégée à l'Université de Louvain. Son fondateur et recteur, le Rme Père Abbé Dom Miguel KRUSE, maître ès arts de l'Université de Georgetown et ancien professeur de théologie morale au Collège Saint-Anselme, à Rome, a été nommé docteur en théologie honoris causa de la même Université de Louvain, à l'occasion du premier triennat de la Faculté.

**ESPAGNE. — Congrès.** — L'Association espagnole pour le progrès des sciences s'est réunie sous la présidence de M. Moret, en vue d'organiser le quatrième Congrès des Sciences, qui doit se tenir à Madrid en mai 1913. Les sciences philosophiques y seront représentées dans la 6e section, à côté des sciences historiques et philologiques.

**Conférences.** — M. É. BRÉHIER, professeur de philosophie à l'Université de Bordeaux, a fait une conférence sur *La philosophie de H. Bergson,* à l'Université d'Oviedo.

**Décès.** — Le 19 mai, est mort à Santander, sa ville natale, M. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, professeur à l'Université Centrale (Madrid) et directeur de la *Real Academia de la Historia.* Il était né le 3 novembre 1856. Parmi ses nombreuses publications, il en est plusieurs qui intéressent l'histoire de la philosophie ou de la théologie, comme : *La Ciencia española,* 1877; *Historia de las ideas esteticas en España,* 1882; et surtout *La Historia de los Heterodoxos españoles,* 1880.

**ÉTATS-UNIS. — Nominations.** — M. F. Krüger, professeur de philosophie à l'Université de Halle, a été nommé « Kaiser Wilhelm professor » à Columbia University (New-York).

— M. D. Drake, de l'Université de l'Illinois, a été nommé « associate professor » de morale et de philosophie de la religion à la Wesleyan University (Middletown, Connecticut).

— M. E. Kühnemann, professeur de philosophie à l'Université de Breslau, a été nommé à la chaire Carl Schutz établie l'an dernier à l'Université de Wisconsin.

— L'Université de Californie a conféré le titre de docteur à M. S. E. Mezes, professeur de philosophie et président de l'Université du Texas, et à M. E. C. Sanford, professeur de philosophie et président de Clark College (Worcester, Mass.).

— M. W. B. Pitkin, « associate » en philosophie à Columbia University (New-York), a été nommé « associate professor ».

— M. G. C. Cox, de Darthmouth College (Hanover, New Hampshire), a été nommé professeur assistant de philosophie.

— M. S. S. Colvin, professeur de psychologie à l'Université de l'Illinois, a accepté la nouvelle chaire de psychologie pédagogique établie récemment à Brown University (Providence, Rhode Island).

**Décès.** — On annonce la mort de M. W. J. Beecher, ancien professeur de langue et littérature hébraïques au séminaire d'Auburn, New-York, 1871-1908. Il était né à Hampden, Ohio, le 29 avril 1838. M. W. J. Beecher a publié : *The Prophets and the Promise, Stone Lectures in Princeton,* 1905; *The Teaching of Jesus concerning the Future Life,* 1906; *Dated Events of the Old Testament,* 1907.

**FRANCE. — Découverte.** — M. le Dr Lalanne, de Bordeaux, a présenté à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (séance du 15 mars) trois bas-reliefs provenant de ses fouilles de Laussel (Dordogne) et trouvés dans une couche de terrain remontant à l'époque aurignacienne supérieure. Ils figurent deux femmes et un homme. Le plus important représente une femme de 46 centimètres de haut sculptée en haut-relief avec des traces de peinture rouge. La tête n'est pas détaillée, mais le corps dénote de la part de l'artiste une grande habileté sculpturale. Cette découverte jette un jour inattendu sur les problèmes relatifs à l'origine de l'art et sur l'état de la civilisation à la période préhistorique.

**Fouilles.** — Le *Bulletin de la Semaine* a reçu la lettre suivante relative à la mission de M. H. de Genouillac :

« Constantinople, le 10 mai 1912. — On nous annonce de Beyrouth le prochain retour en France du directeur des fouilles françaises d'El-Ohymer, M. H. de Genouillac. La mission organisée par le ministère de l'Instruction publique avait pour but de reconnaître le site de l'ancienne ville de Kich, capitale de la Babylonie avant même Babylone, vers 2900 avant Jésus-Christ. Les fouilles, qui n'étaient

dotées que d'un budget relativement modeste au regard des crédits affectés par l'Allemagne aux missions d'Assur, de Babylone et de Ras-Aïn, n'ont pas moins donné un excellent résultat dès la première campagne, et onze caisses ont été expédiées au musée de Stamboul, comprenant principalement des textes et des figurines en terre cuite, textes religieux et privés, figurines votives ou simples objets d'art et d'agrément. Plus importants pourront paraître la découverte d'un grand temple d'une très haute antiquité orné de décorations architecturales, le sondage effectué dans une partie d'une grande forteresse à étages », et la reconnaissance de la structure d'une tour analogue à celle des Birs-Nimroud, surnommée « tour de Babel », mais mieux conservée.

» Cette mission n'est qu'à son début, et son jeune directeur, assisté d'un architecte de l'École des Beaux-Arts, M. Raoul Drouin, a dû l'organiser malgré de grandes difficultés, la région des fouilles étant entièrement déserte et privée d'eau. »

**Conférences.** — Dans la première quinzaine de novembre, M. Th. Gomperz, de l'Université de Vienne, donnera quatre conférences au Collège de France sur les *Maîtres de Platon.*

**Congrès.** — Le deuxième Congrès international de psychologie expérimentale, organisé par la Société magnétique de France, dans le but d'étudier les phénomènes de magnétisme, d'hypnotisme, de suggestion, de médiumnisme, etc., se réunira à Paris, à Pâques 1913, sous la présidence de MM. le colonel de Rochas, ancien administrateur de l'École polytechnique, Émile Boirac, recteur de l'Académie de Dijon, et Fabius de Champville, et avec le concours de MM. Edmond Perrier, professeur Flournoy, de Genève; professeur Morselli, de Gênes; professeur Ochorovicz, de Lemberg, etc....

**Universités.** — A l'Institut catholique de Paris, la Commission permanente des évêques protecteurs a décidé d'introduire les modifications suivantes dans l'organisation de l'enseignement philosophique :

Désormais, la Faculté de philosophie sera tout à fait indépendante, dirigée par son Conseil doctoral et par son doyen. Elle donnera seule tout l'enseignement philosophique. Le cours normal durera trois ans. Les deux premières années permettront d'étudier tout l'ensemble de la philosophie. La troisième année sera une année de spécialisation.

C'est également dans cette troisième année que les étudiants pourront préparer la licence universitaire en philosophie. Mais aucun ecclésiastique ne pourra se présenter à la licence universitaire sans avoir au préalable pris la licence en philosophie scolastique. Ceux qui arriveront à l'Institut catholique déjà bacheliers en philosophie scolastique pourront prendre la licence au bout de la première année, à condition qu'ils suivent pendant cette première année les cours de philosophie de première et de seconde année. En ce cas, mais en ce cas seulement, ils pourraient se présenter à la licence universitaire dès la fin de la seconde année.

MM. Bulliot et Piat, admis, sur leur demande, à faire valoir leurs droits à la retraite, et M. Baudin, en congé, seront remplacés par M. Voisine et par M. A. Blanche, notre collaborateur.

Les cours seront ainsi répartis : M. Peillaube, psychologie et théorie de la connaissance ; M. Voisine, logique et cosmologie ; M. Sertillanges, morale individuelle et morale sociale ; M. Simeterre, histoire de la philosophie ancienne et de la philosophie médiévale ; M. Blanche, histoire de la philosophie moderne, ontologie, théodicée. Tous ces professeurs feront trois leçons par semaine.

**Décès.** — Le R. P. Vincent Maumus, O. P., est décédé à Mirande, sa ville natale, le 13 juin. Il était né le 15 juillet 1842. Entré dans l'Ordre des Frères Prêcheurs en 1861, il fut reçu lecteur en théologie en 1867. Parmi ses nombreuses publications, plusieurs traitent de sujets philosophiques ou théologiques : *La Doctrine spirituelle de S. Thomas d'Aquin,* 1885 ; *Saint Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne,* 1890 ; *Les Philosophes contemporains,* 1891 ; *La préparation à la Foi,* 1904 ; *La défense de la Foi,* 1907 ; *Les modernistes,* 1910.

— M. Alfred Fouillée, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, est décédé à Lyon le 16 juillet. Il était né à La Pouëze (Maine-et-Loire) le 18 octobre 1838. D'abord professeur aux collèges de Louhans, Dôle et Auxerre, puis au lycée de Carcassonne, il fut reçu premier, en 1864, à l'agrégation de philosophie récemment établie, et enseigna depuis aux lycées de Douai, Montpellier, Bordeaux et à l'Université de Bordeaux. En 1872, il était nommé correspondant de l'Académie des Sciences morales et politiques, maître de conférences à l'École normale, et reçu docteur en philosophie. Après trois années d'enseignement à l'École normale, sa santé l'obligeait à une retraite prématurée, 1875. En 1893, il était nommé membre de l'Académie des Sciences morales et politiques. M. A. Fouillée a publié de nombreux ouvrages : *La philosophie de Platon,* 1869 ; *Platonis Hippias minor, sive Socratica contra liberum arbitrium documenta,* 1872 ; *La liberté et le déterminisme,* 1872 ; *La Philosophie de Socrate,* 1874 ; *Histoire de la Philosophie,* 1875 ; *L'Idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France,* 1878 ; *La science sociale contemporaine,* 1880 ; *La propriété sociale et la démocratie,* 1884 ; *Critique des systèmes de morale contemporaine,* 1883 ; *La morale, l'art et la religion d'après Guyau,* 1889 ; *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience,* 1889 ; *L'évolutionnisme des idées-forces,* 1893 ; *Descartes,* 1893 ; *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde,* 1896 ; *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive,* 1896 ; *Psychologie du peuple français,* 1898 ; *La France au point de vue moral,* 1900 ; *Tempérament et caractère,* 1901 ; *Esquisse psychologique des peuples européens,* 1902 ; *Nietzsche et l'immoralisme,* 1902 ; *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain,* 1905 ; *Les éléments sociologiques de la morale,* 1906 ; *Morale des Idées-forces,* 1907 ; *Le socialisme et la sociologie réformiste,* 1909 ; *La Démocratie politique*

*et sociale en France,* 1910; *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes,* 1911.

Cherchant à opérer la synthèse rationnelle des principaux systèmes philosophiques, et en particulier à concilier liberté et déterminisme, idéalisme et évolutionnisme, M. A. Fouillée voyait dans les idées-forces le principe de l'être et en montrait l'actif rayonnement dans tous les domaines : métaphysique, psychologique, sociologique, politique, moral. Dans ses derniers travaux, M. A. Fouillée s'était appliqué à différencier sa doctrine de l'évolutionnisme empiriste et pragmatiste et à sauvegarder les droits de l'intelligence.

— M. Henri Poincaré, membre de l'Académie des sciences et de l'Académie française, professeur de mécanique céleste à la Faculté des Sciences, est décédé à Paris le 17 juillet. Il était né à Nancy le 29 avril 1854. Universellement connu par ses travaux mathématiques et physiques, M. Henri Poincaré avait, on le sait, depuis quelques années, conquis une grande influence en philosophie des sciences par ses travaux sur *La Science et l'Hypothèse,* 1902, et *La Valeur de la Science,* 1905.

**HOLLANDE — Congrès.** — Le deuxième congrès international d'Éducation morale se tiendra à La Haye du 22 au 27 août. Parmi les communications déjà annoncées, citons celle de M. F. Buisson sur l'enseignement de la morale dans les écoles primaires françaises, de Mme Kovalewski sur l'influence des grandes villes sur l'éducation morale, de M. Ostwald sur la place de la morale dans le système des sciences. Les cotisations individuelles sont de 12 fr. 50; de Sociétés, de 21 frs; pour recevoir les publications du Congrès, de 6 fr. 25. S'adresser à M. Polako, 125, rue du Ranelagh, Paris 16e, ou au Dr E. Hijmans van Wadenoyen, Parkstraat, 99, La Haye.

**ITALIE. — Commission biblique.**

I

De auctore, de tempore compositionis et de historica veritate Evangeliorum secundum Marcum et secundum Lucam.

*Propositis sequentibus dubiis Pontificia Commissio « De Re Biblica » ita respondendum decrevit:*

I. Utrum luculentum traditionis suffragium inde ab Ecclesiae primordiis mire consentiens ac multiplici argumento firmatum, nimirum disertis sanctorum Patrum et scriptorum ecclesiasticorum testimoniis, citationibus et allusionibus in eorumdem scriptis occurrentibus, veterum haereticorum usu, versionibus librorum Novi Testamenti, codicibus manuscriptis antiquissimis et pene universis; atque etiam internis rationibus ex ipso sacrorum librorum textu desumptis, certo affirmare cogat Marcum, Petri discipulum et interpretem, Lucam vero medicum, Pauli adiutorem et comitem, revera Evangelicorum quae ipsis respective attribuuntur esse auctores?

R. Affirmative.

II. Utrum rationes, quibus nonnulli critici demonstrare nituntur postremos duodecim versus Evangelii Marci (Marc., XVI, 9-20) non esse ab ipso

Marco conscriptos, sed ab aliena manu appositos, tales sint quae ius tribuant affirmandi eos non esse ut inspiratos et canonicos recipiendos; vel saltem demonstrent versuum eorumdem Marcum non esse auctorem?

R. Negative ad utramque partem.

III. Utrum pariter dubitare liceat de inspiratione et canonicitate narrationum Lucae de infantia Christi (Luc., I-II), aut de apparitione Angeli Jesum confortantis et de sudore sanguineo (Luc., XXII, 43-44); vel solidis saltem rationibus ostendi possit — quod placuit antiquis haereticis et quibusdam etiam recentioribus criticis arridet — easdem narrationes ad genuinum Lucae Evangelium non pertinere?

R. Negative ad utramque partem.

IV. Utrum rarissima illa et prorsus singularia documenta in quibus Canticum *Magnificat* non beatae Virgini Mariae, sed Elisabeth tribuitur, ullo modo praevalere possint ac debeant contra testimonium concors omnium fere codicum tum graeci textus originalis tum versionum, necnon contra interpretationem quam plane exigunt non minus contextus quam ipsius Virginis animus et constans Ecclesiae traditio?

R. Negative.

V. Utrum, quoad ordinem chronologicum Evangeliorum, ab ea sententia recedere fas sit, quae, antiquissimo aeque ac constanti traditionis testimonio roborata, post Matthaeum, qui omnium primus Evangelium suum patrio sermone conscripsit, Marcum ordine secundum et Lucam tertium scripsisse testatur; aut huic sententiae adversari vicissim censenda sit eorum opinio quae asserit Evangelium secundum et tertium ante graecum primi Evangelii versionem esse compositum?

R. Negative ad utramque partem.

VI. Utrum tempus compositionis Evangeliorum Marci et Lucae usque ad urbem Jerusalem eversam differre liceat; vel, eo quod apud Lucam prophetia Domini circa huius urbis eversionem magis determinata videatur, ipsius saltem Evangelium obsidione iam inchoata fuisse conscriptum, sustineri possit?

R. Negative ad utramque partem.

VII. Utrum affirmari debeat Evangelium Lucae praecessisse librum *Actuum Apostolorum* (*Act.*, I, 1-2); et quum hic liber, eodem Luca auctore, ad finem captivitatis Romanae Apostoli fuerit absolutus (*Act.*, XXVIII, 30-31), eiusdem Evangelium non post hoc tempus fuisse compositum?

R. Affirmative.

VIII. Utrum, prae oculis habitis tum traditionis testimoniis, tum argumentis internis, quoad fontes quibus uterque Evangelista in conscribendo Evangelio usus est, in dubium vocari prudenter queat sententia quae tenet Marcum iuxta praedicationem Petri, Lucam autem iuxta praedicationem Pauli scripsisse; simulque asserit iisdem Evangelistis praesto fuisse alios quoque fontes fide dignos sive orales sive etiam iam scriptis consignatos?

R. Negative.

IX. Utrum dicta et gesta, quae a Marco iuxta Petri praedicationem accurate et quasi graphice enarrantur, et a Luca, *assecuto omnia a principio diligenter* per testes fide plane dignos, quippe *qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis* (Luc., I, 2-3), sincerissime exponuntur, plenam sibi eam fidem historicam iure vindicent quam eisdem semper praestitit Ecclesia; an e contrario eadem facta et gesta censenda sint historica veritate, saltem ex parte, destituta, sive quod scriptores non fuerint testes oculares, sive quod apud utrumque Evangelistam defectus ordinis ac

discrepantia in successione factorum haud raro deprehendantur, sive quod, cum tardius venerint et scripserint, necessario conceptiones menti Christi et Apostolorum extraneas aut facta plus minusve iam imaginatione populi inquinata referre debuerint, sive demum quod dogmaticis ideis praeconceptis, quisque pro suo scopo, indulserint?

R. Affirmative ad primam partem, negative ad alteram.

## II

### De quaestione synoptica sive de mutuis relationibus inter tria priora Evangelia.

*Propositis pariter sequentibus dubiis Pontificia Commissio « De Re Biblica » ita respondendum decrevit:*

I. Utrum, servatis quae iuxta praecedenter statuta omnino servanda sunt, praesertim de authenticitate et integritate trium Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae, de identitate substantiali Evangelii graeci Matthaei cum eius originali primitivo, necnon de ordine temporum quo eadem scripta fuerunt, ad explicandum eorum ad invicem similitudines aut dissimilitudines, inter tot varias oppositasque auctorum sententias, liceat exegetis libere disputare et ad hypotheses traditionis sive scriptae sive oralis vel etiam dependentiae unius a praecedenti seu a praecedentibus appellare?

R. Affirmative.

II. Utrum ea quae superius statuta sunt, ii servare censeri debeant, qui, nullo fulti traditionis testimonio nec historico argumento, facile amplectuntur hypothesim vulgo *duorum fontium* nuncupatam, quae compositionem Evangelii graeci Matthaei et Evangelii Lucae ex eorum potissimum dependentia ab Evangelio Marci et a collectione sic dicta sermonum Domini contendit explicare; ac proinde eam libere propugnare valeant?

R. Negative ad utramque partem.

Die autem 26 iunii anni 1912, in audientia utrique Rmo Consultori ab Actis benigne concessa, Ssmus Dominus noster Pius Papa X praedicta responsa rata habuit ac publici iuris fieri mandavit.

Romae, diei 26 iunii 1912.

Fulcranus Vigouroux, Gr. S. Sulp.
Laurentius Janssens, O. S. B.
Consultores ab Actis.

**Société.** — Sur l'initiative de la *Società filosofica italiana,* une réunion philosophique se tiendra à Gênes en octobre.

**Nomination.** — M. G. Melli, chargé du cours de philosophie morale à l'Institut d'études supérieures de Florence, a accepté un cours d'histoire de la philosophie au même Institut.

**SUISSE.** — La *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, dirigée par MM. Vuillemier et Philippe Bridel, a cessé de paraître. On a annoncé qu'elle sera reprise à la fin de cette année par un groupe de jeunes théologiens et philosophes de la Suisse romande.

# RECENSION DES REVUES [1]

* **ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Avril.** — J. Durantel. *La notion de la création dans S. Thomas* (suite). (III. Les catégories de l'être : les Anges ou substances séparées; les âmes humaines et les hommes.) pp. 4-49. — Ph. Borrell. *Spinoza, interprète du judaïsme et du christianisme.* (Étudie l'action du milieu politique et religieux dans lequel S. a vécu; les lectures juives et chrétiennes qui ont préparé son esprit. « Spinoza ne disposait pas, pour étudier le christianisme, de la même abondance de commentaires qui le servait si bien pour étudier le judaïsme. Aussi ne parle-t-il guère du christianisme, sinon par hasard, et d'une façon rapide. ») pp. 50-84. = **Mai.** — Ph. Borrell (suite). (Expose les idées de Spinoza sur les croyances communes aux juifs et aux chrétiens : Dieu, la Révélation, le Christ, le culte.) pp. 113-131. — P. Naudet. *Métapsychisme.* (Passe en revue l'état actuel des recherches dans cette science nouvelle, et invite les travailleurs à « pousser en avant sans s'effrayer de l'inconnu ».) pp. 132-155. — J. Durantel. *La notion de la création dans S. Thomas* (suite). (Les catégories de l'être : les corps célestes, leur nature, leur distribution et leur action hiérarchique.) pp. 156-177. = **Juin.** — J. Durantel. (fin). (IV. Les choses matérielles corruptibles. — Conclusions.) pp. 225-266. — Ph. Borrell. *Spinoza interprète du judaïsme et du christianisme* (fin). (Montre comment le philosophe a utilisé ses études et ses lectures dans l'interprétation du jud. et du christ. Conclusion : l'interprétation de S. est purement rationaliste. « Il ne fut jamais chrétien; il n'eut même aucune des croyances que les religions positives issues du judéo-christianisme considèrent comme leurs dogmes essentiels. ») pp. 267-298.

* **ANTHROPOS. 3.** — P. A. Arnoux, d. P. Bl. *Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda* (à suivre). (Étudie, chez les Banarwanda du Ruanda (Afr. orientale allemande), l'acte cultuel appelé Kubandwa. Cherche à préciser : 1° les bénéficiaires de ce culte, à savoir l'angombe et les imandwa, qui sont les hommes morts à demi déifiés, mais subordonnés à Imana, le créateur; 2° ceux qui

---

1. Tous ces périodiques appartiennent au deuxième trimestre de 1912. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — Les Revues catholiques sont marquées d'un astérisque. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo (Fribourg), Garcia (Salamanque), Tuyaerts (Louvain), Barge, Eisenmenger, Gillet, Jacquin, Lemonnyer, Noble, de Poulpiquet, Roland-Gosselin (Kain).

s'adonnent à ce culte; 3° les raisons de le célébrer.) pp. 273-295. — P. Fr. Wolf, S. V. D. *Beitrag zur Ethnographie der Fo-Neger in Togo* (suite, à suivre). (Fiançailles et mariage, sacrifice lorsque la vie est en péril, maladie, mort et sépulture.) pp. 296-308. — D. E. Cozzi, miss. ap. *La donna albanese* (à suivre). (État d'infériorité de la femme au point de vue civil et social, dans la montagne de Scutari, fiançailles et mariage, moyens d'éviter le mariage, vie conjugale, la mère, la veuve, la répudiation, etc.) pp. 309-335. — P. P. Soury-Lavergne et de la Devèze, S. J. *La Fête de la circoncision en Imérina (Madagascar): autrefois et aujourd'hui* (à suivre). (Description très détaillée de la fête de la circoncision telle qu'elle se célébrait autrefois en Imérina : paroles et rites.) pp. 336-371. — Dr H. Ten Kate. *Beiträge zur Kenntnis des japanischen Volksglauben.* (II. Sorcellerie, divination, proverbes populaires, rêves, médecine au Japon.) pp. 389-406. — Dr. T. De Aranzadi. *De cosas y palabras vascas.* (Apologie en faveur de l'originalité linguistique et ethnographique du peuple basque.) pp. 407-425. — P. W. Schmidt, S. V. D. *Die Gliederung der australischen Sprachen,* 2. (Répartit les tribus australiennes, considérées au point de vue de la langue qu'elles parlent, en groupes et sous-groupes.) pp. 463-497.

**ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Avril.** — H. Röck. *Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates* (fin). (Réponse aux critiques formulées contre la thèse de l'athéisme de Socrate, soutenue par l'auteur dans son ouvrage : *Der unverfälschte Sokrates,* 1903.) pp. 251-274. — W. Nestle. *War Heraklit « Empiriker »?* (Contre E. Löw soutient que Héraclite et Parménide n'ont pu être en discussion l'un avec l'autre, et qu'il n'y a pas de raison de réserver à Héraclite l'épithète d'empiriste.) pp. 275-304. — J. Dörfler. *Die Kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thales.* (Influence des théogonies et cosmogonies primitives, et spécialement de l'orphisme, sur Thalès.) pp. 305-331. — J. Halpern. *Philosophiegeschichtliche Arbeit in Polen von Anfang* 1910 *bis Mitte* 1911. pp. 332-344. — H. Gomperz. *Einige wichtigere Erscheinungen der deutschen Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie,* 1905-1908 (suite). pp. 345-356.

**ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Mai.** — Dr Decroly et Mlle Degand. *Observations relatives à l'évolution de quantités continues et discontinues chez l'enfant.* (Historique d'expériences similaires et observations personnelles des auteurs sur une enfant au cours de cinq années.) pp. 81-121. — V. Cornetz. *De la durée de la mémoire des lieux chez la fourmi.* (Observations sur la fourmi de l'espèce « myrmecocystus cataglyphis bicolor ». La fourmi possède une représentation du monde environnant proche de son gîte. La représentation des lieux isolés où elle a séjourné est changeante et de peu de durée. Les associations basées sur la mémoire olfactive persistent fort longtemps.) pp. 122-138. — E. Cramaussel. *Le sommeil d'un petit enfant.* (Le sommeil normal; faits expérimentaux; excitations conti-

nues, excitations brusques; les phénomènes psychologiques de l'enfant durant son sommeil.) pp. 139-189.

* **BESSARIONE**. Janv.-Mars. — N. Marini. *Il primato di S. Pietro e dei suoi successori in S. Giovanni Crisostomo* (à suivre). (D'après l'homélie LIV (al. LV) commentant *Matt.* XVI, 13 sv.) pp. 1-7. — A. Palmieri, O. S. A. *La lettera del filosofo bizantino Toriano e un testo polemico inedito di Niceta Pectoratus*. (Publication d'un fragment grec de Pectoratus (XIe s.) sur les azymes et le purgatoire. Ce travail est dirigé contre les Latins.) pp. 8-14. — G. B. Cervellini. *Relazioni da Constantinopoli del vicario patriarcale Angelo Petricea* (1636-1639). (Texte de deux relations inédites faites par le mineur conventuel Angelico Petricea da Sonnino. La première expose la lutte contre l'introduction du calvinisme chez les Grecs, l'autre l'état de l'empire ottoman à cette époque.) pp. 15-53. — A. Palmieri, O. S. A. *Un' opera polemica di Massimo il Greco (XVI secolo) tradotta in latino da Giorgo Krijanitch*. (Notice sur Krijanitch (1618-1683), sur Maxime Hagiorites (1480-1556). Texte de la traduction latine d'une œuvre polémique de ce dernier dirigée contre les Latins.) pp. 54-79. — A. Palmieri, O. S. A. *Niceta di Maronea e i suoi Dialoghi sulla processione dello Spirito Santo*. (Texte grec (à suivre) du dialogue sur le Saint-Esprit, composé dans un but irénétique par Nicétas (XIIIe siècle).) pp. 80-107.

**BIBLICAL (THE) WORLD**. Mai. — G. A. Barton. *The Evolution of the Religion of Israel, V*. (Ézéchiel aurait créé la distinction entre prêtres et lévites. Le second-Isaïe aurait donné une interprétation nouvelle du choix d'Israël par Iahvé, de la mission et des épreuves d'Israël. L'auteur de la Loi de sainteté. Introduction de la législation sacerdotale créant un esprit puritain.) pp. 307-314. = **Juin.** — G. A. Barton. *The Evolution of the Religion of Israel, VI*. (Étudie le développement du judaïsme de Néhémie au Christ.) pp. 396-402.

* **BIBLISCHE ZEITSCHRIFT**. 2. — J. Hehn. *Die Inschrift des Königs Kalumn*. (Il s'agit de l'inscription trouvée à Sendschirli en 1902 par l'Orient-Comité de Berlin et qui vient d'être enfin publiée. Description de la stèle, texte, traduction et commentaire.) pp. 113-124. A. Musil. *Bemerkungen zu Guthes Bibelatlas*. (Menues corrections à l'atlas biblique récemment publié par H. Guthe et que l'auteur de ces remarques estime excellent.) pp. 125-132. — F. Steimetzer. *Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen* (à suivre). (Compare les formules analogues qui se lisent sur les Koudourrous et dans les inscriptions babyloniennes et insiste sur leur ressemblance.) pp. 133-142. — E. Dubowy. *Paulus und Gallio*. (Étudie le problème du proconsulat de Gallion en Achaïe à l'occasion de la découverte du fragment de lettre de Claude par Bourguet. Gallion aurait été proconsul de mai 52 à mai 53. Dates de la vie de S. Paul : conversion,

34; premier voyage à Jérusalem, 37; concile, 51; premier séjour à Corinthe, 52-53; mission à Éphèse, 55-57.) pp. 143-154. — V. Weber. *Die Frage der Identität von Gal.* 2, 1-10 *und Apg.* 15. (Contre l'identité de ces deux voyages de S. Paul à Jérusalem.) pp. 155-168. — M. Kohlhofer. *Die eschatologische Inhaltseinheit der Apokalypse* (suite). (C'est la parousie, objet de l'Apocalypse, qui fait son unité.) pp. 168-181.

* **BULLETIN D'ANCIENNE LITTÉRATURE ET D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNES. Avril.** — A. Puech. *Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien. I.* (A propos de l'ouvrage de Babut (*Priscillien et le Priscillianisme,* 1909); montre, contre cet auteur, que le Priscillianisme est « d'origine strictement espagnole ».) pp. 82-95. — M. J. Lagrange. *Le sens de Luc I, 1, d'après les papyrus.* (La comparaison avec la langue commune montre qu'il faut traduire ainsi : « les faits accomplis parmi nous ».) pp. 96-100. — L. Gougaud. *Étude sur les Loricae celtiques et sur les prières qui s'en rapprochent* (fin). (5. Vertus et mode d'emploi. — 6. L'incantation magique et la *lorica* (le résidu magique est d'assez minime importance). — 7. Popularité de ces prières. — Traits de ressemblance avec les prières des autres pays.) pp. 101-127. — *Notices.* E. Vacandard. *L'indistinction des églises de Lyon et de Vienne, au temps de la persécution de Marc-Aurèle* (*177*). (« Les vraisemblances sont pour l'indistinction. ») pp. 128-131. — J. de Ghellinck, S. J. *Les premières listes des « Docteurs de l'Église » en Occident.* (« La plus ancienne énumération de nos quatre grands docteurs est due à Bède (✠ 735). ») pp. 132-134.

* **CATHOLIC (THE) UNIVERSITY BULLETIN. Avril.** — W. Turner. *St. Anselm.* (Retrace brièvement la carrière doctrinale et le rôle théologique de S. Anselme.) pp. 318-335. = **Mai.** — W. Turner. *Abelard.* (Biographie d'Abélard, caractères saillants de sa méthode et de sa doctrine.) pp. 413-430. — W. Turner. *St. Thomas of Aquin.* (Les points essentiels de la méthode scolastique telle que l'a formulée S. Thomas, personnalité de S. Thomas, ses œuvres, ses tendances.) pp. 496-513. — J. W. Melody. *Heredity and Environment.* (Les données actuelles de la biologie ne sauraient fournir au programme pratique des *eugénistes* la base certaine et précise qu'on est en droit d'exiger.) pp. 514-534.

* **CIENCIA TOMISTA (LA). Mai-Juin.** — J. de Lamano y Beneite. *El ascetismo de D. Diego de Torres Villaroel* (fin). (Esprit chrétien et vertus de Torres.) pp. 195-227. — L. G. Alonso Getino. *El Filósofo Rancio. Su significacion en la ciencia española.* (Décrit la science profonde, le talent polémiste, le style délicieux et l'influence intellectuelle du P. François Alvarado (1756-1814), le célèbre dominicain espagnol, plus connu sous le nom de « El Filosofo Rancio » qu'il se donnait lui-même.) pp. 248-264.

**CIUDAD DE DIOS (LA). 20 Avril.** — P. Arnaiz. *Psicologia del juicio.* (Critique des théories associationistes et idéalistes.) pp. 98-109. = **5 Juin.** — R. del V. Ruiz. *D. Marcelino Menéndez Pelayo* (à suivre). (Résume les qualités intellectuelles de cet éminent polygraphe espagnol et l'orientation générale de son œuvre.) pp. 313-324. — B. Garnelo. *Datos biográficos de Menéndez Pelayo.* pp. 325-333.

* **CIVILTA (LA) CATTOLICA. 6 Avril.** — H. Lammens. *L'Islam contrafazione araba del monoteismo biblico.* (Mahomet s'est inspiré des traditions rabbiniques; il y a ajouté des éléments chrétiens; mais sa caractéristique c'est d'avoir donné dans sa religion la place prépondérante à Abraham et à sa légende.) pp. 3-17. — L. Méchineau. *Il Vangelo di S. Matteo secondo le riposte della commissione biblica.* (Commentaire des réponses 5-7.) pp. 18-32. = **18 Mai.** — *William James e l'opera sua psicologia.* (Étude d'après E. Boutroux, *William James.* Paris, 1911.) pp. 401-413.

**CULTURA FILOSOFICA (LA). Mars-Avril.** — G. Calò. *L' « Einfühlung ». I. L'interpretazione psicologica.* (Étudie les différentes explications données de l'*Einfühlung,* c.-à-d. de la perception, du sentiment des états d'âme d'autrui. Se rallie à la théorie associationiste, mais simplifiée. C'est la correspondance entre le sentiment qu'il éprouve lui-même et l'expression de ce même sentiment sur la physionomie d'autrui, qui permet à l'enfant d'arriver à percevoir le lien qui unit ce sentiment et cette expression.) pp. 113-139. — G. L. Arrighi. *Le polemiche in Italia su la mesura e la conservazione della forza.* (Historique de la discussion entre Leibniz et les Cartésiens. Les principes philosophiques supposés par chacun des partis. La discussion en Italie.) pp. 140-170. — G. Villa. *Le forme ed i problemi del pensiero umano secondo un filosofo contemporaneo.* (Étudie l'ouvrage de H. Höffding : *La pensée humaine, ses formes et ses problèmes.* 1911.) pp. 171-181. — F. de Sarlo. *Il fondamento del sapere empirico.* (Nature de l'expérience interne. Ses rapports avec les autres formes de l'expérience. Sa valeur philosophique.) pp. 182-203.

* **ÉCHOS D'ORIENT. Mars-Avril.** — R. Janin. *Les Juifs dans l'empire byzantin.* (La situation des Juifs dans l'empire byzantin était loin d'être privilégiée, sans toutefois présenter le caractère d'asservissement que certains historiens se sont plu à lui donner. Les mesures de rigueur prises contre eux s'expliquent par les haines de deux religions rivales, de deux races sans cesse aux prises, par la conviction profondément ancrée chez les Byzantins, que tout homme qui n'était point partisan de l'Église officielle était, par le fait même, un ennemi de l'État; elles s'expliquent aussi par les révoltes et les trahisons des Juifs, auxquels elles fournissaient ainsi une excuse.) pp. 126-133. — A. Chappet. *La Vierge Mirtydiotissa à Cérigo.* (I. Origines et miracles. II. La fête et son office.) pp. 138-145. — E. Montmasson.

*L'homme créé à l'image de Dieu, d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza.* (L'homme est l'image de Dieu par l'unité de son esprit dans la diversité de ses facultés, par le pouvoir en quelque sorte créateur qu'il possède, par sa sainteté, par son corps.) pp. 154-162. = **Mai-Juin.** — A. Catoire. *L'intervention des laïques dans la gestion des biens d'Église.* (Selon les historiens, les canonistes compétents et les législateurs ecclésiastiques, les laïques ne sont pas autorisés à revendiquer comme un droit leur intervention dans la gestion des biens d'Église proprement dits. Cette intervention, très utile en beaucoup de cas, peut être consultative et nullement délibérative, à moins de concession consentie par l'Église.) pp. 202-214. — M. Jugie. *La vie et les œuvres d'Euthyme Zigabène.* (On a faussement attribué à Euthyme Zigabène un nombre relativement considérable d'ouvrages. C'est parce que, de tous les Euthymes byzantins, Zigabène a le plus écrit, qu'on a mis à son compte avec tant de facilité le bagage littéraire de ses nombreux homonymes.) pp. 214-225. — A. Trannoy. *La « Nation latine » de Constantinople.* (Histoire de la colonie latine de Constantinople pendant la période qui suivit la conquête musulmane.) pp. 246-257.

* **ÉTUDES. 5 Avril.** — L. Roure. *Tauler, le « docteur illuminé ».* (Tauler est de la lignée des grands ascètes et des grands mystiques. Il a lu Denys, dit l'Aréopagite. Il a lu les Pères, en particulier saint Bernard. Saint Thomas lui fournit sa théodicée et en réalité presque toute sa psychologie.) pp. 5-33. = **20 Avril.** — Sydney Smith. *La nouvelle vie du cardinal Newman.* (Analyse de l'ouvrage de M. Wilfrid Ward.) pp. 105-167. = **5 Mai.** — Paul Galtier. *Théologie et Théologie biblique.* (Les vrais conflits religieux se produisent, non plus aux extrémités de la doctrine révélée, mais à son centre même et à son point de départ. Il appartient à la théologie de justifier les vérités premières qui lui servent de conclusions. Voilà pourquoi l'ouvrage du P. Prat sur la théologie de saint Paul est appelé à rendre les plus grands services.) pp. 364-386. = **20 Mai.** — Émile Delaye. *Routes et courriers au temps de saint Paul.* (Étudie comment voyageait saint Paul ou sa correspondance, et avec quelle vitesse et quelle sécurité ses épîtres parvenaient à leurs destinataires, pour se répandre de là dans toutes les Églises.) pp. 443-461. — J. Ferchat. *L'homme et le milieu géographique.* (« Partout et toujours, lorsqu'il a été longtemps occupé et travaillé par l'homme, le milieu géographique, lui aussi, captive l'observateur par un éblouissant reflet. Ce milieu, pour qui sait le voir sous l'aspect que lui a donné le travail humain, n'est plus seulement de la matière brute, c'est de la matière humaine, c'est de la pensée, c'est de la liberté, c'est de la volonté. ») pp. 301-336 et 493-511. = **5 Juin.** — R. de Scorraille. *François Suarez a-t-il été blâmé par ses supérieurs?* (Dans les vies et biographies de Suarez, dans les documents qui le concernent, une fois seulement on voit un supérieur reprocher à Suarez de s'écarter de saint Thomas; ce fut le Père Diego de Avellaneda, envoyé en 1579 dans la province de Castille. D'ailleurs, rien, dans les deux

lettres où Suarez parle de cette admonition, ne précise la matière du reproche, rien ne dit ou fait entendre qu'il ait porté sur le rejet de la distinction entre l'essence et l'existence.) pp. 654-667. = **20 Juin.** — G. Neyron. *L'Église et le pouvoir absolu.* (« Quelque part qu'on regarde dans l'Église, on est frappé de cette communication constante entre le chef et les membres. Les signes en sont multiples. Ainsi ces institutions consultatives qui tempèrent le pouvoir sans l'affaiblir ni le partager, nous les retrouvons autour de l'évêque dans chaque diocèse, comme nous les avons trouvées autour du pape, au centre de l'Église universelle. ») pp. 729-749.

**EXPOSITOR (THE). Avril.** — H. A. A. Kennedy. *St. Paul and the Mystery-Religions,* 1. (Étudie l'atmosphère religieuse du monde hellénique.) p. 305. — D. S. Margoliouth. *Note on the Elephantinê Papyri.* (Contre l'authenticité des papyrus d'Éléphantine. Le papyrus 8 contiendrait des termes appartenant au persan moderne. Suggère l'hypothèse de faux dus à la collaboration d'un Persan et d'un savant de formation allemande.) pp. 351-354. — J. B. Mayor. *Further Studies in the Epistle of St. James, chiefly suggested by Dr. Hort's posthumous Edition.* (Notes philologiques et exégétiques sur l'épître de S. Jacques, I, 5, 7, 8, 17.) pp. 374-384. = **Mai.** — A. Harnack. *The Apostle Paul's Hymn of Love (I Cor., XIII) and its Religious-Historical Significance* (à suivre). (Traduction, par Miss Helena Ramsay, de l'étude récente de M. Harnack.) pp. 385-408. — B. D. Eerdmans. *The Ark of the Covenant.* (Contre l'opinion d'après laquelle l'arche aurait originairement appartenu à un culte autre que celui de Iahvé. Ce qui faisait la sainteté de l'arche, c'est qu'elle renfermait les tables de la Loi provenant du Sinaï, demeure de Iahvé.) pp. 408-420. — H. A. A. Kennedy. *St. Paul and the Mystery-Religions,* 2. (Présence d'un élément mystique dans le Judaïsme, développé vers l'époque chrétienne sous l'action d'influences étrangères.) pp. 420-441. — H. Wiener. *The Position of the Tent of Meeting.* (S'applique à concilier les données prétendûment divergentes de E, P et J sur ce point. Il y aurait eu deux tentes successives. La première érigée par Moïse en dehors du camp pour y examiner les affaires qui surgissaient disparut lorsque fut dressée la « tente de réunion » ou tabernacle.) pp. 476-480. = **Juin.** — A. Harnack. *The Apostle Paul's Hymn of Love (I Cor., XIII) and its Religious-Historical Significance.* (Fin de la traduction du travail déjà connu de M. Harnack.) pp. 481-503. — J. B. Mayor. *Further Studies in the Epistle of St. James.* (Notes sur I, 19; II, 1, 5, 6, 8, 18; III, 3; IV, 2, 3.) pp. 517-527.

**EXPOSITORY (THE) TIMES. Avril.** — J. A. Selbie. *Some Thoughts suggested by the comparative Study of Religion.* (L'homme est un animal religieux. La valeur d'une religion se mesure au degré où elle satisfait les aspirations de l'âme humaine. Toutes les manifestations de l'instinct religieux méritent respect et sympathie. Au lieu de s'attacher à mettre en relief l'élément humain du Christianisme par le

moyen de comparaisons avec les autres religions, insister plutôt sur l'élément divin qui se rencontre dans toutes les religions.) pp. 295-300. — T. G. Pinches. *Light upon early Babylonian History.* (Sur les listes dynastiques étudiées récemment par le P. Scheil.) pp. 305-309. — J. Dick Fleming. *The Message of Rudolf Eucken, II.* (Étudie les applications faites par Eucken de sa doctrine métaphysique (existence d'une réalité spirituelle indépendante) dans les différents domaines de la vie humaine : religion, morale, art, science, politique.) pp. 322-326. = **Mai.** — G. Margoliouth. *The Calendar, the Sabbath, and the Marriage Law in the Geniza-Zadokite Document.* (Le calendrier des documents Sadoqites est celui du Livre des Jubilés.) pp. 362-365. — R. M. Pope. *Studies in Pauline Vocabulary.* (Étudie, d'après les cinq passages des épîtres où figure cette formule, la manière dont S. Paul conçoit ce qu'il appelle τὰ ἐπουράνια.) pp. 365-368. = **Juin.** — A. C. Haddon. *Ethics among the Primitive Peoples.* (Chez ces peuples, les règles morales ont un caractère spécial très marqué. Elles sont indépendantes de la religion. Quelques spécimens de ces règles morales.) pp. 403-409.

**HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE). Avril.** — J.-H. Tufts. *Recent Discussions of Moral Evolution.* (Répond aux quatre questions suivantes : 1) Quelle est l'origine de l'idée et du sentiment de l'obligation morale? 2) A quels points de vue y a-t-il eu évolution et quelles en sont les phases principales? 3) Quelles sont les causes ou les circonstances qui déterminent l'évolution de la moralité? 4) De quel critère se servir pour se rendre compte si un changement donné est un progrès ou une déchéance?) pp. 155-179. — G.-F. Moore. *Zoroastrianism.* (Aperçu général.) pp. 180-226. — F.-A. Christie. *Luther and Others.* (Religion et expérience religieuse, d'après Luther. Comparaison avec Edwards, Channing et Martineau.) pp. 240-250.

**INTERNATIONAL JOURNAL OF ETHICS (THE). Janv.** — Harrold Johnson. *The problem of an effective moral education in schools.* (Critique des principes et des résultats de la morale sans Dieu dans l'école primaire en France. Comparaison entre la méthode anglaise et la méthode française. Quand, en Angleterre, le maître dit à l'enfant : Sois *bon;* en France, il lui dit : Sois *sage.* Le maître anglais s'occupe de l'*éducation* morale de l'enfant; le maître français de son *instruction.* — Analyse du livre de Delvolvé sur la double méthode *traditionnelle* et *rationnelle* de l'éducation.) pp. 146-158. — G. A. Barrow. *Liberalism and Orthodoxy.* (Étude comparative du libéralisme et de l'orthodoxie au cours des siècles, pour aboutir à cette conclusion que le libéral est le véritable orthodoxe.) pp. 202-216. = **Avril.** — E. W. Hirst. *Morality as inter-personal.* (Critique de la morale *individualiste* au sens technique de ce terme, et d'une morale inter-personnelle.) pp. 298-334. — Henry Neumann. *Some Misconceptions of moral education.* (Quelques malentendus au sujet de l'éducation morale. Elle ne se réduit pas seulement à l'instruction

ou enseignement des choses morales. Instruction, inspiration, et éducation proprement dite, ces trois aspects de l'éducation morale sont inséparables.) pp. 335-347.

*** IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Avril.** — J. Toner. *The Supernatural. I.* (Expose la théorie catholique du surnaturel, en regard du « naturel », en signale les plus importantes applications dans l'interprétation et la défense de la vérité révélée, et discute certains aspects des théories naturalistes opposées.) pp. 131-145. — P. Coffey. *Reflections on some Forms of Monism.* (A propos de l'ouvrage du P. Fr. Klimke, S. J., *Der Monismus und seine philosophische Grundlagen* (Fribourg (Bade), 1911), signale les formes les plus dangereuses de la philosophie moniste contemporaine.) pp. 159-179. — P. Boylan. *The Sign in Isaias VII, 14.* (Le texte d'Isaïe VII, 14 contient bien une prophétie de la naissance virginale du Messie, selon l'interprétation de Matt., bien que le signe annoncé ne soit pas cette naissance virginale elle-même.) pp. 203-215.

*** JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. XXVI, 4.** — H. Kirfel, C. Ss. R. *Der Gottesbeweis aus den Seinstufen.* (Explication de la quatrième preuve de l'existence de Dieu proposée par S. Thomas. L'auteur pense que le *maxime ens* ne doit pas être pris au sens absolu.) pp. 454-488.

**JEWISH (THE) QUARTERLY REVIEW. Avril.** — H. Malter. *Personifications of Soul and Body.* (Signale un certain nombre de textes ou de conceptions relatifs à la personnification de l'âme et du corps dans la littérature judéo-arabe. Cette personnification se rattacherait à l'idée d'un parallélisme existant entre l'homme et le cosmos.) pp. 453-479. — J. Friedlaender. *Jewish-Arabic Studies* (à suivre). (Signale l'existence d'influences chiites dans les croyances de certaines sectes juives : retour sur terre de certains personnages défunts avant la résurrection générale, conceptions docètes.) pp. 481-516. — B. Revel. *Inquiry into the Sources of Karaïte Halakah* (à suivre). (Contre la théorie de Geiger, d'après lequel la halakah karaïte aurait sa source dans la halakah sadducéenne contenue, en partie, dans le Pseudo-Jonathan.) pp. 517-544. — Ph. Mordell. *The Origin of Letters and Numerals according to the Sepher Yesirah* (à suivre). (Le Sepher Yesirah, qui est le plus ancien traité juif de grammaire, contient en particulier une explication de l'origine des lettres et chiffres. L'auteur étudie cette explication. D'après le S. Y., c'est Abraham qui aurait inventé lettres et chiffres.) pp. 557-583. — B. Halper. *The Reference to Trellis-Work in Psalm* 74, 5. (Il s'agit, dans ce passage, d'un travail en bois correspondant à ce que nous appelons treillis, fait d'ornements non pas sculptés, mais appliqués.) pp. 585-589.

**JOURNAL OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC ME-**

**THODS (THE). 11 Avril.** — K. Schmidt. *Studies in the Structure of Systems. I. The Separation of Problems.* (Un système de connaissances (les mathématiques, par ex.) peut donner lieu à différents problèmes philosophiques, soit que l'on considère ses rapports avec le sujet connaissant, ou bien les rapports logiques de ses propositions, ou bien la valeur de ces rapports logiques, ou bien encore le mode de structure de ce système (induction, déduction, etc). Ces problèmes ne sont pas sans relations les uns avec les autres, mais chacun doit être étudié en lui-même sans aucun souci des autres.) pp. 197-204. = **25 Avril.** — R. W. Sellars. *Is there a cognitive Relation?* (La connaissance comme telle n'est pas une relation.) pp. 225-232. — H. L. Hollingworth. *New-York Branch of the American Psychological Association.* (Compte rendu.) pp. 234-238. = **9 Mai.** — H. M. Kallen. *Beauty, Cognition, and Goodness.* (La beauté est le mode le plus élevé et le plus parfaitement harmonieux de la relation de valeur qui unit l'esprit à son objet.) pp. 253-265. = **23 Mai.** — W. H. Sheldon. *Chance.* (Le hasard est lui aussi une catégorie objective, au même titre que la causalité ou la quantité.) pp. 281-290. = **6 Juin.** — W. T. Marvin. *Dogmatism versus Criticism.* (Précise les différences de point de vue et de méthode qui séparent le dogmatisme, ou néo-réalisme, du criticisme ou idéalisme.) pp. 309-317. — K. Schmidt. *Studies in the Structure of Systems. 2. The Deductive System Form.* (Caractéristiques du système déductif dont l'origine remonte à Aristote. Son influence sur la philosophie moderne.) pp. 317-321. — B. Muscio. *Miss Calkins's Reply to the Realist.* (A propos de l'article de Miss M. W. Calkins, intitulé : *The Idealist to the Realist,* et paru dans *Journal,* VIII (1911), pp. 449-458.) pp. 321-327. = **20 Juin.** — A. C. Armstrong. *The Progress of Evolution.* (Note les progrès actuellement réalisés dans la conception philosophique de l'évolution.) pp. 337-342. — P. Bovet. *The Feeling of Oughtness: Its Psychological Conditions.* (Conclusions d'une étude qui doit paraître prochainement dans l'*Année psychologique.*) pp. 342-344. — *Discussion:* E. B. Mc Gilvary. *Professor Dewey's « Brief Studies in Realism ».* (Examen et réfutation de la critique du réalisme faite par Dewey.) pp. 344-349. — H. W. Wright. *The Twelfth Annual Meeting of the Western Philosophical Association.* (Compte rendu.) pp. 350-357.

**JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Mars-Avril.** — J. Babinski et J. Dagnan Bouveret. (L'émotion-choc ne peut, par elle-même, provoquer l'apparition d'accidents hystériques; elle s'oppose même à leur développement et à leur persistance. Pour apparaître, ces accidents ont besoin de l'intervention d'une idée suggérée, soutenue, il est vrai, par des états affectifs systématisés, — idée dont ils ne sont que l'expression.) pp. 97-146. — Documents et observations : *Délire d'imagination chez un paralytique général,* par Rogues de Pursac et Gerril-Perrin; *La substitution des images aux sensations, à propos d'un cas d'hallucinations et d'illusions multiples,* par L. Barat. pp. 147-170. = **Mai-Juin.** — P. Sérieux et J. Capgras.

*Le messianisme d'un faux Dauphin (Naundorf).* (Histoire d'un délire mystique.) pp. 193-212. — P. Verrier. *L'isochronisme en musique et en poésie.* (L'isochronisme est une limite idéale vers laquelle tend le rythme; il en constitue le principe.) pp. 213-232.

**JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES.** Avril. — G. H. Box. *The christian Messiah in the Light of Judaism ancient and modern.* (Chez les anciens Juifs, avant Jésus, on trouve une double conception du Messie. Le judaïsme rabbinique orthodoxe accorde une place diminuée à la personne du Messie, le Judaïsme réformiste l'élimine tout à fait.) pp. 321-338. — J. A. Robinson. *The Problem of the Didache.* (L'auteur vise à reproduire en matière d'organisation ecclésiastique ce que raisonnablement on pourrait attribuer aux Douze Apôtres, et se base pour cela sur leurs écrits. Il déguise ses emprunts, mais il déguise aussi les conditions dans lesquelles l'Église se trouve de son temps.) pp. 339-356. — *Documents.* A. Ramsbotham. *The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans.* (Texte grec : XXI-XXXIV.) pp. 357-368. — E. S. Buchanan. *A sixth-century Fragment of St. Mark.* (*Marc,* XVI, 15-20, d'après un ms. du British Museum, datant du VIe siècle. Texte de la Vulgate, mais du premier type connu.) pp. 369-371. — *Notes and Studies.* F. C. Burkitt. *A new Ms of the Odes of Solomon.* (British Museum, Add. 14518, contient texte syriaque des Odes, XVII, 7 à la fin, suivi du texte des Psaumes de Salomon. Collation des variantes avec le texte de Rendel Harris.) pp. 372-385. — C. H. Turner. *The Text of the newly discovered Scholia of Origen on the Apocalypse.* (I. Scholia I-XXVII, avec notes critiques.) pp. 386-297. — J. Chapman, O. S. B. *Zacharias, slain between the Temple and the Altar.* (Il s'agit de Zacharias, fils de Jehoiada. Il n'y a donc pas interpolation dans les évangiles.) pp. 398-410.

**KANTSTUDIEN, XVII, 1 et 2.** — Br. Bauch. *Immanuel Kant und sein Verhältnis zur Naturwissenschaft.* (Leçon inaugurale, faite à l'Université d'Iéna, le 1er novembre 1911.) pp. 9-27. — R. Hönigswald. *Zur Wissenschaftstheorie und -systematik.* (Montre, par l'étude et la discussion de l'ouvrage de H. Rickert : *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* et en se plaçant au point de vue criticiste, de quelle manière l'on doit comprendre l'unité fondamentale des méthodes scientifiques.) pp. 28-84. — J. Schultz. *Ueber die Bedeutung von Vaihingers « Philosophie des Als Ob » für die Erkenntnistheorie der Gegenwart.* (Compte rendu de l'ouvrage de Vaihinger.) pp. 85-110.

**LONDON (THE) QUARTERLY REVIEW.** Avril. — W. T. Davison. *Eucken on Christianity.* (« Le Christianisme qu'il prêche peut être une philosophie élevée, spirituelle; mais pour une religion en laquelle un homme puisse vivre et mourir, ce n'en est que l'ombre d'une ombre ») pp. 202-225. — R. W. G. Hunter. *A Leader of the Renais-*

*sance.* (Défend la mémoire d'Érasme contre les reproches qui pourraient lui être adressés du point de vue protestant.) pp. 259-273. — J. Telford. *The Life of Cardinal Newman.* (D'après l'ouvragce récent de W. Ward. Conclut que cet ouvrage montre un Newman plus digne d'amour encore qu'on ne le croyait, mais que son cas est de nature à faire réfléchir les Anglicans que pourrait tenter l'union avec Rome.) pp. 291-317.

**MIND. Avril.** — F.-C.-S. Schiller. *Relevance.* (Sens de ce terme *relevance;* son importance considérable en philosophie.) pp. 153-166. — D.-C. Macintosh. *Representatorial Pragmatism.* (En admettant que la vérité est une représentation du réel suffisante pour guider l'action pratique, on évite à la fois les excès de l'intellectualisme et ceux du pragmatisme.) pp. 167-181. — R.-M. Mac Iver. *The Ethical Significance of the Idea Theory, II.* (Voir *Mind,* vol. XVIII, N. S., nº 72 et *Rev. Sc. Ph. Th.*, IV (1910), p. 406. — Modifications apportées par Platon dans ses derniers dialogues, *Théét.*, *Parm.*, etc., à la théorie des Idées interprétée comme un essai d'explication morale du monde.) pp. 182-200. — E.-D. Fawcett. « *Matter and Memory* ». (Critique quelques-unes des conceptions fondamentales de M. Bergson.) pp. 201-232. — *Discussion.* A.-W. Moore. (Réponse aux critiques adressées par M. Murray à la théorie de la connaissance exposée par l'auteur dans *Pragmatism and Its Critics.* — Cf. *Mind,* N. S., 80; oct. 1911.) pp. 233-237.

**MONIST (THE). Avril.** — R. Garbe. *Contributions of Christianity to Buddhism.* (Le Christianisme n'a exercé aucune influence sur la formation du Mahayana. Des influences postérieures et secondaires du Christianisme sur le Bouddhisme, spécialement au Tibet et en Chine, sont possibles.) pp. 161-187. — The Editor. *The Principle of Relativity.* (Apologie de la relativité, telle que la conçoivent certains physiciens contemporains.) pp. 188-229. — H. Poincaré. *The new Logic.* (Expose les conceptions logiques de Russell, Couturat, Hilbert et leurs applications à l'arithmétique et à la géométrie. Quelques-unes seraient solides, les autres non.) pp. 243-256.

**NIEUW THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 2.** — J. C. Matthes. *De Heilige Geest.* (Étudie la doctrine du Saint-Esprit, surtout dans l'Ancien Testament, d'après un récent ouvrage du Professeur Volz.) pp. 111-132. — H. J. Elhorst. *Papyrus 6.* (Déduit du contenu du papyrus 6e d'Éléphantine que l'influence des rois perses a joué un grand rôle dans l'établissement du Judaïsme sous Esdras.) pp. 152-155. — J. G. Appeldoorn. *Over de verwantschap onser wetenschappelijke en aesthetische beoordeelingen* (suite). (Nos jugements sur le vrai et le faux, de même que nos jugements esthétiques portant sur le beau et le laid, sont déterminés par les bornes essentielles de notre esprit : ils seraient, en bien des circonstances, autres qu'ils ne sont maintenant, si ces bornes étaient moins étroites.) pp. 156-174.

**PHILOSOPHICAL REVIEW (THE). Mai.** — A. Lalande. *Philosophy in France in 1911.* pp. 279-302. — J.-E. Creighton. *The Determination of the Real.* (L'existence du réel n'est pas mise en question par la philosophie, mais bien sa détermination, sa nature. Par suite de la relation essentielle qui unit la conscience au réel, et parce que la conscience est toujours interprétation, le problème de la détermination du réel est intimement lié à celui de l'esprit, et l'on ne doit sacrifier l'un à l'autre ni le subjectivisme ni l'objectivisme.) pp. 303-321. — A.-O. Lovejoy. *The Problem of Time in Recent French Philosophy.* (Critique du « Temporalisme » et de l'anti-intellectualisme de Bergson.) pp. 322-343. — *Discussion:* J.-E. Creighton. *Consistency and Ultimate Dualism.* (Examine les bases de l'argument développé par le Prof. Sheldon dans son article : *The Consistency of Idealism with Realism; Phil. Rev.*, janv. 1912.) pp. 344-350. — E.-B. Mc Gilvary. *Realism and the Ego-Centric Predicament.* (Interprète, en opposition avec Dewey, *Journ. of Philos.*, etc., VIII, p. 546, l' « Ego-Centric Predicament » de Perry, *ibid.*, VII, p. 5.) pp. 351-356.

* **PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 2.** — M. Lechner. *Die Erkenntnislehre des Suarez.* (Le principe des formes intelligibles; la connaissance du monde extérieur; le problème des universaux dans la doctrine de Suarez.) pp. 125-150. — D. Feuling. *Zur Frage der Objektivität der Sinnesqualitäten.* (Comment se pose la question de l'objectivité des qualités sensibles; méthode à suivre pour l'étude et la solution du problème.) pp. 151-170. — Minjon. *Der Schönheitsbegriff der Hochscholastik.* (Étude sur l'esthétique des grands scolastiques. Introduction historique. Les textes de S. Thomas; la doctrine qui s'en dégage.) pp. 171-185.

**PRINCETON (THE) THEOLOGICAL REVIEW. Avril** — J. G. Machen. *The Origin of the First Two Chapters of Luke* (suite). (Après les hymnes, étudie l'origine de la partie narrative. Deux choses sont certaines : 1° Les récits de la naissance appartiennent à l'évangile authentique de S. Luc; 2° ils sont vraiment primitifs et palestiniens.) pp. 212-277. — C. R. Morey. *The Origin of the Fish Symbol* (suite). (L'usage du poisson comme symbole du Christ doit son origine à l'acrostiche ἰχθύς, créé vers 150-200, et donc lui est postérieur.) pp. 278-298.

* **QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES (LES). Avril.** — J. Pra. *Étude sur la substance d'après les scolastiques.* (La notion de substance est immédiate ou médiate, primitive ou déduite, selon que la substance est elle-même pour l'esprit un objet ou de simple appréhension, ou de raisonnement et d'analyse. Le témoignage de la conscience atteste la permanence du moi.) pp. 289-308. = **Mai.** — A. Michel. *Les différents points de vue de saint Augustin sur la question des « membres » de l'Église.* (La terminologie de saint Augustin n'est pas semblable à celle que nous emploierions aujourd'hui, surtout après les

définitions que Luther et Calvin ont données de l'Église. Mais, si saint Augustin parle d'une Église des justes et des prédestinés, ce n'est nullement dans le sens des réformateurs du XVIe siècle. Il envisage un aspect spécial de la question des membres de l'Église, et cela à propos de la sainteté, pour répondre aux assertions donatistes.) pp. 292-404. = **Juin.** — Mgr BAUNARD. *La tentation du Dr Wiseman.* (L'humilité, la piété, la charité, l'action, l'étude sacrée : telles furent les armes de lumière que Wiseman opposa aux attaques du démon contre la foi.) pp. 481-499.

* **RAZON Y FE. Mai.** — M. SÁINZ. *Lo que son las parábolas del Evangelio.* (Nature et caractère propre de la parabole évangélique.) pp. 21-30. = **Juin.** — L. MURILLO. *San Pablo: la personnalidad del Apostol.* (Naissance, famille, éducation littéraire et religieuse de S. Paul.) pp. 141-151.

* **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE. Mars-Avril.** — A. CONDAMIN. *Les caractères de la traduction de la Bible par saint Jérôme* (2e art.) (« Tantôt, par besoin de clarté, le traducteur ajoute quelques mots d'explication, ou, pour éviter au lecteur la fatigue des répétitions, il abrège en résumant. C'est ce que j'appellerai *interprétation littéraire*. Tantôt, par un tour de phrase habilement choisi, par une expression heureusement intercalée, ou simplement omise, il résout des difficultés, vues ou entrevues avec beaucoup de perspicacité, qui proviennent presque toujours du genre de composition d'un livre et de l'état de conservation du texte. C'est l'*interprétation critique*. Enfin, instruit du sens messianique de certains passages par sa science de la Bible et par la tradition, il croit utile d'accentuer ce sens et de le mettre en relief dans sa version. C'est l'*interprétation doctrinale*. ») pp. 105-138. — G. BARDY. *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode « in Encaeniis » 341* (1er art.). (« La formule du concile d'Antioche *in encaeniis* est la seconde des quatre formules qui ont été rédigées et présentées au nom de ce concile... La formule d'Antioche, ainsi définie, est la formule officielle du parti homéousien, qui, à partir de 356, commence à se grouper autour de Basile d'Ancyre. ») pp. 139-155. — *Notes.* A. CONDAMIN. *Ab aeterno ordi[na]ta sum, Prov., VIII, 23.* (S. Jérôme a traduit *ordita sum,* un copiste a interprété *ordinata sum.*) pp. 156-157. — A. DURAND. *La réponse de Jésus aux noces de Cana.* (Le contexte exige une réponse favorable. L'interprétation : « Femme, laisse-moi faire. Est-ce que mon heure n'est pas venue? » répond pleinement au contexte.) pp. 157-159. — M. VILLER. *Une infiltration latine dans la théologie orientale.* (Une des sources de la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila, c'est la *Summa doctrinae christianae* du jésuite Pierre Canisius.) pp. 159-168. = **Mai-Juin.** — F. PRAT. *Le triomphe du Christ sur les Principautés et les Puissances.* (1. Variations des anciens exégètes (au sujet du sens de *Col.* II, 15). 2. Signification précise des termes. 3. Résultats : paraphrase proposée : « *Dépouillant* [de leurs fonctions passées] *les principautés et les puissances, il* [Dieu] *les exposa* [ouvertement et]

*sans crainte aux regards* [de tous, ainsi dépouillées et privées de leurs honneurs], *les traînant en triomphe* [à la suite du Christ triomphant] *en la croix* [comme en un lieu de triomphe]. ») pp. 201-229. — G. Bardy. *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode « in Encaeniis » (341)* (2e art.). (« La seule conclusion ferme que nous puissions formuler est que ce symbole a une origine antiochienne, probablement antérieure au concile de Nicée, et probablement aussi inspirée des vues de Lucien d'Antioche et de ses disciples (Astérius?). ») pp. 230-244. — *Notes.* J. Misson. *Notes d'histoire des sacrements d'après les capitulaires de Charlemagne.* (1. Le mot *sacramentum.* 2. Nombre. 3. Sacrements en particulier : confirmation, mariage, pénitence, eucharistie.) pp. 245-254. — J. de Ghellinck. *Note sur le premier emploi du mot « transsubstantiation »*, III. (Dix auteurs de la fin du XIIe et du début du XIIIe siècle emploient ce mot.) pp. 255-259. — P. Dudon. *Notes et documents sur le Quiétisme, IV.* (Réfutation des doctrines quiétistes par le jésuite G. Bell'huomo (1678), correspondance entre Molinos et le général des Jésuites Jean-Paul Oliva (1678-1680).) pp. 259-270.

* **REVUE BÉNÉDICTINE. Avril.** — D. J. Chapman. *St. Paul and the revelation to St. Peter, Matt., XVI, 17.* (Après avoir donné une exégèse nouvelle de Gal. I-II, relativement à l'apostolat de S. Paul comparé à celui des douze, rapproche ces versets de celui de Matt., XVI, 17, et en conclut que S. Paul connaissait ce dernier.) pp. 133-147. — D. A. Wilmart. *Un bref traité de saint Augustin contre les Donatistes.* (Texte d'après Ms. de l'Univ. de Cambridge. Add. 3479. « Je serais disposé en définitive à voir dans l'opuscule édité ci-dessus un des premiers essais de S. Augustin dans sa lutte avec les Donatistes. » Ce traité, dont on ignorait jusqu'alors l'auteur, était considéré comme ayant été composé au VIe siècle.) pp. 148-167. — D. G. Morin. *Un recueil gallican inédit de « Benedictiones episcopales » en usage à Freising aux VIIe-IXe siècles.* pp. 168-194.

* **REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Avril.** — H. Lesêtre. *Vérité et Charité.* (Se conduire en frères les uns vis-à-vis des autres, c'est, pour les catholiques, fournir au monde la preuve la plus appropriée de la mission et de la divinité de Jésus-Christ. La charité ouvre ainsi la voie à la vérité.) pp. 22-37. = **15 Avril.** — L. Cl. Fillion. *Jésus ou Paul? Le problème de son histoire.* (Expose les conséquences désastreuses de ce dilemme entendu à la façon des néo-critiques. Ou bien, l'on donne la préférence à Jésus, mais à ce « Jésus historique » qui n'a été ni prophète, ni Messie, ni Fils de Dieu ; ou bien l'on prend le parti de Paul. Dans les deux cas, le christianisme s'effondre comme religion surnaturelle.) pp. 129-148. — A. Villien. *La discipline des sacrements. L'Eucharistie.* II. *De communione infirmorum.* (I. La préparation. II. La distribution des saintes espèces. III. L'action de grâces.) pp. 149-160. — P. Godet. *L'Abyssinie et la primauté du Saint-Siège.* (Tant que l'Église d'Éthiopie n'aura pas abjuré ses vieilles erreurs monophysites et monothélites, l'accord

religieux entre elle et Rome ne sera pas conclu, ni ne pourra l'être.) pp. 181-193. = **1er Mai.** — A. D. Sertillanges. *L'Église et les Églises.* (De même que les organisations païennes antérieures au christianisme faisaient, à certains égards, partie de l'Église éternelle, et prenaient le caractère d'anticipations par rapport à notre Église historique : ainsi les organisations dissidentes, chrétiennes ou non chrétiennes, les groupes amis du bien, quels qu'ils soient, font partie, dans le même sens et sous les mêmes réserves, de l'Église éternelle et prennent le caractère de dépendances par rapport à notre Église actuelle.) pp. 257-277. — J. Rivière. *La rédemption devant la pensée moderne.* (« Dans l'Église d'Angleterre voisinent, ou s'entrechoquent, non seulement les conceptions théologiques, mais les croyances dogmatiques les plus opposées. L'agnosticisme et le libéralisme y apparaissent comme des puissances; contre ces deux ennemis, la foi traditionnelle se maintient sans doute en bonne posture; mais il est inquiétant de la voir réduite au rang d'une simple opinion, ne relevant, comme les autres, que de préférences individuelles. Du reste, pourrait-il en être autrement sous un régime de libre examen? Voilà pourquoi si l'on veut sauvegarder la foi en la Rédemption, il n'y a pas d'autre ressource pour les âmes sincèrement chrétiennes que de recourir à l'Église. ») pp. 161-181 et 278-306. = **15 Mai.** — L. Cl. Fillion. *Jésus ou Paul?* (La conclusion s'impose à tout esprit sans préjugé que saint Paul a connu intimement la vie terrestre du Sauveur.) pp. 385-407. = **1e Juin.** — P. Pisani. *Un chapitre de l'histoire religieuse de la Révolution.* (Claude Le Blanc de Beaulieu, génovéfain, puis curé et évêque constitutionnel, puis évêque de Soissons, 1735-1825.) pp. 513-527. — L. Cl. Fillion. *Jésus ou Paul?* (D'après la seule interprétation que permettent les récits authentiques, la conversion de saint Paul est un fait tout divin et surnaturel. A partir de cet instant, l'apôtre n'a vécu que pour Jésus-Christ et en Jésus-Christ. Intérieurement, il était uni à son Maître de la façon la plus intime; au dehors, il se dépensait pour lui, l'annonçant et lui gagnant des âmes par milliers, dans une partie considérable de l'empire romain.) pp. 528-543. = **15 Juin.** — A. Villien. *La discipline des sacrements. L'extrême-onction.* (Ministre, matière, rite de l'extrême-onction en Orient et dans le rituel romain, préparation prochaine, prières d'introduction, onctions.) pp. 641-668.

**REVUE DES ÉTUDES JUIVES. Avril.** — J. Lévi. *Nouveaux papyrus araméens d'Éléphantine.* (Reproduit, en particulier, le texte, avec traduction et commentaire, des papyrus 6, 5, 18 de l'édition Sachau. Il y aurait eu dans la colonie militaire d'Éléphantine, à côté des Judéens, des Éphraïmites, des Syriens, des Babyloniens, etc. C'est à ces non-Judéens qu'appartiennent les dieux autres que Yaho.) pp. 161-184. — R. Leszynski. *Simon ben Schètah.* (Expose ce que l'on sait sur ce rabbi pharisien antérieur à Hillel, et signale divers endroits de la littérature talmudique où Simon a été confondu avec d'autres rabbis.) pp. 216-231. — M. Schwab. *Les manuscrits du consistoire israélite de Paris provenant de la Gueniza du Caire* (suite).

(Liste, avec description sommaire, d'un millier de fragments : liturgie, mystique, théologie, etc.) pp. 276-296. — L. Canet. *La version grecque de I Samuel, XIV, 15.* (Le mot ἐπεδίδου, qui n'offre aucun sens, provient de la chute d'une lettre dans le terme massorétique correspondant et représente une conjecture du traducteur pour rendre le mot mutilé qu'il ne pouvait comprendre.) pp. 297-298.

*** REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. 15 Avril.** — A. d'Alès *Tertullien et Calliste.* (Le traité de Tertullien *De Pudicitia.* « Entre beaucoup d'idées qui font leur apparition dans le *De Pudicitia,* nous en signalerons trois, dignes, par leur nouveauté, de fixer l'attention : 1° conception des trois péchés irrémissibles : idolâtrie, homicide, impudicité; 2° conception du péché direct contre Dieu, échappant comme tel au pouvoir de l'Église; 3° conception d'une rémission directe par Dieu, normalement indépendante du ministère de l'Église. Tertullien présente expressément ces trois conceptions comme des nouveautés, comme des éclosions toutes fraîches de son montanisme, nullement comme des réminiscences de son passé catholique. ») pp. 221-256. — Galtier, S. J. *La consignation dans les Églises d'Occident.* (« Sous sa forme spéciale d'onction, cette cérémonie n'était pas primitivement en usage. C'est de Rome, où il semble qu'elle ait été introduite au IVe siècle, qu'elle s'est répandue ensuite dans toute l'Église latine. ») pp. 257-301.

**REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES. Mars-Avril.** — P. Pelliot. *Les influences iraniennes en Asie centrale et en Extrême-Orient.* (Elles se manifestent, pour la période antérieure à l'an 1000, dans les langues, les religions, l'art. On les retrouve même après que l'islam s'est établi en ces pays.) pp. 97-119. — A. Lagarde. *Le pape saint Grégoire a-t-il connu la confession?* (D'après Grégoire, il y a plusieurs manières de se purifier de ses péchés : les clefs de saint Pierre, l'aumône, la pénitence. « La confession, entendue comme une accusation des fautes à un prêtre pour en obtenir le pardon, est inconnue. » La pénitence publique amène l'usage de la confession.) pp. 160-183. = **Mai-Juin.** — A. Loisy. *Le totémisme et l'exogamie* (6e art.). (Cause du totémisme : « En des groupes dont l'existence et les besoins étaient peu variés, l'idée d'une affinité originelle entre tels hommes et tel objet naturel a pris consistance et affecté les conditions de la vie sociale ». « L'exogamie est une réforme voulue pour empêcher le mariage ou la cohabitation de consanguins, surtout de frères et de sœurs ». A l'origine, la promiscuité sexuelle aurait régné universellement.) pp. 193-229.

**REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Mars-Avril.** — R. Pettazoni. *Mythologie australienne du rhombe.* (L'auteur veut montrer au vif le processus de la mythogénèse, en faisant voir comment le *rhombe,* cet instrument bruyant qui sert dans l'initiation virile des jeunes Australiens, a été personnifié dans les diverses tribus, par

ceux qui entendent sa voix sans assister aux mystères; et comment cet « Être initiateur mythique » a été mis en relations avec les « Êtres suprêmes » respectifs de chaque tribu, desquels l'idée pourrait, de son côté, être tirée de l' « aperception personnificative » (*belebende, personnifizierende Apperception* de Wundt) du Ciel et des phénomènes célestes.) pp. 149-170. — J. Toutain. *La légende chrétienne de saint Siméon Stylite et ses origines païennes.* (Ces origines sont à chercher dans un rite du temple d'Hiérapolis, où, tous les ans, un homme demeurait sept jours au sommet d'un haut *phallus,* ou colonne, de 52 mètres d'altitude, d'après un passage de la *Dea Syria* de (?) Lucien.) pp. 171-177. — Ét. Combe. *Bulletin de la religion assyro-babylonienne* (1909-1910) (suite). pp. 178-225. — R. Dussaud. *Philippe Berger.* (Article nécrologique.) pp. 226-233. — *Analyses et comptes rendus.* pp. 234-260. — *Notices bibliographiques,* pp. 261-267. — *Chronique,* pp. 268-276.

**REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Mars.** — J. Wilbois. *Devoir et Durée.* (L'œuvre du moraliste, telle qu'on la comprend aujourd'hui, se compose de trois parties. Il faut : 1° faire une science des mœurs; 2° fonder l'impératif; 3° préciser les impératifs, et, au besoin, les renouveler. — La morale des notions supérieures est la morale de toute l'humanité, et on peut la définir par ces trois caractères qui supposent le devoir : a) affranchissement de la matière; b) union à nos contemporains par l'effort et par l'amour; c) insertion de l'individu dans le progrès humain, auquel il ne contribue de façon efficace qu'en se conformant à sa vocation. Voilà des « données ». Comment, de là, passera-t-on à des « préceptes »? « Faites votre devoir, car le devoir est contenu dans la définition de l'humanité » : cette définition, étant la plus large de celles qu'on a données jusqu'ici, est, par cela même, celle qui impose le moins de postulat. Mais c'est à la condition de ne pas définir l'humanité au point de vue statique. L'obligation n'est pas une idée qu'il faille dialectiquement produire. Elle est, sans rien de plus. Comme *forme,* le devoir s'impose sans se prouver. Comme *matière,* pour les philosophes de la durée, c'est la réalité dernière, qui dépasse l'autre dans la mesure où les fins dépassent les causes. Tant de devoir n'est contenu que dans la société moderne, ou, mieux encore, dans la société prochaine, *en tant qu'elle évolue.* Le *lieu* du devoir, c'est la trame des sociétés vivantes, et par là son existence se trouve indéfiniment garantie, puisque, s'il est remplacé, ce sera par quelque chose de plus obligatoire que l'obligation elle-même. La morale de la durée a donc toute la rigueur des morales rationnelles, toute la richesse des morales empiriques.) pp. 193-206. — **Mai.** — E. Boutroux. *Remarques sur la philosophie de Rousseau.* (La doctrine de Rousseau, malgré les objections générales qu'elle soulève, est capitale, parce qu'elle établit, avec la plus grande force, que la vie politique ne saurait suffire à l'homme, qu'il lui faut encore la vie individuelle et la vie sociale, et que sa vie politique n'a de valeur que si elle permet à la vie individuelle et à la vie sociale de se développer le plus librement et le plus largement possible.) pp.

265-274. — D. Parodi. *Les idées religieuses de Rousseau.* (Les postulats moraux ne sont pas déraisonnables, ils restent rationnellement possibles; — la conscience les exige, donc il faut y croire. Ainsi, la conscience morale, en dernière analyse, assure la foi religieuse. Rousseau n'admet pas un seul instant que la morale puisse s'établir et subsister en dehors de la religion. Sans un Dieu témoin et juge de nos actes, la vertu devient inintelligible et absurde. Seule, l'idée de Dieu fonde la croyance en un ordre absolu, un ordre total de l'Univers, c'est-à-dire tel que tout s'y organise autour d'un centre, et que les parties se subordonnent et se sacrifient à l'ensemble.) pp. 295-320. — E. Claparède. *Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance.* (Le but de ces pages est de montrer que génétistes, pragmatistes et néo-éducateurs ont eu les uns et les autres pour avant-coureur Jean-Jacques Rousseau.) pp. 391-416.

* **REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Mai.** — M. De Wulf. *Civilisation et Philosophie.* (Adapter la spéculation aux préoccupations religieuses, systématiser le savoir après avoir inventorié ses trésors, travailler, avec une entière confiance dans les lumières de la raison, à la constitution d'une vérité immuable qui soit un patrimoine humain : telles furent les trois grandes préoccupations de la philosophie médiévale.) pp. 157-176. — P. Palhoriès. *La nature d'après saint Bonaventure.* (Si saint Bonaventure considère comme irréductibles les deux distinctions d'essence et d'existence, de forme et de matière, c'est qu'il ne voit dans la première qu'une simple abstraction, qu'une analyse purement logique de concepts, tandis que la seconde exprime les conditions mêmes de la réalité actuelle des êtres.) pp. 176-200.

* **REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 1.** — S. Grébaut. *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine.* III. *Traduction du Qalémentos* (suite). (Ch. XIV-XXI.) pp. 16-31. — ΝΙΚΟΣ Α. ΒΕΗΣ *Description d'un manuscrit du monastère de Barlaam (Météores) contenant les lettres et les chapitres de Nil d'Ancyre et de Maxime le Confesseur* (en grec). pp. 32-44. — F. Nau. *Fragments de Mar Aba, disciple de S. Éphrem.* (Fragments contenus dans le ms. *add.* 17194 du British Museum. Ce sont quatre fragments de « l'explication de l'évangile », un de « l'explication du psaume », *Ps.* LXXIII, 13-14, et un « sur l'athlète Job ».) pp. 69-73. — F. Nau. *Le denier du culte juif à Éléphantine au Ve siècle avant notre ère.* (Le groupe juif a payé pour le seul Yaho et non pour les déesses. Sa contribution est de 246 sicles, pour 123 souscripteurs, ce qui fait moins de 280 fr.) pp. 100-104.

* **REVUE DE PHILOSOPHIE. Avril.** — J. Bonnifay. *La démonstration a priori de l'existence de Dieu.* (A propos d'un précédent article de M. Bouyssonie admettant la valeur de cette démonstration a priori, l'auteur critique cette affirmation : Toutes les affirmations de la raison sont un passage de l'ordre idéal à l'ordre réel.) pp. 337-345. — A. Bouyssonie. *Réponse à M. Bonnifay.* pp. 346-351. — H.

COLIN. *La crise du mutationisme.* (Un grand nombre de faits invoqués en faveur de la théorie des variations brusques prêtent à discussion et rentrent, dès qu'on les soumet à la critique, dans le domaine de la théologie parasitaire. Cependant, tout porte à croire que la mutation a joué un rôle important dans l'évolution des espèces au cours des âges géologiques; des types organiques très complets éclosent soudain. Mais aujourd'hui, expérimentant sur une nature fatiguée moins sujette aux adaptations et différenciations, il est difficile de provoquer l'apparition, par mutation, d'une espèce nouvelle parfaitement authentique.) pp. 352-365. — Dr F. DE GRANDMAISON. *Les grandes névroses et leur traitement moral.* (Ni l'hystérie, ni la neurasthénie n'ont leur point de départ et leur raison d'être dans un trouble des fonctions intellectuelles de l'âme humaine. Celle-ci n'est troublée que dans ses puissances végétatives et surtout sensitives. Critique d'un procédé thérapeutique par suggestion hypnotique, et mise en valeur d'un traitement moral des névroses; en voici les moyens : la confiance du malade dans son médecin, l'isolement, l'hygiène alimentaire, le repos, la rééducation mentale des sensations des images et des concepts, le développement de la confiance en soi, la rééducation progressive du libre arbitre.) pp. 366-388. — M. DE WULF. *Les courants philosophiques du moyen âge occidental,* 2e art. (Principaux représentants et principales questions de la scolastique du IXe au XVe siècle. Le caractère dominateur de la métaphysique scolastique est le pluralisme, celui de la psychologie est le spiritualisme. La scolastique place toutes les questions dans la plan de la métaphysique. Elle s'inspire du souci de garder le juste milieu entre des extrêmes.) pp. 389-405. — J. BULLIOT. *Les deux idéalismes.* (Analyse critique de l'ouvrage de M. Dunan portant ce titre.) pp. 406-414. = **Mai**. — M. GOSSARD. *Sur les frontières de la métaphysique et des sciences.* (La position de la métaphysique expérimentale est fausse : « elle doit dépasser les conclusions des sciences, comme métaphysique, et elle y est rivée par les exigences de sa méthode expérimentale ». Aucune donnée expérimentale, en tant que telle, ne peut être sa raison suffisante; celle-ci est hors la science, antérieure à toute discipline expérimentale. La métaphysique est tributaire des sciences en ce sens que c'est l'expérience, le phénomène, qui lui fournit ses bases d'induction : nombreux exemples de ces « voies d'accès » des sciences vers la métaphysique.) pp. 443-474. — Dr M. MOUSAINGEON. *La part du physique dans les psychonévroses et la cure physique.* (Détermination du mécanisme mental et du syndrome physique dans les psychonévroses. Il est des cas où le traitement physique guérira psychose ou névrose, d'autres où il préparera et aidera l'action d'une cure morale, d'autres enfin où celle-ci aura un effet prépondérant.) pp. 475-488. — A. DIÈS. *Revue critique d'histoire de la philosophie antique.* (Manuels et questions générales; les Antésocratiques; Socrate; Platon; Aristote; Aristote et les écoles postérieures.) pp. 489-513. — P.-A. LE GUYADER. *Les morales positivistes et la morale thomiste.* (L'auteur répond aux trois principaux reproches faits par le positivisme aux morales théoriques : la mo-

rale thomiste ne saurait encourir ces griefs que voici : la morale théorique n'est pas normative ; son idéal est arbitraire ; elle légifère pour tous les temps et tous les lieux.) pp. 514-533. = **Juin.** — P. Gény. *Critique de la connaissance et psychologie.* (L'admission d'une espèce expresse ne constitue pas un danger de déformation de la connaissance dans la sensation. Pour l'intellection, ce danger, qui semble réel, disparaît, si, dans la théorie du verbe mental, on tient compte de la nature spéciale de l'objet. Une difficulté reste au sujet de l'espèce impresse. Elle s'évanouit si l'on ne voit dans celle-ci qu'un « déterminant cognitionnel », par lequel la faculté, une fois déterminée et appliquée à un objet, connaît cet objet directement et donc tel qu'il est sans déformation. D'après l'auteur, certains scolastiques anciens auraient lésé le caractère immédiat de la connaissance, en parlant de l'espèce comme si elle était un véritable *medium quod.*) pp. 555-591. — M. de Wulf. *Les courants philosophiques du moyen âge occidental*, 3e art. (La philosophie scolastique lutta principalement contre la philosophie d'inspiration panthéiste mise en circulation par Scot Érigène, contre le matérialisme qui se trouve à la base de certaines doctrines cathares et albigeoises et des élucubrations de David de Dinant ; enfin, contre la philosophie averroïste dont le monopsychisme humain était la théorie centrale.) pp. 592-603. — G. Jeanjean. *Revue critique de pédagogie.* pp. 604-625.

**REVUE PHILOSOPHIQUE. Avril** — A. Rey. *Les idées directrices de la physique mécaniste.* (Considérations générales : les interprétations relatives aux idées directrices de la physique ; interprétation formelle et interprétation réaliste. Le principe de l'inertie et les idées philosophiques qu'il implique. Leur rapport avec les nécessités de la mesure : la signification métrique et expérimentale du principe. Le principe de l'indépendance des mouvements et des actions des forces et les idées philosophiques qu'il implique ou son rapport logique avec le principe d'inertie. Rapport du principe avec les nécessités de la mesure, sa signification métrique et expérimentale.) pp. 337-366. — N. Kostyleff. *La Psycho-analyse appliquée à l'étude objective de l'imagination.* (Résultats obtenus par la méthode de Freud appliquée à l'étude des phénomènes mentaux. Analyse de quelques travaux, en particulier de ceux de Riklin et de Jung.) pp. 367-396. = **Mai.** — J. de Gaultier. *Identité de la liberté et de la nécessité.* (« La conception de la liberté au sens du libre arbitre est à ce point verbale et vide, qu'elle ne supporte aucune construction, quelque torture que l'on inflige à la réalité pour lui prêter un rôle. Ce n'est pas seulement avec les modes de la réalité objective qu'elle se montre antinomique, mais avec les formes mêmes de la fable et de la chimère. De quelque façon qu'on tente de la formuler, elle échappe à l'étreinte de l'intelligence, qui n'a pas de cadres pour la recevoir. ») pp. 449-475. — Dr Jankélévitch. *Essai de critique sociologique du darwinisme.* (Appliquée au problème de la sélection naturelle et à celui de la reproduction, la critique sociologique du

darwinisme aboutit à cette conclusion : c'est au milieu que revient le rôle prépondérant, aussi bien dans la conservation que dans le développement des êtres vivants. Mais, pas plus que la sélection, le milieu n'est capable de créer du nouveau : il reçoit des organismes formés et façonnés, et tout ce qu'il peut faire, c'est de favoriser la manifestation de leurs virtualités, de leurs propriétés et facultés latentes, lesquelles sont elles-mêmes d'origine congénitale. Le rôle du milieu est analogue à celui d'un réactif faisant apparaître un caractère jusqu'alors latent; mais ce réactif du milieu n'exerce pas une action créatrice au sens propre du mot.) pp. 476-492. — A. Rey. *Les idées directrices de la physique mécaniste,* 2e art. (Les notions élémentaires de la mécanique et leur mesure. Le principe de l'égalité de l'action et de la réaction, et les idées philosophiques qu'il implique. Leur rapport avec l'expérience et les nécessités de la mesure. Rapports de la physique mécaniste avec la physique antérieure. La physique mécaniste et son interprétation purement formelle. Le rationalisme et la fondation de la physique positive.) pp. 493-513. = **Juin.** — F. Le Dantec. *Il y a une biologie générale.* (C'est dans le fait d'extraire une loi générale de la constatation d'un cas particulier que se manifeste l'invention propre du biologiste, loi qui fait abstraction de tout ce qui paraît spécifique et se formule en un langage qui ne mentionne ni l'espèce étudiée ni les conditions particulières de l'observation. On cherche ensuite si cette loi s'applique à d'autres cas, et, enfin, si elle se vérifie partout et toujours; alors c'est vraiment une proposition générale, un théorème de biologie. Ainsi, devant l'esprit se pose l'ensemble des lois générales qui constituent la définition de la vie. Il y a donc une biologie générale. C'est une science d'observation, mais aussi et surtout, quoi qu'en pensent beaucoup de naturalistes, une science de raisonnement.) pp. 561-582. — A. Bauer. *La conscience collective et le bien obligatoire.* (La thèse sociologique consiste à placer au-dessus des consciences individuelles, faillibles et sans autorité, une conscience collective seule capable de déterminer le véritable bien et de dicter les arrêts obligatoires. Cette conscience collective est la voix de l'humanité. L'obligation fondamentale est de subordonner sa volonté individuelle à cette volonté générale qui s'est élaborée à travers les siècles et qui se manifeste aujourd'hui dans l'élite de l'humanité. De là découlent tous les devoirs qui s'appliquent à l'homme non considéré comme individu, mais comme vivant dans une société; et tous ces devoirs gravitent autour de la fonction sociale.) pp. 583-609. — G. Truc. *Les états mystiques négatifs.* (Description psychologique des états mystiques : la « tiédeur », l' « acedia », la « sécheresse ». L'auteur fait abstraction de la cause suprême et du contenu transcendant de ces phénomènes, et en étudie seulement le mécanisme, l'aspect, le développement.) pp. 610-628.

* **REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Avril.** — X. Moisant. *Psychologie scolastique et psychologie moderne.* (On conçoit sans peine que la psychologie scolastique et la psychologie moderne

puissent, à des points de vue divers et d'une inégale importance métaphysique, mutuellement se corriger, se compléter, se préciser, se justifier. Quant au travail vital de synthèse et de progrès, il consiste, non pas à substituer une doctrine à une autre doctrine, ou à confirmer une vérité par une autre, mais à déterminer, par le contact d'une idée nouvelle, un développement ultérieur d'une idée depuis plusieurs siècles stationnaire.) pp. 5-29. — J. B. SAULZE. *L'origine de la vie d'après M. Le Dantec.* (« L'hylozoïsme de M. Le Dantec manque par trop d'originalité; ce qu'il y a de personnel dans sa manière d'exposer la thèse hylozoïste regorge de paralogismes. Il n'a pas fait faire un pas à la question de l'origine matérielle de la vie : après comme avant lui, elle reste une invraisemblance. ») pp. 29-49. = **15 Avril.** — L. ANDRIEUX. *Le Viatique et l'Extrême-Onction des enfants.* (Il n'existe pas de documents démontrant clairement que les petits enfants étaient admis primitivement à recevoir l'Extrême-Onction, même avant d'avoir atteint l'âge de raison. A partir du XIIIe siècle, on proclame partout, comme un principe incontestable, que l'enfant qui n'a pas l'usage de la raison ne peut recevoir l'Extrême-Onction. Mais, s'il y eut uniformité de principe, il y eut par contre diversité de pratique. On ne s'entendit pas toujours sur l'âge, à partir duquel l'enfant, jouissant de la raison, devait être admis, en cas de maladie, à recevoir l'Extrême-Onction.) pp. 81-100. — J. VERDIER. *Le criminel et la peine.* (La peine doit avoir un triple effet : elle corrige le coupable, elle préserve la société, elle rétablit l'ordre par la sanction.) pp. 100-112. = **1er Mai.** — Th. MAINAGE. *La psychologie de la conversion et l'apologétique.* (Le témoignage des convertis constitue notre unique source de documentation. Difficultés à résoudre. Première difficulté. Durant la période de crise, le converti ne peut connaître ses états d'âme, parce qu'ils sont obscurs et que lui-même ne peut les analyser de sang-froid. Réponse. L'intensité des impressions vécues par le converti les impose à son attention. Seconde difficulté. Après la crise, les souvenirs perdent de leur efficacité, et le converti projette sur le passé ses expériences et ses préoccupations actuelles. Réponse. Le converti conserve fidèlement le souvenir du passé, et, s'il mélange, à la description des états d'âmes antérieurs, des expériences ou des préoccupations nouvelles, la confusion qui en résulte n'est pas irréductible à l'analyse psychologique. Troisième difficulté. La crainte retient, sur les lèvres des convertis, les aveux et les confidences. Réponse. Cette crainte n'est pas générale, elle n'est pas invincible, elle est une garantie de plus grande véracité chez ceux qui l'éprouvent.) pp. 161-182. — A. DURAND. *La théologie de saint Paul.* (Analyse critique de l'ouvrage du P. Prat.) pp. 182-199. = **15 Mai.** — E. BRUNETEAU. *Des principes philosophiques de la morale.* (I. Nécessité de la morale contre trois hypothèses immoralistes, inspirées du pessimisme, de l'optimisme, du déterminisme. II. Description de l'idéal moral, universellement admis. III. Exposé et discussion des théories morales incomplètes (plaisir, utilité privée, utilité sociale, honneur, morale sociologique.) pp. 211-263. — Th. MAINAGE. *La psychologie de la conversion et l'apologé-*

*tique.* (A la recherche d'une méthode. La méthode empirique. Critique de la méthode empirique; elle vise à la généralisation et ne s'élève pas jusqu'à l'ordre des causes. La méthode déductive. Critique : appliquée à l'étude de la conversion, elle implique une pétition de principe. La méthode inductive réalise les trois conditions requises : observation, hypothèse, vérification.) pp. 263-279. = **1er Juin.** J. Bousquet. *Est-ce la faute des Papes si l'Église grecque est séparée de l'Église romaine?* (« Les Papes furent accusés d'ambition, mais par ceux qui cherchèrent toujours à étendre leur domination, sans pouvoir la fonder sur d'autres motifs que des raisons politiques, inconnues avant l'érection de Constantinople en capitale; ils furent accusés de dureté et de violence, mais que sont leurs plus vives remontrances auprès des injures d'un Photius ou d'un Michel Cérulaire. Ils furent enfin accusés d'intolérance, mais par ceux qui attaquèrent les premiers les usages romains, alors qu'on respectait les leurs. Voilà ce que constate l'histoire objective, et voilà pourquoi elle ne peut sérieusement laisser retomber sur les papes la responsabilité du schisme qui sépara les deux Églises. ») pp. 342-364. = **15 Juin.** — E. Bruneteau. *Des principes philosophiques de la Morale.* (IV. Les vraies bases de la morale. V. La vérité partielle des autres systèmes.) pp. 422-435.

* **REVUE THOMISTE. Mars-Avril.** — R. P. Richard. *Un modèle d'exposition scolastique.* (Montre comment saint Thomas mérite les éloges que l'on trouve exprimés dans les paroles suivantes du bréviaire dominicain : *stylus brevis, grata facundia, celsa, clara, firma sententia.*) pp. 137-155. — R. P. Cazes. *La philosophie moderniste.* (Expose l'agnosticisme et le réfute par la théorie thomiste de la connaissance humaine de Dieu. L'analogie nous permet légitimement de fonder une science de Dieu en ce monde, de l'exprimer, en outre, par des termes qui contiennent un sens exact, ontologique.) pp. 156-181. — R. P. Mahrlens. *Art et Apologétique.* (Valeur religieuse et apologétique de la dernière exposition internationale d'art chrétien ouverte au Louvre par la société de Saint Jean l'Évangéliste, en nov.-déc. 1911.) pp. 182-199. — R. P. Raymond. *Le chant sacré de l'Église romaine.* (1° Notion du chant sacré en général; 2° notion du chant sacré de l'Église romaine.) pp. 202-224. = **Mai-Juin.** — R. P. Montagne. *L'idée de Dieu et la psychologie du subconscient.* (L'idée de Dieu, pas plus que nul phénomène psychologique, ne peut avoir son explication dernière et adéquate dans un autre phénomène, même subconscient. Pour trouver cette explication, il faut aller au-delà et remonter à des réalités plus hautes, telles que les habitudes, les facultés, l'âme substantielle et immatérielle. Ces réalités, ni l'expérience objective, ni l'introspection psychologique ne peuvent les saisir. La raison seule, considérant les faits psychologiques à la lumière des principes premiers, peut, par voie démonstrative, en reconnaître la nécessité absolue, et par suite l'existence.) pp. 289-307. — E. Bruneteau. *Brève notice sur le « De Ente et Essentia » de saint Thomas.* (Origine, date, contenu, histoire.) pp. 307-320. —

R. P. Mélizan. *Le principe vital et la philosophie traditionnelle.* (L'être vivant n'est pas un groupement d'atomes; il est matière informée par une forme substantielle, principe de vie. Cette forme, d'ordre plus élevé que celle de la matière brute, place l'être vivant dans un genre déterminé d'où il ne peut déchoir sans perdre sa nature. L'hypothèse de la génération spontanée présente une impossibilité à la fois physique, métaphysique et morale.) pp. 321-334.

**RIVISTA DI FILOSOFIA. Mars-Avril.** — G. Zuccante. *I Cirenaici.* (Étude générale sur Aristippe de Cyrène et ses disciples.) pp. 157-179. — F. Weiss. *Il pensiero di Giambattista Vico.* (A propos de l'étude de B. Croce sur Vico; critique quelques-unes de ses interprétations.) pp. 180-192. — M. Losacco. *La filosofia dell'organismo.* (Étudie l'ouvrage de Driesch : *Philosophie des Organischen,* 1909.) pp. 193-209. — L. Visconti, *Evoluzione e Dissoluzione della Coscienza religiosa.* (Étude sur la nature et l'évolution du sentiment religieux; sa nécessité et sa pérennité.) pp. 231-252.

*** RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA. 2.** — E. Chiocchetti, O. F. M. *La filosofia di Benedetto Croce* (à suivre). (Croce est un des philosophes les plus célèbres de l'Italie actuelle. Il est disciple, mais disciple très personnel, de Bertrand Spaventa, le représentant le plus vigoureux de l'hégélianisme en Italie, de 1840 à 1870. Croce est donc idéaliste.) pp. 185-202. — A. Gemelli. *Il valore dell' introspezione provocata. Note critiche.* (Les objections soulevées contre cette méthode ne sont pas justifiées; elle est légitime et présente de réels avantages.) pp. 203-224. — B. Nardi. *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante.* (Dans la question de la connaissance, Dante se rapproche des philosophes qui placent l'intellect agent en Dieu. Le fondement de la liberté est dans la raison. On trouve trace chez Dante de la syndérèse thomiste. — Dante n'ignorait pas la philosophie de Siger et le regardait comme un maître : en mettant son éloge dans la bouche de S. Thomas, il veut signifier que les deux adversaires se sont réconciliés après la mort dans la vision de la vérité totale.) pp. 225-239.

**SCIENTIA. 3.** — S. Perozzi. *Precetti e concetti nella evoluzione giuridica.* (Le défaut dont souffre la théorie évolutionniste du droit consiste en ce que, partant du concept abstrait du droit objectif, elle conçoit l'évolution juridique rigidement et exclusivement comme une substitution incessante de certains préceptes à d'autres, cette substitution étant opérée par les pouvoirs législatifs, parmi lesquels figure également la coutume. Telle n'est pas la conception historique de l'évolution du droit. Les historiens rattachent les préceptes, comme à leurs causes, à certains concepts (idées ou sentiments) dont les préceptes ne seraient que des manifestations. Et c'est précisément en partant des préceptes qu'ils aboutissent aux concepts. Cela veut dire que telles et telles normes étant données, celui qui les a dictées avait telle idée. Le précepte vient de l'État; donc le concept vient

également de l'État. La configuration de l'évolution juridique, telle que la réalisent les historiens, mérite d'en devenir la configuration philosophique. La description doit se transformer en théorie. Mais pourquoi le droit évolue-t-il? Là est le nœud de la question. D'abord, le droit bénéficie de la force de conservation inhérente à toutes les choses qui sont; il n'évolue pas, parce qu'il est. Il tend à se conserver, comme tend à se conserver la mentalité sociale dont il est l'expression. Il évolue avec cette mentalité, c'est-à-dire grâce aux facultés actives de l'intelligence. Une nouvelle perception des choses change progressivement la mentalité sociale, et, avec elle, son expression juridique.) pp. 369-387.

* **SCUOLA (LA) CATTOLICA.** Avril. — A. Gemelli. *Come si debbono curare gli scrupulosi?* (à suivre.) (Exposé sommaire des soins physiques, des méthodes de suggestion et de direction morale dont on doit se servir pour le traitement des scrupuleux.) pp. 445-464. — A. Cellini. *Il disegno messianico di Gesu in ordine agli Ebrei, ai Samaritani e ai Gentili* (suite et fin). (Explication des textes du Nouveau Testament sur lesquels Harnack s'appuie pour dénier à Jésus tout dessein d'apostolat mondial.) pp. 495-509. = **Mai.** — P. Caccia. *La divina personalità dello Spirito Santo, specialmente da I Cor. 2,* 6 à 16 (suite, à suivre). (Exégèse du verset sixième.) pp. 70-81. = **Juin.** — P. Caccia. *La divina personalità dello Spirito Santo* (suite, à suivre). (Exégèse des vv. 7, 8 et 9. La sagesse inconnaissable aux princes du monde et prêchée par les apôtres est le mystère de l'Incarnation et de ses fruits de vie pour le temps et pour l'éternité.) pp. 188-196.

* **THEOLOGIE UND GLAUBE. 3.** — A. Dirking. *Tertullian und Basilius der Grosse. Auch ein Beitrag zur Lehre von Fasten.* (Tertullien dans son écrit *De jejunio adversus psychicos* et S. Basile dans son homélie I sur le jeûne, sont d'accord.) pp. 189-201. — F. Zimmermann. *Die Phönixsage. Ihr religionsgeschichtlicher Ursprung und ihre Verwertung in der hl. Schrift und im Dienste Kirchenschriftstellerischer Argumentation.* — (Cette légende est originaire de l'Égypte et se rattache au culte d'Osiris.) pp. 202-223. — B. Vandenhoff. *Eine bisher unveröffentlichte Abhandlung Ephräms des Syrers über die Bedrückten und Bedrängten.* (Traduction allemande d'une poésie inédite (53 strophes) d'Éphrem sur les opprimés.) pp. 239-241. = **4.** — J. Bittremieux. *Der pragmatische Dogmabegriff.* (Notion catholique, notion pragmatiste du dogme. Il n'est pas suffisant de limiter le dogme à sa valeur d'action, il faut lui accorder une valeur de connaissance théorique à laquelle correspond un objet.) pp. 277-288. = **5.** — B. Bartmann. *Die historische Existenz Christi.* (Expose comment on est arrivé à nier l'existence de Jésus et donne les témoignages positifs qui la mettent hors de doute.) pp. 334-368. — J. Göttsberger. « *Ist auch Saul unter den Propheten?* » *1 Sm.*, 10, *10 ff.*, *und* 19, *18 ff.* (Le passage *1 Sm.* X, 10 sv., n'a qu'une valeur

secondaire, le type primitif est *1 Sm.* XIX, 18 sv.) pp. 368-374. — S. Schiwietz. *Stammt das christliche Hauptsündenschema aus der astrologischen Planetenlehre?* (La classification des péchés capitaux dépend plutôt de la philosophie grecque que de l'astrologie.) pp. 374-383.

* **THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 2.** — P. Riessler. *Der achtundsechzigste Psalm.* (Exégèse du *Ps.* 68.) pp. 169-182. — A. Eberharter. *Gab es im Jahwekult Priesterinnen?* (Si, à diverses reprises, sous des influences païennes, il y a eu dans le culte de Jahvé des prêtresses, elles n'ont jamais appartenu au culte légitime.) pp. 183-190. — V. Weber. *Abfassungszeit und Leserkreis des Galaterbriefes.* (II. Les lecteurs : l'ouvrage de Steinmann (*Leserkreis des Galaterbriefes,* 1908) en faveur de l'opinion qui tient pour la Galatie du nord, montre finalement le peu de solidité de cette théorie.) pp. 151-203. — K. Adam. *Cyprians Kommentar zu Mt.* 16, 18 *in dogmengeschichtlicher Beleuchtung* (suite). (Les auteurs africains, de Tertullien à S. Augustin, font dériver le pouvoir des clefs du pouvoir d'ordre; saint Pierre étant le type premier de ce privilège. Cette manière de concevoir est due en partie à l'influence de la philosophie platonicienne.) pp. 203-244. — K. Hefele. *Die öftere Kommunion im Leben und nach der Lehre der hl. Katharina von Siena. Ein Beitrag zur Kommunionspraxis des ausgehenden Mittelalters.* (La vie de sainte Catherine et ses écrits nous montrent que la communion quotidienne n'était pas d'une pratique ordinaire, de son temps.) pp. 245-263. — M. Merchich. *Der Probabilismus.* (Essai de solution de la question morale du probabilisme d'après les principes scientifiques de la probabilité, les anciens principes invoqués en théologie morale n'ayant pas de valeur.) pp. 263-279. — F. Zimmermann. *Der Dämonenglaube im Totenkult.* (Les formules du rituel romain pour la bénédiction des cimetières supposent certaines conceptions anciennes sur les démons, qu'on retrouve dans la tradition. pp. 279-286.

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 1.** — L. Köhler. *Zur Weiterführung des alttestamentlichen Wörterbuches.* (Expose en vingt-deux points ses desiderata touchant les perfectionnements à apporter à l'œuvre de Gesenius-Buhl et de König.) pp. 1-16. — E. Nestle. *Zu den Onomastica.* (Signale les grandes lacunes de la philologie biblique en ce qui touche à l'étymologie des noms propres. Exemples, à propos des noms *Israël* et *Thamar.*) pp. 17-21. — E. König. *Der Evaspruch in Gen. IV, 1.* (Maintient sa traduction de ce passage : *J'ai produit, poussé* (hervorgebracht) *un rejeton mâle avec l'assistance de Jahwé.* Le nom *Qaîn* signifie *produit* (Gebilde). K. discute les sens possibles de *eth* dans את־יהוה : cette particule n'est pas le signe de l'accusatif, mais équivaut à עם, *avec.* Examine ensuite, et rejette, les corrections proposées pour ce texte.) pp. 22-32. — H. Weinheimer. *Zu Genesis Kap. 2 u. Kap. 4.* (1° La *situation du Paradis,* dans le chap. 2, montre un mélange de deux traditions,

l'une égyptienne, l'autre babylonienne; 2° la *légende de Caïn* est un morceau d'une tout autre origine que ce qui l'entoure; c'est le laboureur, et non le Bédouin nomade, qui y est un objet d'aversion; ce serait une tradition des Kénites.) pp. 33-40. — E. Böklen. *Elisas « Berufung »*. (Dans le récit de la vocation d'Élisée, *I Reg.*, XIX, il faut comprendre les versets 19-21, sous peine d'une incohérence difficile à admettre, dans un sens mythologique. Élisée n'était pas occupé à labourer avec la douzième paire de bœufs; mais les mots והוא בשׁנים העשׂר, *vehou' bischnêm he'asar*, signifient : *et lui-même* prend congé de son père et de sa mère, un taureau et une vache qui labouraient avec lui, en les immolant et les brûlant avec leur joug, pour mieux dire adieu à son existence antérieure. Interprétation encore plus facile à admettre, si Élisée représente la Lune.) pp. 41-48. — K. Marti. *Bemerkung zu I Reg., 19,* 19-21. (L'éditeur lui-même montre dans une courte note la non-nécessité d'une telle interprétation.) p. 48. — P. Lohmann. *Die strophische Gliederung in Jes. 21,* 16-10. (Trouve dans ces versets une confirmation de l'existence de strophes inégales et de mètres mélangés dans la poésie lyrique hébraïque.) pp. 49-55. — A. Büchler. *Die Grundbedeutung der hebräischen Wurzel* קדר (C'est *noircir,* d'après Gésénius; mais la littérature talmudique montre le double sens *noircir* et *chauffer,* ce qui est le double effet de l'action du soleil ou du feu.) pp. 56-64. — A. Gustavs. *Religionsgeschichtliches aus « Koldewey, Die Tempel von Babylon und Borsippa »*. (Ce qui intéresse l'étude de l'Ancien Testament dans les récentes découvertes à propos de ces temples, construction, logement de la divinité, objets apotropéiques, etc.) pp. 65-68. — F. M. Th. Böhl. *Zum Gedächtnis an Prof. Dr G. Wildeboer* (1855-1911).. pp. 69-72. — *Miszellen,* d'E. Nestle, pp. 73-74. — *Bibliographie,* pp. 75-80. = **2.** — M. Flashar. *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter.* (Plusieurs remarques et discussions exégétiques qui doivent servir de travaux préparatoires à l'établissement d'un lexique des LXX, en tenant compte, avec Deissmann, de l'hellénisation que la pensée hébraïque y a subie, mais aussi de la fermeté persistante des conceptions religieuses israélites) (à suivre.) pp. 81-116. — W. Bacher. *Die alten jüdischen Erklärungen zu Gen. 4,* 1 b. (Complète les interprétations de textes rabbiniques donnés par König dans sa discussion, *vid. supra.*) pp. 117-119. — K. Budde u. D. von Doorninck. *Noch einmal zu Gen. 4,* 1. (Budde maintient contre König, *vid. supra,* sa traduction : *Ich habe Jahwe zum Manne erworben;* puis il publie une lettre de Van Doorninck où se trouve exprimée l'opinion que la particule את serait à lire *ôth, signe.* Ce serait une note marginale d'un ancien manuscrit de la Genèse qui se serait introduite, comme d'autres, dans le texte. Un copiste aurait donné le titre : *Signe de Jahwé* à toute l'histoire de Caïn, parce que ce signe était pour lui la chose la plus importante du récit.) pp. 120-122. — A. Alt. *Die literarische Herkunft von I Reg., 19,* 19-21. (Contre Böklen et autres exégètes mythologistes. A. estime que le défaut de cohérence, *vid. supra,* s'explique du fait que ces versets sont un fragment de l'histoire d'Élisée introduit par le rédacteur en pleine histoire d'Élie.)

pp. 123-125. — P. Volz. *Ein Beitrag aus den Papyri von Elephantine zu Hiob, Kap. 31.* (Le papyrus 27 de Sachau donne un exemple de l'emploi du serment comme moyen pour un accusé de se justifier. Tel était le cas de Job, c. 31, v. 5-sq.; Job établit son innocence par un serment qui clôt la discussion ouverte depuis le ch. 3.) pp. 126-127. — J. N. Epstein. *Glossen zu den aramäischen Papyrus und Ostraka.* (Remarques destinées à remédier à l'obscurité de la langue et à l'état défectueux des documents.) pp. 128-138. — J. N. Epstein. *Jahu,* asm*bêthêl und* ant*bêthêl.* (Contre Sachau et Lidzbarski, il ne faut pas voir dans *Asmbethel* et *Antbethel* des noms de divinités adorées avec Jahwé par les Juifs d'Éléphantine. Dans le papyrus 15 où ils paraissent, ce ne sont, ainsi du reste que *Jahu,* que des noms de personnes pour lesquelles une autre, *Jedonia ben Gemarjah,* a acquitté une contribution dont le but n'est pas même indiqué dans ces lignes. De même, dans le pap. 27, le *Harambethel* devant lequel on jure est, non un dieu, mais sans doute un prince, un ethnarque.) pp. 139-145. — A. Sarsowsky. *Notizen zu einigen biblischen geographischen und ethnographischen Namen.* (Dans II Reg., 19, Ézéchiel, 29, 30, 47, II Samuel, 23, Jérémie, 51.) pp. 146-151. — *Miszellen,* d'E. Nestle, J. Schur, P. Schwen, E. König, pp. 152-155. — *Bibliographie,* pp. 156-160.

* **ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. 2.** — J.-B. Nisius, S. J. *Zur Geschichte der Vulgata Sixtina* (2e art.). (Exposé d'après divers ouvrages récents de quelques questions intéressant l'édition sixtine de la Vulgate : 1. les fautes de cette édition; 2. l'édition sixtine et la polémique protestante; 3. mesures pratiques de Sixte-Quint.) pp. 209-251. — N. Paulus. *Der sogenannte Ablass von Schuld und Strafe in späteren Mittelalter.* (Sur la fin du moyen âge, cette expression sert généralement pour désigner l'indulgence plénière. Beaucoup d'auteurs font remarquer qu'elle est peu correcte. Elle n'est plus employée après le concile de Trente.) pp. 252-279. — C. A. Kneller, S. J. *Cyprians Schrift von der Einheit der Kirche.* (Le chapitre IV du traité de saint Cyprien fournit l'explication de l'ensemble, en montrant comment l'auteur a réalisé son but : donner un signe qui distingue la vraie église des conventicules hérétiques. Ce signe, c'est l'origine apostolique.) pp. 280-303. — F. Pangerl, S. J. *Studien zur Albert den Grossen* (1193-1280) (à suivre). (1. Place d'Albert dans la science et la littérature. 2. Ses œuvres (philosophiques, théologiques).) pp. 304-346. — A. Merk, S. J. *Bibelfragmente aus den Oxyrhyncus-Papyri.* 2. (Fragments du N. T. : *Corinth.*, VII, 18 - VIII, 4; *Philipp.*, III, 10-17, IV, 2-8; *Heb.*, IX, 12-14, IX, 15-19; *Apoc.*, I, 4-7; *Apoc.*, III, 19 - IV, 3.) pp. 389-404.

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 2.** — R. Bultmann. *Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament* (à suivre). (Signale, dans la morale d'Épictète, l'influence des deux motifs suivants : la parenté

de l'homme avec Dieu, l'idée de providence.) pp. 97-110. — Ch. Bruston. *Quelques observations sur les Odes de Salomon.* (Les Odes, qui sont d'origine chrétienne, avec des traces de gnosticisme très mitigé, ont été composées en syriaque et en Syrie dans la première moitié du 2e siècle au plus tôt.) pp. 111-116. — H. Wainel. *Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage.* (Apprécie les travaux de Fiebig sur les paraboles évangéliques et le Talmud, et, sans contester leur intérêt, estime qu'il n'en faudrait pas exagérer la portée.) pp. 117-132. — K. Kastner. *Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzer Florinus.* (Développe à nouveau contre M. Koch les arguments qui lui paraissent suggérer l'identification du prêtre Florinus, l'ami de S. Irénée, avec Tertullien.) pp. 133-156. — H. Jordann. *Wer war Archaeus?* (L'Archaeus, auteur du traité sur la pâque, d'après le cardinal Pitra, n'est autre que S. Irénée de Lyon.) pp. 157-159. — A. Jacoby. *Agrapha.* (Le récit du baptême de Jésus de l'évangile aux Hébreux peut-être utilisé par Novatien; I *Cor.*, XV, 54 s. a donné naissance à un agraphon; sur un agraphon, en rapport avec *Marc*, XI, 23-24, contenu dans le Ms 2316 de la Bibl. Nat.) pp. 161-164. — H. Koch. *Matrix et radix ecclesiae catholicae.* (Confirme son interprétation antérieure de cette formule comme un génitif épexégétique (matrix... quae est ecclesia catholica) par le fréquent usage de cette construction dans les écrits de S. Cyprien.) pp. 165-170.

*Le Gérant :* G. Stoffel.

*Superiorum permissu.* | *De licentia Ordinarii.*

Imp. Desclée, De Brouwer, et Cie, 41, rue du Metz, Lille

*Supplément du 20 Juillet 1912*

# Ouvrages envoyés a la Rédaction

V. Zapletal, O P. **Der Schöpfungsbericht der Genesis** (I. 1 — II. 3) .. **erklaert.** Zweite. verbesserte Auflage. Ratisbonne, Manz. 1911. In-8° VI et 146 pp. — 3 M. 20.

Id. — **Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt.** Zweite, verbesserte Auflage. Fribourg en Brisgau, Herder, 1911. In-8°, 236 pp. — 4 M. 80.

Le savant et lucide commentaire du récit biblique de la création (*Gen.* I, 1 — II, 3) par le P. Zapletal est trop connu pour qu'il soit nécessaire de le présenter à nos lecteurs. La 2e édition, qui vient de paraître, renferme, outre des modifications de détail, une étude sur la composition métrique de ce récit qui serait rédigé en prose rythmé (pp. 5-18).

Dans la seconde édition de son *Kohelet*, le P. Zapletal a réduit, au contraire, les développements relatifs à la métrique hébraïque qui se lisaient dans la première édition, Il renvoie à l'opuscule qu'il a récemment consacré à cette intéressante et difficile question : *De Poesi Hebraeorum*, Fribourg en Suisse, Gschwend, 1911. Cela lui a permis d'exposer et de critiquer, tout en réduisant le nombre de pages, les principales opinions émises sur le *Kohelet* depuis 1905. Ce travail, très apprécié lors de sa première publication, continue donc de pouvoir être placé au premier rang des ouvrages indispensables à qui veut étudier ce livre difficile.

**Conférences de Saint-Étienne** *(École pratique d'Études Bibliques)* 1910-1911. *(Études palestiniennes et orientales).* Paris, Gabalda, 1911. In-12, 307 pp. avec une carte. — 3 fr. 50.

Dans ce nouveau volume de conférences, publié par l'École biblique de S. Étienne, les biblistes liront avec un intérêt particulier et, sans nul doute, avec un grand profit les leçons intitulées : A la recherche des sites bibliques ; Les Aryens avant Cyrus ; Au bord du lac de Tibériade. Dans la première, le R. P. Lagrange expose les ressources à utiliser et les règles à suivre pour l'identification des sites bibliques avec les localités de la Palestine actuelle. La seconde, qui est du R. P. Dhorme, synthétise les données, récemment acquises, touchant les premières apparitions et le rôle des Aryens dans l'histoire de l'Asie antérieure avant Cyrus. Dans la troisième, D. Z. Biever traite, avec une exceptionnelle compétence — il habite depuis longtemps déjà les bords du lac — de la flore et de la faune du lac de Tibériade et de ses environs immédiats. Les autres conférences : La prise de Jérusalem par les Arabes (R. P. Abel); Bonaparte en Syrie (R. P. Génier) ; Le Vte E. Melchior de Vogüé (R. P. Créchet) ; La sculpture franque en Palestine (R. P. Germer-Durand) offrent, dans leurs domaines respectifs, un réel intérêt.

P. Dhorme, O. P. **Les Pays Bibliques et l'Assyrie** (Extrait de la *Revue Biblique* 1910-1911). Paris, Gabalda, 1911. In-8 raisin, 128 pp., avec carte. — 3 fr. 50.

Le P. Dhorme, professeur à l'École Biblique de Jérusalem, a eu l'excellente idée de faire un tiré à part des articles qu'il a publiés dans la *Revue Biblique*, au cours des années 1910-1911, sur *les Pays Bibliques et l'Assyrie*. Dans cette série d'études, l'auteur se proposait « d'utiliser les textes cunéiformes et les données extrabibliques d'après les plus récentes découvertes ». Nous nous plaisons à dire qu'il serait presque impossible de faire, parmi les documents éparpillés dans nombre de publications, un choix plus judicieux et un groupement plus ordonné, que ceux que nous offre le P. Dhorme. Ces documents, relatifs aux règnes d'Asour-nasir-apla, de Salmanasar II, de Téglath-phalasar III, de Salmanasar IV, de Sargon, de Sennacherib, d'Asaraddon, d'Asourbanipal, le P. D. les critique avec sa sûreté et sa clarté habituelles, discutant chacun des faits ou des noms de monarques, de peuples, de lieux qui s'y rencontrent, et les identifiant avec les faits ou les noms déjà connus par les livres saints. A ceux qui voudraient connaître, d'une manière complète et précise, ce que les dernières découvertes ont apporté de

lumière sur les événements qui se sont déroulés dans les pays bibliques (et surtout en Juda et en Israël) depuis l'avènement d'Asour-nasir-apla (884) jusqu'à la mort d'Asourbanipal (625), nous recommandons chaudement le livre du P. Dhorme.

A. Ott. **Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung.** (*Neutestamentliche Abhandlungen* hsg. von M. Meinertz, III, 1-2). Münster, Aschendorff. 1911. In-8° de VIII et 304 p. — 7 M. 80.

Ce travail, couronné en 1904-1905 par la Faculté de théologie catholique de l'université de Wurzbourg, est une histoire détaillée de l'exégèse des textes évangéliques relatifs au divorce, des origines à nos jours. Il comprend deux livres : l'exégèse des Pères, l'exégèse du moyen-âge et de l'époque moderne. Dans le second livre on lit avec un intérêt spécial la section intitulée : L'exégèse des humanistes et des réformateurs et le concile de Trente. L'auteur conclut son exposé très suggestif en proposant une interprétation nouvelle de *Matthieu* V, 32 et XIX, 9. En remontant au texte original araméen, il estime possible de traduire : « même en cas d'adultère », au lieu de : « sauf le cas d'adultère ». Les autres évangélistes, en omettant cette précision qui n'avait d'intérêt que pour des lecteurs juifs, n'auraient fait que rendre plus claire la pensée de S. Matthieu sans la modifier en rien. Cette explication paraît mériter un sérieux examen.

A. Padovani. **Commentaria in omnes S. Pauli epistolas R. P. Cornelii a Lapide** T. II. Augustae Taurinorum, P. Marietti, 1911. In-8° de 605 p.

Mgr A. Padovani, évêque auxiliaire de Crémone et tout récemment encore professeur d'Écriture Sainte au Séminaire de cette ville, a entrepris de donner une édition nouvelle, maniable et mise à jour, du commentaire de Lapierre sur les épîtres de S. Paul. Le tome II, comprend la 2e aux Corinthiens, les épîtres aux Galates, Éphésiens, Philippiens, Colossiens, Thessaloniciens. Les notes ajoutées par Mgr Padovani au commentaire de Lapierre et qui sont imprimées au bas des pages, s'inspirent des travaux catholiques les plus récents et sont conçues dans un très bon esprit. On les souhaiterait plus nombreuses. Telles quelles, elles permettent au lecteur de corriger certaines inexactitudes du bon Lapierre et de faire son choix, de façon judicieuse, parmi les interprétations multiples qu'il propose souvent d'un même texte.

E. Jacquier. **Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne.** Tome 1er. **Préparation, formation et définition du canon du Nouveau Testament.** Paris, Gabalda, 1911. In-12, 443 p. — 3 fr. 50.

On retrouve dans ce nouveau livre de M. Jacquier, et portées, me semble-t-il, à un plus haut degré de maturité, les qualités qui caractérisaient déjà son *Histoire des Livres du Nouveau Testament :* érudition solide, critique judicieuse, composition ordonnée et claire. L'auteur, qui se propose de retracer en un second volume l'histoire du texte du N. T., étudie dans celui-ci l'histoire du canon du N. T. des origines à nos jours. Après des Notions préliminaires, il traite de la préparation du Canon du N. T. (jusqu'en 170), de sa formation, qui comporte deux phases successives (170-220, 220-350), de sa promulgation (350-450). Viennent ensuite trois sections complémentaires : le canon, du milieu du Ve siècle au concile de Trente ; définition du canon par le concile de Trente ; le canon du concile de Trente à nos jours, dans l'église catholique, dans les églises de la réforme, dans les églises dissidentes.

Ce nous est un plaisir d'appeler l'attention des professeurs et étudiants de nos Grands Séminaires sur cet ouvrage, en nous excusant de n'avoir pas trouvé moyen de le faire plus tôt.

Chr. H. Vosen et Fr. Kaulen. **Rudimenta linguae hebraicae etc.** Nona Editio quam recognovit et auxit J. Schumacher. Friburgi Brisg., Herder, 1911. In-8°, XI et 171 p. — 2 M.

J. Marie. **Petit lexique hébreu-français etc.** Paris, Gabalda, 1912. In-8°, 44 p.

Le Dr. Schumacher vient de donner une nouvelle édition, la 9me, de la grammaire hébraïque jadis composée par Chr. Vosen. Elle comprend un traité élémentaire de langue hébraïque, des paradigmes fort complets, des exercices pratiques, habilement gradués, et revus avec beaucoup de soin par le nouvel éditeur, un vocabulaire raisonné et un petit lexique. Les mérites de cette grammaire sont connus de tous.

M. Marie, professeur d'hébreu au Séminaire de Bayeux, offre aux étudiants dans son *Petit Lexique :* 1° un vocabulaire comprenant les mots hébreux les plus usuels, groupés d'après le sens ; 2° un lexique où les mêmes mots sont rangés par ordre alphabétique avec indication de leur forme grammaticale et renvoi à la *Grammaire* de M. Touzard. Dans la pensée de son auteur, ce petit livre est destiné à familiariser rapidement les débutants avec les mots qui se rencontrant le plus fréquemment dans la Bible. Simple et clair il paraît devoir atteindre ce but.

S. Alphonsus M. de Ligorio. **Praxis Confessarii ad bene excipiendas confessiones.** Editio nova... cura et studio P. G. M. Blanc, C. SS. R. Rome. impr. Vaticane, 1912. In-16, XII-372 pages. — 2 fr. 50.

C'est la reproduction en une édition manuelle de la *Praxis Confessarii* qui se trouve dans le 4me volume de l'édition magistrale de la Théologie Morale de S. Alphonse de Liguori, entreprise par le R. P. Léonard Gaudé. Le P. Blanc collaborateur de ce dernier, a cru, comme S. Alphonse, rendre service aux jeunes confesseurs, en publiant séparément et en un petit format l'œuvre à laquelle le saint Docteur attachait une importance capitale. Cette publication mérite tous les éloges que la *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, dans son dernier numéro (p. 399), a donnés au travail du P. Gaudé. J. N.

F. Souarn, O. S. A. **De Confessariis Religiosarum. Opusculum canonico-morale.** Paris J. Gabalda, 1912. In-16, 96 pages.

Excellent opuscule qui rendra service aux confesseurs des communautés religieuses et aux religieuses elles-mêmes. Le P. Souarn y traite deux questions qui généralement ne sont exposées que très brièvement dans les Manuels de théologie morale, à savoir : quelles sont les conditions que doivent remplir les confesseurs des religieuses, quels qu'ils soient, et quels sont les cas dans lesquels une religieuse peut demander un confesseur extraordinaire. Ces questions sont résolues avec méthode et dans un style très simple. J. N.

Mgr Douais. **Lettre pastorale sur la conduite à tenir vis-à-vis des apparitions, révélations, prophéties et miracles.** Beauvais, 1912.

Dans cette lettre d'une doctrine ferme, exprimée avec une élégante précision, Mgr l'évêque de Beauvais rappelle à ses diocésains des vérités souvent méconnues à notre époque. Après avoir constaté la vogue dont jouissent certains récits merveilleux le crédit accordé à des visionnaires parfois suspects, il rappelle que seule l'Église a autorité et pouvoir pour rendre un jugement sur les apparitions, les révélations, les prophéties, et les miracles, les approuver ou les rejeter. « Prudence, réserve, silence, exigence de la preuve, étude, humilité : voilà bien ce que la raison saine et la pitié éclairée commandent à tous, sujets de ce merveilleux, confesseurs ou directeurs, simples chrétiens auxquels la nouvelle en arrive. » La lettre se termine en rappelant les peines édictées par l'Église à ce sujet.

J. Hergenröther. **Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte neubearbeitet** von J. P. Kirsch 5e éd. I. *Die Kirche in der antiken Kulturwelt.* Fribourg en B., B. Herder, 1911. In-8°, XIV-784 pages. — 11 m. 40.

Le manuel du cardinal Hergenröther, remanié et mis à jour par les soins de Mgr Kirsch, est avantageusement connu. La présente réimpression n'offre que de légers remaniements. On remarquera cependant que désormais l'auteur partage l'histoire de l'église, non plus en trois mais en quatre périodes. Il a tenu compte, dans le détail, de quelques remarques justifiées, et surtout la bibliographie, déjà très complète, a été revisée et mise à jour. Cette partie très appréciée des travailleurs rendra d'utiles services.

Palladius. **Histoire Lausiaque (Vies d'Ascètes et de Pères du désert).** Texte grec, introduction et traduction française. (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, 13). Paris, Alph. Picard, 1912. In-12, LIX-425 pages. — 5 fr.

L'ouvrage connu sous le nom d'*Histoire lausiaque* est un recueil de récits composés vers 425, par Palladius, évêque d'Hélénopolis en Bithynie précédemment moine en Égypte et en Palestine. L'auteur a rassemblé ces souvenirs des Pères du désert à la demande de Lausus, le Chambellan de Théodose II. L'*Histoire lausiaque* est un ouvrage d'édification où Palladius a groupé les propos qui lui ont paru mémorables, les faits caractéristiques et les principaux exercices de l'ascèse. On y trouve des renseignements curieux sur la vie monastique et religieuse de cette époque, des traits de mœurs et des règles de vie mystique. Le contenu doctrinal est pauvre, mais du moins il n'offre pas le danger que quelques-uns ont voulu y voir.

Jusqu'à ces dernières années on n'avait pas d'édition critique de cet ouvrage qui, au cours des siècles, avait été mélangé à d'autres productions similaires. En 1904, Dom Butler, dans un travail magistral, nous a donné cette édition longtemps attendue. C'est elle que reproduit M. Lucot. Il y a ajouté une introduction, une traduction française et des notes. La traduction est fidèle, « littérale, elle vise à l'exactitude et à la précision ». Celle-ci apparaît plus que l'élégance, mais on ne saurait s'en plaindre quand il s'agit d'un ouvrage qui veut être avant tout un instrument de travail.

A. Chauvin. **Le Père Gratry, 1805-1872. L'homme et l'œuvre d'après des documents inédits.** Nouvelle édition revue et augmentée. Paris, Bloud, 1911. In-8°, XVI-496 pages.

Cet ouvrage est bien connu et il est inutile de redire, à propos d'une réimpression, ses incontestables mérites. Il donne de cette haute figure une image réelle et saisissante. On y retrouve e Père Gratry avec sa sincérité, son enthousiasme, sa candeur, et même ses erreurs passagères. Cette biographie psychologique, écrite avec un art délicat, est une œuvre d'impartiale sincérité.

L'auteur a utilisé, pour cette seconde édition, de nouveaux documents : ils n'ont guère fait que confirmer l'exposé primitif.

A. Baudrillart. **Vie de Mgr d'Hulst.** Tome I. Paris, J. de Gigord, 1912. In-8°, 582 pages.

La biographie de Mgr d'Hulst, — annoncée depuis quelque temps, — était attendue avec une légitime impatience. Le premier volume vient de paraître. Il nous retrace en même temps que la vie de celui qu'on a appelé « le premier prêtre de France », quelques-unes des pages les plus intéressantes de l'histoire de l'Église de France durant le dernier quart du XIXe siècle. C'est qu'en effet « Mgr d'Hulst ne fut pas seulement une personnalité des plus attachantes, en qui vécut ou se refléta ce qu'il y a de meilleur en notre Église ; par lui-même et par les institutions auxquelles il présida il fut le centre du mouvement intellectuel le plus intéressant, le plus profond qui se soit produit de notre temps au sein du catholicisme ».

Son activité dans ce domaine se manifesta surtout dans l'organisation de l'Institut catholique de Paris et dans la création des *Congrès scientifiques internationaux des catholiques*. Devenu recteur de l'Institut catholique, il fut, en cette qualité, mêlé à diverses questions historiques ou scripturaires qui agitèrent les esprits. Toujours il sut prendre ses responsabilités. « Pilote hardi et sûr, il ne déserta pas son poste et manœuvra de son mieux pour ne briser son vaisseau ni contre l'une, ni contre l'autre de ces deux colonnes d'Hercule, si j'ose ainsi parler, qu'il avait, quoique à un inégal degré, le devoir de respecter : la liberté de la science, l'intégrité de la doctrine. »

La biographie que vient d'écrire Mgr Baudrillart est une belle et bonne œuvre. Elle est telle qu'on pouvait l'attendre d'un historien exact, soucieux de vérité et, en même temps, habile écrivain. Il est à souhaiter que le second volume ne se fasse pas trop attendre.

G. Longuemare. **Bossuet et la Société française sous le règne de Louis XIV.** Paris, Bloud, 1910. In-12, 284 pages.

« L'erreur, pourtant souvent commise, de négliger l'actualité rigoureuse d'une œuvre littéraire, n'a peut-être jamais été plus complète qu'à l'égard de Bossuet et plus proche de nous tromper sur la pensée d'un grand génie. Du plus familier de nos orateurs, elle a fait longtemps une sorte de prophète et de doctrinaire absolu relégué dans une grandeur inabordable. »

L'ouvrage de M. Longuemare montre tout ce qu'il y a de faux dans cette conception, et par une utilisation avisée des renseignements pratiques que fournit l'œuvre oratoire de Bossuet, il nous donne une idée bien vivante de la société d'alors : Louis XIV, la cour de Louis XIV, la famille royale, les jeunes filles, maîtresses et favorites, les pauvres et les humbles, les libertins, les beaux esprits.

Ce travail est bien composé et se lit avec intérêt et profit.

Abbé P. Vigué. **Le Droit naturel et le Droit chrétien dans l'éducation.** Paris. P. Lethielleux, 1911. In-12, 190 pages, de la « *Bibl. de la Revue de la Jeunesse* ». — 2 francs.

Voici un livre solide et très actuel. C'est un exposé de principes très complet, clair, vigoureux, qui se recommande tout spécialement aux cercles d'études et aux jeunes gens instruits. Il n'est personne, parmi les jeunes gens, qui n'ait entendu prôner les sophismes de la laïcité, de la neutralité, de la liberté de l'enfant dont les formules équivoques doivent être disséquées et éclairées. Dans son beau livre, M. Vigué a étudié à fond toutes ces questions. Il est urgent que tout catholique acquière des idées justes en pareille matière.

É. Bruneteau. **Les Tentations du Jeune homme.** Ibidem. 1911. In-12, 370 pages, de la même collection. — 3 fr. 50

Il est rare de trouver dans un livre écrit avec l'éclat et la vivacité de la jeunesse des qualités qui n'appartiennent qu'à l'âge mûr. Et en vérité M. Bruneteau a réalisé cette difficile assimilation, dans son livre qui est d'un moraliste averti et exempt de pédanterie, d'un philosophe, clair et profond et d'un psychologue attentif et perspicace. C'est un véritable code de direction morale pour les jeunes gens. On a même dit que c'était un beau livre d'apologétique « et de la meilleure, celle qui, sans qu'on la cherche, jaillit spontanément de la nature même des choses ».

Le style est remarquable de vigueur, de variété et de lumière. C'est donc un livre qui plaît et qui captive l'attention. Mais c'est surtout un livre qui est destiné à faire beaucoup de bien à la jeunesse qui aspire à la vraie vie chrétienne, haute et généreuse.

A. DE WOUTERS, S. J. **L'Eucharistie et le Sacré-Cœur.** Rapport présenté au Congrès eucharistique de Metz, le 9 août 1907. Tournai. Établissements Casterman. 1912. In-8°, 16 pages.

L'auteur étudie les rapports historiques de la dévotion à la sainte Eucharistie et au Sacré-Cœur, puis il tire de cet exposé quelques conclusions pratiques.

S. THOMAE AQUINATIS **In Evangelia S. Matthaei et S. Joannis Commentaria.** Ed. II Taurinensis. Turin, P. Marietti, 1912. 2 vol. in-8°, XXIV-403 et 518 pages. — 6 fr.

On ne peut que recommander cette édition commode des commentaires de S. Thomas sur les Évangiles. Elle met à la portée de tous une œuvre très riche de vraie doctrine théologique et de solide piété.

CH. DE KIRWAN. **Bible et Science. Terre et Ciel.** Paris, Bloud. 1911. In-16, 64 pages, de la Coll. « *Science et Religion* ». — 0 fr. 60.

Dans la première partie de cet opuscule, l'auteur examine le prétendu conflit entre les sciences de la nature et les textes sacrés, démontre que ce conflit est bien moins grave qu'on ne l'affirme et qu'on s'achemine sur ce point à une solution satisfaisante. Dans une seconde partie, M. de K. montre comment l'homme est moralement le centre de la création tout entière. Ce travail reprend des arguments déjà anciens et bien connus, mais qui n'ont rien perdu de leur valeur ni de leur opportunité.

M. ETTLINGER. **Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands. X. Jahrgang, 1911.** Kempten et Munich, J. Kösel. [1912]. In-8°, 208 pages. 1 mk.

Cette publication qui se recommande par l'extrême modicité du prix et le soin avec lequel elle est rédigée est due à divers spécialistes sous la direction du Dr Ettlinger. Elle permet de suivre le mouvement littéraire et scientifique de l'Allemagne. On y trouvera un exposé d'ensemble concernant chaque matière, et une liste bibliographique avec l'indication des prix. Il serait à souhaiter que de pareilles publications se rencontrent partout et avec les mêmes avantages.

Drs L. et P. MURAT. **L'idée de Dieu dans les Sciences contemporaines. Les Merveilles du corps humain.** Paris, P. Téqui, 1912. In-16, CXXXVIII-752 pages. —

A. GARDEIL, O. P. **La Crédibilité et l'Apologétique.** 2e édition entièrement refondue et considérablement augmentée. Paris, J. Gabalda, 1912. In-16, XX-332 pp. — 3 fr. 50.

Ad. TANQUEREY. **Synopsis theologiae dogmaticae specialis I. De Fide, De Deo...** 13a Editio. Rome, Tournai et Paris, Desclée et Cie, 1911. In-8°, XVIII-840 pages.

F. HEDDE. **S. Thomae Aquinatis doctoris angelici Quaestiones disputatae De Anima.** Édition nouvelle avec introduction et notes. Paris, J. Gabalda, et Fribourg (Suisse), librairie St Paul, 1912. In-12, XLVIII-350 pages. — 3 fr. 50.

P. COFFEY. **The Science of Logic.** Londres. Longmans. Green et Cie, 1912. 2 vol. in-8°. XX-445 et VII-359 pages. — 7/6 sh.

J. HUSIK. **Matter and Form in Aristotle.** Berlin. L. Simion, 1912. In-8°. 93 pages. de la « *Bibliotek für Philosophie* ». — 2 mk. 50.

C. BECKER. **Vom geistigen Leben und Schaffen.** Berlin. H. Steinitz. 1912. In-8°, 164 pages. — 1 mk. 50.

M. DE WULF. **Histoire de la Philosophie médiévale.** 4e éd. revue et mise à jour, Louvain, Inst. de Philos., et Paris, F. Alcan, 1912. In-8°, VIII-636 pages. — 10 fr.

Félix LE DANTEC. **Contre la métaphysique. Questions de méthode.** Paris. F. Alcan, 1912. In-8°, 254 pages, de la *Bibl. de philos. contemporaine.* — 3 fr. 75.

Th. PÈGUES, O. P. **Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin.** Toulouse, Ed. Privat, 1907-1912. 7. vol. gr. in-8°.

P. ROQUES. **Hegel. Sa vie et ses œuvres.** Paris, F. Alcan, 1912. In-8°, 358 pages. de la « *Collection hist. des grands philosophes* ». — 6 fr.

Rudolf EUCKEN. **Hauptproblene der Religionsphilosophie der Gegenwart.** 4e u. 5e verbesserte u. erweiterte Aufl. Berlin, Reuther et Reichard, 1912. In-8°, 8-182 pages. — 3 mk.

O. LIEBMANN. **Kant und die Epigonen.** Ibidem, 1912. In-8°, XIV-240 pages, des « *Neudrucke seltener philosophischer Werke* ». Hrsg. v. d. Kantgesellschaft, t. II. — 4 mk.

P. EUGÈNE D'OISY. **Manuel du T. O. de S. François.** 2e éd. Paris, Libr. St François, 4, rue Cassette. 1912. In-12. — 559 pages.

A. VERMEERSCH, S. J. **La Tolérance.** Louvain, A. Uystpruyst, et Paris, G. Beauchesne 1912. In-12, XI-429 pages. — 4 fr.

E. CAMPANA. **Marie dans le dogme catholique.** Ouvrage traduit de l'italien par A. M. VIEL, O. P. Tome Ier. Montréjeau (Haute-Garonne), J. M. Soubiron et J. Cardeilhac, s. d. [1912]. In-8°, VIII-415 pages.

P. BLANCO SOTO, O. E. S. A. **Petri Compostellani de Consolatione rationis libri duo.** Münster i. W., Aschendorff, 1912. In-8°, 152 pages, des « *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters* », VIII, 4. — 5 mk.

L. BAUR. **Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln.** Ibidem, 1912. In-8°, XIII-181-778 pages, de la même coll., IX. 30 mk.

Fr. BAEUMKER. **Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit.** Ibidem, 1912. In-8°, VIII-79 pages, de la même coll., X, 6. — 3 mk. 75.

K. GSCHWIND. **Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt.** Ibidem, 1911. In-8°, XVI-255 pages. des « *Neutestamentliche Abhandlungen* ». II. 3-5, — 6 mk. 80.

R. W. WILLIAMSON. **The Mafulu, mountain people of British New Guinea**, with an Introduction by A. C. HADDON. Londres, Macmillan et Cie, 1912. In-8°, XXIII-364 pages, ill. et Carte. — 14 sh.

ABBÉ GELLÉ. **La grâce à dix ans. Essai de discernement et d'éducation de la grâce chez les jeunes enfants** Paris, G. Beauchesne, 1912. In-8°, VIII-232 pages. — 3 francs.

ABBÉ CHABOT. **Paroles de Jésus sur la montagne. Entretiens d'un quart d'heure pour les jeunes chrétiens de ce temps.** Ibidem. 1912. In-16°, VII-288 pages. — 2 fr. 50.

J.-B. SAULZE. **Le monisme matérialiste en France.** Ibidem. 1912. In-8. 182 pages. — 3 francs.

N. MARGRAFF. **Der Mensch und sein Seelenleben in den Autos Sacramentales des Don Pedro Calderon de la Barca.** Aix-la-Chapelle. I. Schweitzer et Bonn, H. Ludwig, 1912. In-8°. 115 pages.

Aug. LELONG. **Les Pères Apostoliques. IV. Le Pasteur d'Hermas.** Texte grec. trad. française. Introduction et index. Paris. Alph. Picard, 1912. In-16, CXII-348 pages, des « *Textes et Documents, pour l'étude hist. du christianisme* ». — 5 fr.

Eug. TERRAILLON. **L'honneur. sentiment et principe moral.** Paris. F. Alcan. 1912. In-8°, 297 pages. de la « *Bibl. de philos. contemporaine* ». — 5 fr.

DOM PAUL CAGIN. **L'Euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. II. L'Eucharistia. Canon primitif de la messe.** Tournai. Desclée et Cie. 1912. Gr. in-8°. 334 pages. 12 fr.

B. BOSANQUET. **The principle of Individuality and Value.** Londres, Macmillan. 1912. In-8°, XXXVII-409 pages. — 10 sh.

B. Russell. **The Problem of Philosophy**. Londres, Williams et Norgate, s. d. In-16, 255 pages. — 1 sh.

B. Balsillie. **An Examination of professor Bergson's Philosophy**. Ibidem, 1912. In-8°, xii-228 pages. — 5 sh.

Immanuel Kant. **Sämtliche Werke**. Supplement-Band. Leipzig. F. Meiner, 1907-1911. In-12, xi-223-233 pages. — 6 mk.

Madeleine Pelletier. **Philosophie Sociale. Les opinions, les partis, les classes.** Paris, M. Giard et E. Brière, 1912. In-16, 147 pages. — 2 fr.

**Der erste internationale Monisten-Kongress in Hamburg vom 8-11 Sept. 1911.** Unter Mitwirkung von W. Ostwald und C. Riess, hrsg. v. W. Blossfeldt. Leipzig. A. Kroner, 1912. In-8°, vi-198 pages. — 3 mk.

E. Bréhier. **Schelling**. Paris, F. Alcan, 1912. In-8°, vii-314 pages, de la coll. « *Les grands Philosophes* ». — 6 fr.

A. Mueller. **Das Problem des Absoluten Raumes und seine Beziehung zum allgemeinen Raumproblem**. Braunschweig. Fr. Vieweg. 1911. In-8°, x-154 pages. — 4 mk. 80.

H. Leser. **Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie**. Leipzig. Veit. 1911. In-8°, viii-284 pages. — 5 mk.

**Religion, Christentum. Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete.** Hrsg. von G. Esser und J. Mausbach. 1er volume. Kempten et Munich. J. Kösel, 1911. In-8°, xx-802 pages. — 6 mk.

A. Drews. **Geschichte der Philosophie**. Tome VI. Leipzig, G. J. Göschen. 1912. In-16, 120 pages, de la coll. « *Sammlung Göschen* ». — 0 mk. 80.

H. Höffding. **Jean-Jacques Rousseau et sa philosophie**. Trad. par J. de Coussange. Paris, F. Alcan, 1912. In-16, xi-165 pages, de la « *Biol. de Philos. Contemporaine* ». — 2 fr. 50.

G. Entz. **Pessimismus und Weltflucht bei Platon**. Tubingue. J. C. B. Mohr, 1911. In-8°, viii-190 pages. — 5 mk.

D. O. Pfleiderer. **Die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie**. Ibidem. 1912, iv-64 pages, de la coll. « *Religionsgeschichte Volksbücher* ». III, 1. — 0 mk 50.

H. Ostler. **Die Realität der Aussenwelt**. Paderborn. F. Schöningh. 1912. In-8°. xii-444 pages. — 8 mk.

Eug. Lanusse. **Études et Controverses philosophiques**. Paris. Roger et Chernoviz, 1909. In-12, 323 pages. — 3 fr.

H. Cohen. **Aesthetik des reinen Gefühls**. Berlin. Br. Cassirer. 1912. 2 vol. gr. in-8. xxv-401 et xv-477 pages. —

R. Reininger. **Philosophie des Erkennens**. Leipzig. Ambr. Barth. 1911. In-8°, 464 pages. — 15 mk.

A. D. Lindsay. **The Philosophy of Bergson**. Londres. J. M. Dent et fils. 1911. In-8°. x-247 pages. — 5 sh.

W. Ostwald. **Monistische Sonntagspredigten**. Leipzig. Akademische Verlagsgesellschaft, [1912]. 2 vol. in-8°, 416 pages.

E. Terraillon. **La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes.** Paris, F. Alcan, 1912. In-8°, 226 pages. — 3 fr. 75.

M. Vauthier. **Essais de philosophie sociale.** Bruxelles, H. Lamertin, et Paris, F. Alcan, 1912. In-8°, 413 pages.

E. Durkheim. **Les Formes élémentaires de la Vie religieuse. Le système totémique en Australie.** Ibidem, 1912. In-8°, 647 pages, de la « *Bibl. de Philos. contemporaine* ». — 10 fr.

Sir Olivier Lodge. **La survivance humaine. Étude de facultés non encore reconnues.** Traduit de l'anglais sur la 3e éd. par le Dr H. Bourbon. Préface de J. Maxwell. Ibidem. 1912. In-8°, VI-267 pages de la même coll. — 5 fr.

H. Pope, O. P. **The scholastic view of Biblical Inspiration.** Rome, Impr. Garroni, 1912. In-12, 52 pages.

L. Brunschvicg. **Les étapes de la philosophie mathématique.** Paris, F. Alcan, 1912. In-8°, XI-591 pages, de la « *Bibl. de Phil. contemporaine* ». — 10 fr.

J. Wilbois. **Devoir et Durée. Essai de Morale.** Ibidem, 1912. In-8°, 408 pages, de la même coll. — 7 fr. 50.

P. Archambault. **Stuart Mill. Choix de textes et étude du système philosophique.** Paris, Louis Michaud, s. d. (1912). In-16, 223 pages, de la coll. « *Les grands Philosophes français et étrangers* ». — 2 fr.

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE DE BROUWER ET Cie, 41, RUE DU METZ, LILLE.

# Les Méthodes de la Définition

## d'après Aristote

*(Suite)* [1].

### III

Venant de montrer de quelle manière, tout à fait restreinte et dérivée, il peut être question d'un « syllogisme de l'essence », où le moyen est la cause formelle du sujet à définir, Aristote en prend occasion pour étudier le rôle possible de chacune des quatre causes comme moyen terme de la démonstration [2]. Malgré certaines apparences, c'est bien là une digression. Je ne vois pas que le problème discuté aussitôt avant en reçoive quelque lumière. Nous pouvons donc laisser ce passage et aborder dès maintenant l'exposé, qui le suit, des méthodes proprement dites de la définition [3].

Car il y en a plusieurs; et elles sont énumérées l'une à la suite de l'autre, sans que le Philosophe prenne soin de nous dire si elles ont quelque lien entre elles, ou de préciser leur utilité et leur valeur respectives. Il faudra bien cependant, si nous les voulons comprendre, essayer de suppléer à ce silence. Mais voyons-en d'abord la teneur.

*Première méthode* [4]. — Parmi les attributs qui conviennent toujours à un sujet donné, il en est qui conviennent aussi à d'autres sujets. Ceux-ci peuvent être à leur tour du même genre que le premier ou appartenir à un autre genre. Soit, par exemple, le nombre trois. Tel attribut lui convient toujours, comme l'être, qui convient aussi à d'autres sujets en dehors du genre nombre. Tel autre, comme d'être impair, appartient de même à d'autres sujets mais à l'intérieur de ce genre. Pour définir, laissant de côté les attributs qui débordent le genre, il suffira

1. Voir *Rev. Sc. Ph. Th.*, t. VI, 1912, p. 236.
2. *Post. An.* B, 94 a 20, ss.
3. 96 a 20, ss.
4. 96 a 24 - b 14.

de choisir entre les attributs communs aux divers sujets du même genre ceux dont la réunion ne convient cependant, et en premier lieu, qu'au seul sujet étudié. Ainsi, d'être impair n'appartient pas au seul nombre trois; d'être premier, en ce double sens qu'il n'est pas mesuré par le nombre et qu'il n'est pas composé de nombres, est vrai aussi du nombre deux; mais l'ensemble de ces attributs ne peut se dire que du seul nombre trois, lequel par suite sera défini : un nombre impair et premier, au double sens indiqué. Et ce sera bien là sa définition, ajoute Aristote, puisque ces attributs lui conviennent universellement, et donc nécessairement; et cette définition exprimera bien son essence (et non pas un genre quelconque connu ou inconnu) puisqu'elle convient sans intermédiaire aux seuls individus désignés par le terme trois.

*Deuxième méthode*[1]. — La deuxième méthode a en vue la définition d'un concept universel, encore confus et indéterminé pour l'esprit, d'un *tout* comme dit Aristote, c'est-à-dire pratiquement d'un genre[2]. Lors donc que l'on a affaire à un genre, il faut tout d'abord le diviser en ses espèces ultimes; en second lieu s'efforcer de définir ces espèces; puis se demander de quelle catégorie relève le genre, enfin déterminer ses différences propres par les éléments communs aux définitions des espèces[3]. Soit, suivant l'exemple de Themistius, à définir la ligne; je la divise en ses espèces ultimes : ligne droite, courbe, brisée; je définis chacune d'elles : la droite est une longueur sans largeur dont les milieux sont dans l'alignement des extrémités, la courbe une longueur sans largeur dont... etc., puis je me demande en quelle catégorie se trouve la ligne : à savoir, la quantité; je prends enfin ses différences des éléments communs aux différences espèces de lignes : longueur sans largeur, et j'obtiens cette définition : la ligne est une quantité d'une seule dimension. Les espèces dont se composent le genre et qui, à ce point de vue, en sont les éléments premiers et simples,

1 96 b 15 - 25.

2. *Οταν ὅλον τι πραγματένηταί τις.*—Voir *Phys.*, A, 184 a 24 : *τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστιν'..... ὅλον γαρ τι καὶ ἀδιορίσως σημαίνει, οἷον ὁ κύκλος· ὁ δὲ ὁρισμὸς αὐτοῦ διαιρεῖ εἰς τὰ καθ' ἕκαστα.* Cf. RODIER. *Arist. Traité de l'âme*, II, p. 190.

3. Je suis l'interprétation de THEMISTIUS, *An. Post. Par.*, 56, 3, ss. Voir aussi PHILOPON, *In An. Post.*, 400, 31, ss. — Averroès et les commentateurs latins du moyen âge expliquent ce passage, chacun à sa manière. CAJÉTAN donne un résumé de leurs opinions, *In Post. An.*, p. 201 a, Venise, 1611.

nous servent ainsi, comme il est juste, de principe pour en connaître la définition.

*Troisième méthode*[1]. — La troisième méthode est donnée ici comme une auxiliaire de la seconde. C'est la méthode platonicienne des divisions qui permet en effet de descendre du genre le plus élevé à ses espèces ultimes[2]. On sait de quelle manière. Le genre est divisé par dichotomie, puis à son tour l'une des deux espèces obtenues et ainsi de suite jusqu'à l'espèce à définir. Cherchant, par exemple, la définition de l'homme, l'on demande si cet être est animé ou inanimé; puis l'on pose qu'il est animé; est-il alors terrestre ou aquatique? terrestre, est-il bipède ou quadrupède? etc... Déjà dans les *An. Pr.* (46 a 33 ss.) et dans un précédent chapitre des *An. Post.* (91 b 12 ss.), Aristote avait étudié cette méthode du point de vue du syllogisme et de la démonstration, et montré sans difficulté qu'elle n'est ni l'un ni l'autre[3]. Dès ce moment aussi il réservait pourtant son utilité. Il y revient ici et nous en donne les raisons et les conditions. La méthode des divisions est utile parce qu'au lieu de nous livrer pêle-mêle et sans ordre les éléments de nos définitions, elle les hiérarchise, et manifeste avec précision quel genre ou quelle espèce subordonnée, telle différence vient spécifier. Or, ceci est très important, puisque chaque espèce, composée des deux éléments genre et différence, est une unité qui, différenciée à son tour par tel autre caractère, formera telle autre espèce, et ainsi de suite. Chacune de ces unités ne pourrait évidemment être constituée par n'importe quel genre et n'importe quelle différence; il ne revient pas au même de dire : l'homme est un animal, doux et bipède, ou bien : l'homme est un doux, animal et bipède. De plus, cet ordre établi en toute rigueur, c'est-à-dire en tenant compte de chaque degré intermédiaire nous sera une garantie que nulle partie essentielle de la définition cherchée n'a été omise.

Mais encore faut-il que ces résultats soient obtenus, et ils

1. 96 b 25 - 97 b 7.

2. Cette méthode, qui est pour Platon une précision de l'idéal dialectique entrevu dans *Ménon*, 86 E, et surtout dans *Rép.*, VI, 510 A ss., est inaugurée par lui dans *Phèdre*, 265 C, ss. (voir aussi 273 E, 277 B). Il l'applique longuement dans le *Sophiste* et le *Politique*. Dans ce dernier dialogue, Platon signale déjà quelques-unes des conditions de son efficacité : la division doit être spécifique et non quelconque, 262 A - 263 B; elle doit passer par les intermédiaires les plus proches, 262 B, 287 C.

3. Cf. Rodier, II, p. 10, in 402 a 20.

ne peuvent l'être que si précisément la division porte sur les prédicats essentiels, et parvient à en déterminer la hiérarchie, et n'en oublie pas un seul[1]. Comment y arrivera-t-elle? Il est possible de trouver les prédicats essentiels, se contente de dire Aristote, au moyen du genre[2], tout de même qu'il est possible d'établir l'inhérence d'un accident. Réponse trop brève et obscure, que les commentateurs, Themistius et Philopon[3], s'accordent pourtant à interpréter comme une allusion aux procédés de discussion indiqués au traité des *Topiques*, pour les problèmes du genre et de l'accident; « au moyen du genre » voudrait dire : au moyen des procédés dialectiques employés pour établir que tels prédicats expriment bien le genre. A son tour l'ordre hiérarchique sera trouvé dès lors que l'on aura établi la priorité de chaque degré par rapport à tous ceux qui le suivent, en montrant qu'il se trouve en chacun d'eux, sans que ceux-ci soient contenus en lui. Ainsi *vivant* est-il premier par rapport à *animal* et à *bipède*, parce qu'il fait partie de leur compréhension, sans que la réciproque soit vraie. Enfin l'on pourra affirmer que dans cet ordre aucun degré intermédiaire, et par suite aucun prédicat essentiel, n'a été oublié, si chacun d'eux peut être affirmé exclusivement des deux termes inférieurs qui le divisent. Je sais, par exemple, qu'entre *vivant* et la division *bipède* et *quadrupède*, j'ai omis un degré intermédiaire parce que *vivant* n'est pas seulement vrai des bipèdes et des quadrupèdes; il l'est aussi des plantes.

Mais pour être en droit de définir ou de diviser suivant cette méthode, ne faudrait-il pas connaître toutes choses? pour déterminer la différence de telle réalité, ne faut-il pas l'avoir comparée à toutes les autres[4], ainsi que l'objectait Speusippe[5]? Non, répond Aristote : car, d'abord, il n'est question ici que des différences essentielles, ce qui limite déjà notre recherche en écartant de son champ toutes les différences accidentelles et individuelles; puis surtout, si les deux termes de la division qui expriment la différence sont opposés de telle façon qu'il n'y ait pas entre eux d'intermédiaire, l'on sera certain qu'ils englobent toutes les espèces inférieures; il suffira alors de sa-

1. 97 a 23.
2. διὰ τοῦ γένους κατασκευάσαι, 97 a 27.
3. THEM., 58, 25; PHILOP., 409, 34.
4. 97 a 6.
5. D'après THEM., 58, 4; et ANONYM., qui dit le tenir d'Eudème, 584, 17.

voir sous lequel de ces deux termes est compris l'être à définir pour le distinguer déjà de toute une classe, sans qu'il soit besoin ensuite de rechercher quelles autres réalités sont contenues avec lui sous le même terme, ni à plus forte raison auxquelles peut convenir l'autre terme. De ces dernières le sujet à définir diffère sans aucun doute; la suite de la division montrera de la même manière en quoi il se distingue des autres espèces comprises avec lui sous le premier terme, et nous parviendrons ainsi nécessairement jusqu'à la différence ultime.

*Quatrième méthode*[1]. — Cette dernière méthode est purement inductive et paraît destinée surtout à discerner si la réalité que l'on veut définir est susceptible de recevoir une définition unique ou si plutôt elle ne recèle pas une diversité de sens dont chacun devra être défini à part.

Il faut, dit Aristote, considérer ce qui fait l'unité d'individus semblables auxquels convient le genre à définir, puis ce qui fait l'unité d'un second groupe, faisant partie du même genre, mais paraissant différer spécifiquement du premier; si les deux unités ainsi obtenues ont elles-mêmes quelque chose de commun, ce dernier élément sera la définition cherchée; sinon nous aurons affaire à deux espèces du même genre. Soit à définir la grandeur d'âme; je sais qu'elle se rencontre également chez Alcibiade, Achille et Ajax; j'examine donc en quelles circonstances et par quels actes ils en ont fait preuve, et je trouve que les uns et les autres se sont révoltés contre l'outrage. J'examine alors le cas de Lysandre et de Socrate; ceux-ci ont été magnanimes par leur égalité d'âme dans la bonne et la mauvaise fortune. Si maintenant entre la révolte contre l'outrage et l'égalité d'âme dans la bonne et la mauvaise fortune, je puis trouver un élément commun, celui-ci définira la grandeur d'âme; dans le cas contraire je devrai reconnaître deux espèces de magnanimité.

Telles sont les quatre méthodes proposées par Aristote. Je l'ai déjà remarqué, il ne les fait suivre d'aucune explication permettant d'en mieux saisir le lien, s'il existe, et la valeur respective. Une telle abstention, avouons-le, est assez déconcertante. L'allure de la discussion aux chapitres précédents, pour ne rien dire des *Topiques*, plus encore la maîtrise du traité

1. 97 b 7.

de la démonstration paraissaient promettre plus de précision et de rigueur. Mais peut-être sommes-nous dupe des apparences; voyons donc si une comparaison attentive des quatre méthodes entre elles, puis entre leur efficacité et les exigences si clairement exprimées au livre VII des *Topiques*[1] ne nous fera pas mieux apprécier la portée réelle que sans doute Aristote leur reconnaissait.

Et d'abord pourquoi quatre méthodes? Chacune répond-elle à un état spécial de l'objet à définir, ou plutôt ne doivent-elles pas être prises comme les étapes progressives d'une seule et même méthode[2]? En exposant la seconde méthode, Aristote, en effet, paraît faire appel à la première[3] pour définir les espèces en lesquelles on vient de diviser le *tout*, objet de la recherche; cette division elle-même peut s'aider utilement de la troisième méthode; enfin la quatrième servirait à connaître les espèces qui divisent le genre.

De ce point de vue, la méthode centrale serait la seconde. Elle nous suppose, en effet, en présence d'une notion universelle, encore confuse, dont il faut trouver le genre prochain et la différence spécifique. Pour cela que nous dit-elle de faire? De diviser ce tout en ses espèces, puis de les définir. Mais la division exige que ces espèces soient d'abord connues de nous : on les connaîtra au moyen de la quatrième méthode; alors pourra s'effectuer la division à l'aide de la troisième méthode; puis chaque espèce sera définie au moyen de la première. Enfin notre méthode centrale mettrait un terme à la recherche, en extrayant de ces espèces bien définies, la différence spécifique de la notion universelle dont elles font partie, et en recherchant sous quelle catégorie elle-même est comprise.

Mais, on le voit sans peine, cette belle ordonnance est illusoire. Car même ainsi l'on a recours successivement à deux manières différentes de former les définitions, puisque si la définition des espèces qui divisent le *tout* est obtenue par la première méthode, la définition du *tout* lui-même l'est par la deuxième. Mais de plus, à vouloir que la division des espèces faite d'après la troisième méthode précède leur définition à l'aide de

1. *Top.*, H 154 a 26 ss. Cf. *Rev. Sc. Ph. Th.*, t. VI, 1912, p. 245.

2. Pour THEM., 56, 8 ss., la 1re méth. s'applique aux espèces ultimes, la 2e aux genres, la 4e aux espèces dont il n'y a pas de genre commun. Mais la 2e doit se servir de la 1re et au besoin de la 4e, et utiliser la 3e pour diviser le genre en ses espèces.

3. 96 b 17 : *εἶθ' οὕτως ἐκείνων ὁρισμοὺς πειρᾶσθαι.* Cf. WAITZ, *Organon*, II, 416.

la première, l'on introduit la plus entière confusion dans la pensée d'Aristote. Celui-ci, en effet, attribue une très grande importance à la méthode des divisions (la troisième), parce qu'elle met en évidence l'ordre hiérarchique, irréversible, des genres; or, de cet ordre, il est facile de s'en rendre compte, la première méthode ne fait pas le moindre cas; il lui suffit que l'ensemble des attributs convienne au seul défini, chacun d'eux pouvant bien appartenir à d'autres espèces du même genre.

Cette combinaison des quatre méthodes n'est donc pas très heureuse, et toute autre, je crois, serait vouée au même échec. Nous verrons bien, d'ailleurs, s'il y a lieu de les compléter l'une par l'autre, après avoir examiné les résultats auxquels chacune d'elles peut conduire, et après nous être demandé si l'une ou l'autre parvient, comme disait Aristote aux *Topiques*, à montrer que tel élément est bien le genre et tel autre la différence, et qu'ils expriment l'essence et qu'ils peuvent s'attribuer à tous les individus auxquels convient le nom du défini et, en dehors d'eux à aucun autre.

*Première méthode.* — Un seul moyen, en somme, nous est indiqué par la première méthode : trouver parmi les caractères qui, pris individuellement, appartiennent aux différentes espèces d'un même genre, ceux dont l'union ne convient qu'à l'espèce à définir. Or, l'application de ce procédé suppose connus : le genre, ses espèces et leurs propriétés. Aristote admet aussi, sans nous dire davantage à quel signe le reconnaître, que cet ensemble de propriétés est censé toujours appartenir au défini et à lui seul. Nous sommes donc ici très loin de compte.

*Deuxième méthode.* — L'objet de la seconde méthode est proprement de définir une notion universelle, un *tout* logique, un genre. Et il est efficace en effet, pour y parvenir, de déterminer l'élément commun aux espèces qui le divisent. La division des espèces peut se faire à l'aide de la troisième méthode, et sans doute aussi leur définition. Nous allons à l'instant y revenir. Encore faut-il remarquer que la méthode des divisions procède par dichotomie tandis qu'il importe ici de connaître toutes les espèces du genre à définir. De plus, car cela peut faire parfois difficulté, comment être sûr de la catégorie dont ce genre fait partie?

*Troisième méthode.* — Ne serons-nous pas plus heureux avec

la troisième méthode? En vérité, l'on doit en convenir, elle est plus qu'une auxiliaire de la précédente, car, si elle se borne à diviser un genre en deux espèces opposées, elle vise cependant à donner toute la filière qui relie à un genre suprême une espèce inférieure; de celle-ci, comme le remarque Aristote, elle fait connaître ainsi tous les prédicats nécessaires, suivant leur ordre hiérarchique; elle révèle aussi la définition des espèces intermédiaires et précise en toute rigueur, à chaque degré, quel genre prochain est déterminé par telle différence. Ce dernier résultat surtout est de valeur puisque par lui se délimite l'unité même de l'essence. Nous l'avons vu — et c'est un autre avantage d'une méthode vraiment privilégiée — Aristote s'est expliqué lui-même sur ses conditions d'efficacité et sur la manière d'y satisfaire. Mais y a-t-il pourvu sans défaillance? Pour ce qui est des conditions d'efficacité, il paraît bien les avoir toutes énumérées : la première est, sans contredit, que la division porte sur les éléments essentiels; puis, la définition devant faire connaître, et suivant leur ordre logique, le genre prochain et la différence spécifique, il faut, parmi ces éléments essentiels, trouver d'une part celui qui relie immédiatement le défini au degré supérieur (et donc ne pas renverser l'ordre hiérarchique, ni passer d'intermédiaire), et trouver, d'autre part, celui qui le distingue de toute autre espèce. Ce sont bien là toutes les conditions requises. Mais pour les réaliser avons-nous quelque méthode pratique et certaine? En ce qui concerne la condition fondamentale, l'invention des caractères essentiels, c'est-à-dire qui appartiennent toujours et nécessairement au seul défini, Aristote se contente de renvoyer aux *Topiques*. Or, nous avons vu combien les procédés de vérification indiqués en ce traité sont d'un usage difficile, ne serait-ce que pour confirmer une définition hypothétique; à plus forte raison ici où il s'agit d'en trouver les éléments. Notre point de départ est donc lui-même assez peu assuré. Mais supposons le plus ferme. Qu'en sera-t-il des deux autres conditions? Pour vérifier si l'ordre des genres n'est pas inverti et si nul intermédiaire n'est oublié, il suffit de voir, dit Aristote, si le degré supérieur se trouve bien compris dans l'inférieur et s'il est attribué exclusivement aux deux espèces qui le divisent. De même, ajoute-t-il, si ces deux termes de la division s'opposent avec rigueur, il sera clair que le défini étant l'un d'eux se distinguera de l'autre et de tout ce que comprend ce dernier. Sans

nul doute. Mais la première opération suppose connu la compréhension exacte de chacun des termes; la seconde le nombre précis d'espèces en lesquels le premier se divise; la troisième que ces espèces sont irréductibles entre elles. Or, aucun moyen n'est indiqué pour acquérir ces indispensables connaissances[1].

*Quatrième méthode.* — Seule parmi les quatre méthodes la dernière fait appel à l'expérience. Elle suppose cependant une notion confuse du défini qui suffit à l'attribuer sans hésitation à tel groupe d'individus et à reconnaître qu'il se trouve aussi, en un sens un peu différent, en un autre groupe. L'analyse expérimentale n'intervient que pour préciser l'élément commun aux individus de chaque série, afin de voir si les deux groupes peuvent eux-mêmes se ramener à une seule et même idée. Il n'est pas question de genre ou de différence, et le résultat de l'induction n'est donc pas une définition proprement dite. Le but avoué de la méthode est seulement d'éviter l'homonymie, c'est-à-dire de discerner si tel concept, un en apparence, ne cache pas plusieurs espèces distinctes[2].

L'examen critique des quatre méthodes nous oblige ainsi à constater qu'aucune d'elles ne répond aux exigences formulées par Aristote lui-même. Elles y tendent il est vrai, mais aucune n'y atteint pleinement. La plus parfaite, qui est la troisième, s'arrête au point capital qui serait de nous dire par quels moyens se peuvent reconnaître les attributs essentiels au défini et quelles différences divisent immédiatement le genre. Et la quatrième méthode, qui seule paraîtrait pouvoir la compléter par son recours à l'expérience, s'arrête en si bonne voie, puisqu'elle limite son effort à dénoncer l'équivoque d'un terme sans chercher à en préciser le contenu nécessaire.

## IV

Si cependant l'on hésitait à reconnaître l'insuffisance des méthodes proposées par Aristote ou à admettre que lui-même les ait jugées aussi sévèrement, il suffirait d'ouvrir le traité : *De*

1. Dans la pratique, Aristote devait se heurter encore à d'autres difficultés, venant surtout du caractère dichotomique de la division : *De part. anim.*, 642 b 5 - 644 a 11. Tout le passage est à lire.

2. On sait combien cette préoccupation d'éviter l'homonymie est fréquente chez Aristote. Il conseille ici, dans ce but, de commencer par les définitions les moins universelles, 97 b 28.

*l'Ame*, au chapitre premier du premier livre[1] : « Nous cherchons donc, écrit Aristote, à saisir et à connaître la nature et l'essence de l'âme... Mais c'est tout à fait et dans tous les sens une des choses les plus difficiles que d'acquérir à son sujet quelque conviction. En effet cette recherche étant commune à beaucoup d'autres [sujets], — je veux dire celle de l'essence et de la forme — on pourrait penser qu'il n'y a qu'une méthode unique [applicable] pour toutes les choses dont on veut connaître l'essence, comme est la démontration pour les propriétés dérivées, de sorte que ce serait cette méthode que nous aurions à chercher. Mais si, au contraire, il n'y a pas pour [la découverte de] l'essence, une méthode unique et commune, la recherche devient encore plus malaisée. Car il faudra trouver, pour chaque [sujet en particulier] quel sera le procédé à employer. Si ce procédé consiste dans une certaine espèce de démonstration ou dans la division, ou même dans quelque autre méthode, il resterait encore beaucoup de difficultés et d'incertitudes sur le point de savoir de quelles données doit partir la recherche. Car les principes varient avec les sujets, comme cela a lieu pour les nombres et les surfaces ».

En ce passage, il est vrai, Aristote s'exprime sous forme dubitative. Mais, si les résultats de sa recherche aux *An. Post.* l'avaient satisfait, ce doute lui-même s'expliquerait mal. A-t-il jamais douté de sa théorie de la démonstration? Ici même le rapprochement établi entre démonstration et définition éclaire bien son état d'esprit. Les méthodes de l'une et de l'autre ont été étudiées au même traité et avec un soin égal. Or, maintenant, Aristote se demande si, pour définir, il existe une méthode une et universelle comme l'est la méthode démonstrative. De plus, le texte porte : si l'on pensait que cette méthode une fût possible, il faudrait commencer par la chercher. C'est donc bien que le Philosophe ne la connaît pas encore et puisqu'il n'entreprend rien pour la trouver, sans doute ne la croit-il pas même possible. Serait-ce, par contre, que les différentes méthodes exposées précédemment offrent un choix suffisant ou bien épuisent les procédés utiles? Loin de paraître le croire, Aristote incline plutôt à penser que pour chaque définition particulière il faut voir sans parti pris quelle méthode est la mieux adaptée. En tout cas, il signale encore une difficulté nouvelle

1. *De An.*, 402 a 7. Trad. de Rodier, I, p. 5.

que nulle méthode ne suffit à résoudre, et qui est capitale : de quelles données doit partir la recherche? Car chacune des réalités à définir a sa nature propre et ses principes spécifiques qu'aucune autre nature ne peut faire connaître. Or, avant de définir on les ignore. Comment savoir par suite où elle se manifeste? en quels phénomènes ou en quels concepts elle se trahit? et donc sur quelle base empirique ou rationnelle faire reposer notre étude?[1]

Mais Aristote ne poursuit pas l'examen théorique de ces problèmes. Sans attendre de les avoir résolus il se met à chercher la définition de l'âme, et la manière dont il s'y prend confirme les réflexions qui précèdent, car l'on essaierait en vain de la réduire à l'une quelconque des méthodes esquissées aux *An. Post.*

Il lui arrive cependant au cours de son étude d'attirer l'attention sur un moyen pratique de découvrir l'essence que l'on s'étonnera peut-être de trouver ici seulement pour la première fois. Voici d'ailleurs le texte lui-même[2] : « Mais il semble que ce n'est pas seulement l'essence qu'il soit utile de connaître pour arriver à saisir les causes des propriété dérivées des substances (comme dans les mathématiques [où il suffit de savoir] ce qu'est le droit, ou ce qu'est le courbe, ou ce que sont la ligne et la surface pour savoir à combien de droits les angles du triangle sont égaux) mais que, réciproquement, les propriétés dérivées contribuent pour une grande part à la connaissance de l'essence. Car lorsque nous pourrons rendre compte de toutes ces propriétés ou de la plupart d'entre elles, d'une façon conforme à [ce que] l'expérience [manifeste : c'est qu'] alors nous aurons aussi au sujet de l'essence à dire quelque chose de très exact. En effet, l'essence est le principe de toute démonstration, de telle sorte que de toutes les définitions dont on ne peut tirer la connaissance des propriétés dérivées, ni même

1. RODIER estime, II, p. 12, que l'expression ἐκ τίνων δεῖ ζητεῖν vise les principes mêmes de la définition : le genre et la différence, comme d'ailleurs PHILOPON, *In lib. de An.* (Berlin, 1897), 32, 22, et SOPHONIAS, *In lib. de An. Par.* (Berlin, 1883), 4, 37, sur l'autorité desquels il s'appuie. Mais cette interprétation me paraît trop précise.

2. 402 b 16. Ici encore, je suis la trad. de RODIER, I, p. 9, mais en la modifiant un peu. R. traduit, en effet, 4 b 24, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἕξομεν τι λέγειν κάλλιστα, par : « alors ce que nous aurions à dire au sujet de l'essence sera *aussi* très exact », ce qui déplace la portée de καὶ et par là favorise l'interprétation opposée par Rodier à celle des commentateurs, II, p. 24. Cf. note suivante.

conjecturer facilement [quelque chose] à leur sujet, [de toutes ces définitions, dis-je] il est évident qu'elles sont toutes dialectiques et vides. »

M. Rodier[1] voit dans la méthode exposée en ce passage un simple procédé de vérification, analogue à ceux des *Topiques*. Et en effet on pourrait l'employer ainsi. Mais il paraît plus conforme au texte et à la suite des recherches du traité de l'Ame, de s'en tenir à l'interprétation unanime des commentateurs, selon lesquels Aristote entend parler d'une véritable recherche de la définition à partir des propriétés dérivées de l'essence. De ces propriétés l'on remonterait à l'essence comme de l'effet à la cause, du plus connu de nous au plus connu en soi. La raison qui le permettrait serait celle même qui autorise la démonstration. Si en effet, l'essence est principe de la démonstration parce que cause prochaine de ses propriétés, ce rapport de causalité permet aussi bien, lorsqu'on ignore l'essence, d'essayer de la connaître en cherchant à expliquer par leur cause les propriétés que l'expérience manifeste. Si cette explication rend compte des propriétés l'on a toute raison de croire qu'elle s'identifie avec la nature dont elles dérivent. Aristote, sans doute, ne précise pas les conditions de cette méthode qui, de toute évidence, n'est pas toujours décisive, puisqu'une hypothèse peut nous paraître explicative des phénomènes connus, sans coïncider à coup sûr avec l'essence. Elle n'apprend pas non plus à discerner le genre et la différence. Mais, de toute façon, le point de vue qu'elle exprime est étranger à celui des méthodes antérieures. Aristote ne disait-il pas aux *An. Post.* que la connaissance des accidents ne peut servir de rien pour connaître l'essence?

Il ne faudrait pas croire, pour autant, que cette nouveauté annule tout ce qui précède et qu'elle soit dans la pensée d'Aristote la méthode définitive à laquelle il s'arrête. Rien n'autorise à le supposer. Quelques pages plus loin au contraire[2], nous trouvons un rappel très net du point de vue déductif étudié dans les *An. Post.* Aristote voudrait une définition causale de l'âme, qui ne soit pas comme la simple conclusion d'un syllo-

1. II, p. 23. Le texte de l'*Éthique à Nicomaque*, I, 1098 b 9, cité par Rodier est beaucoup moins clair, à mon avis, que celui du *De An.* Quant à l'explication : πάσης γὰρ ἀποδείξεως ..., elle peut fort bien s'entendre sans pétition de principe; c'est pour la même raison — parce qu'elle est cause de ses propriétés — que l'essence peut être principe de la démonstration, ou bien connue à l'aide de ces propriétés.

2. II, 413 a 13.

gisme, mais qui en donne aussi la raison d'être. Par malheur, il est très loin d'y réussir et il retombe, comme malgré lui, dans une preuve par l'effet, assez semblable à celle dont il venait de tracer l'idéal. Signe bien manifeste, semble-t-il, de l'indécision où il se trouvait encore.

*
* *

Il le faut donc bien conclure. Aristote, malgré son goût prononcé pour l'étude théorique des méthodes de la science ou de l'art, et malgré une étude approfondie et plusieurs fois reprises des moyens qui permettent de définir, Aristote n'est point parvenu à élaborer une méthode ferme de définition. Ce n'est pas qu'il ne se soit fait une idée précise du but à atteindre. La définition exprime l'essence, en son indivise unité, par l'union du genre prochain et de la différence spécifique. Le problème est de trouver pour chaque nature ces deux termes révélateurs de son être propre. Or si notre pensée progresse du plus connu au moins connu qui est cependant, de soi, le plus intelligible, des premières données sensibles et des notions confuses les plus universelles aux concepts précis, des faits à leurs causes, son mouvement s'achève lorsque, ayant découvert l'ordre même de l'intelligible, elle redescend comme lui de la cause à l'effet, de l'essence aux propriétés, du genre à l'espèce. Aristote, préoccupé de science parfaite a surtout en vue cet idéal. Le succès de sa théorie si rigoureuse de la démonstration l'autorise à le croire possible. Il voudrait l'appliquer aux définitions elles-mêmes. Avant lui, certes, Platon l'avait tenté; mais sa méthode de division où la position successive des termes n'est jamais nécessaire, ne serait-elle pas avantageusement remplacée par la démonstration elle-même? Autrement dit, dans la détermination progressive des genres par leurs différences, le passage de l'un à l'autre ne serait-il pas analytique? Aristote ne pouvait, en réalité, s'arrêter à cette hypothèse sans contredire l'une des idées les plus fermes, et par delà, l'une des tendances les plus accusées de sa philosophie. Même entre les espèces génériquement semblables — à plus forte raison d'un genre à l'autre — il y a discontinuité; chaque essence est une et principe irréductible de son être; la différence qui l'actualise n'est pas précontenue dans le genre. Il fallait donc parvenir à constituer les définitions par voie de synthèse. Mais — que ce

soit en corrigeant la méthode platonicienne, ou mieux, par une adaptation à chaque fois renouvelée des procédés de recherche — sur quoi fonder une synthèse nécessaire? Telle est la question, en définitive, à laquelle Aristote ne réussit pas à répondre. L'abstraction intellectuelle, l'intuition du νοῦς n'est certaine qu'en regard des idées simples et des principes. Dès qu'il s'agit de concepts plus déterminés et de les organiser suivant leur compréhension, — puisqu'il n'y a pas de recours possible à une progression synthétique purement rationnelle — l'intelligence est en dépendance étroite des données de l'expérience, et, sans un principe qui sache discerner le nécessaire, elle restera prisonnière de l'empirisme. Ce principe. Aristote ne l'a pas énoncé. L'on ne voit pas non plus qu'il ait songé, malgré l'utilité reconnue de la dialectique au début d'une recherche scientifique, à se servir de ses procédés, si semblables nous l'avons vu à ceux de l'induction baconienne, comme d'une méthode scientifique rigoureuse.

Je ne veux pas dire, toutefois, que de l'ensemble de son œuvre et de sa pratique scientifique l'on ne puisse s'autoriser pour compléter et parfaire sa pensée; l'universel est pour lui le signe du nécessaire, comme, d'un autre point de vue, le meilleur en est la raison d'être; de l'effet l'on peut induire la cause, et des propriétés l'essence qui les doit expliquer. Et, sans doute, est-ce là une orientation précieuse.

Il est juste, d'ailleurs, de le remarquer; le but que se proposait Aristote, comparé à celui de la science moderne, avait de lourdes exigences. La synthèse qu'il poursuit n'est pas seulement la séquence nécessaire de deux faits, liés par un déterminisme extérieur, en quelque sorte, à leur nature; le lien de l'effet à la cause est, à ses yeux, analytique, et la synthèse à constituer le précède et le fonde; elle porte plus avant, sur les termes mêmes dont l'union exprime l'essence de l'effet ou l'essence de la cause, et elle les veut encore ordonner suivant le rapport de genre à différence. Seules les classifications de la morphologie, dans les sciences naturelles, paraissent encore s'inspirer d'un idéal semblable. Or, l'on sait que d'après St. Mill, « il n'y a pas d'axiome général qui soit pour les uniformités de coexistence ce qu'est la loi de causalité pour celles de succession »[1], ni, par suite, de méthodes inductives auto-

1. J. St. Mill, *Système de logique*, trad. L. Peisse, t. II, p. 112. — Paris, 1866.

risant une classification certaine. De plus, puisque la définition doit faire connaître la *nature* même des choses qui est aussi leur *logos*, il n'y a pas lieu de distinguer, au moins en droit, dans la science aristotélicienne, entre la *loi* et la *théorie explicative*. Aussi voyons-nous d'ordinaire Aristote, lorsqu'il veut définir, s'efforcer d'abord à déterminer la catégorie la plus générale à laquelle appartient le défini, c'est-à-dire, au fond, sa valeur ontologique. Le difficile était pour lui de ne pas s'y tenir et de préciser, de resserrer les cadres du réel à la mesure exacte de chaque essence. Il en vit très nettement la nécessité, et s'il dut renoncer à en fixer les moyens, sans doute est-ce encore de sa part beaucoup moins impuissance que probité intellectuelle et perception claire de l'autonomie des méthodes scientifiques.

Le Saulchoir, Kain. M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

---

# Le Caractère Scientifique de la Morale

## *A propos de la " Science de la Morale "*

## *de Ch. RENOUVIER.*

Dans cette étude, qui fait partie d'un travail plus vaste sur la morale de Renouvier, nous nous proposons d'envisager la question capitale de l'établissement de la morale comme science[1], en examinant les idées du grand néo-criticiste français à ce propos, et en les rapprochant, dans leurs traits principaux, des idées des moralistes sociologues. Le spectacle de ces deux écoles, qui, tout en voulant atteindre un même but, divergent d'une façon radicale, nous paraît, en effet, très significatif et très intéressant. Ce rapprochement aura aussi l'avantage de rappeler le nom de Renouvier, aujourd'hui qu'on parle sans cesse de la conception scientifique de la morale, en oubliant souvent combien il a travaillé pour son établissement.

Nous avons cru utile de commencer par un bref exposé des origines prochaines des différentes conceptions scientifiques de la morale, sans avoir eu, toutefois, la prétention d'épuiser, ni même d'approfondir ce sujet, qui exigerait, à lui tout seul, une longue et difficile investigation.

### I

### Les Origines de la Conception Scientifique de la Morale.

Descartes a écrit : « Toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches, qui sortent de ce tronc, sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir : la médecine, la mécanique et la morale; j'entends la plus haute et

1. Au mot « science » je donne ici la signification très restreinte de « science particulière », comme fait Renouvier lui-même, avec les autres philosophes dont nous nous occupons.

la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse »[1].

Si nous étudions attentivement l'affirmation de Descartes à la lumière de l'histoire de la philosophie, il nous semble pouvoir en restreindre la portée, pour ne garder, des trois branches issues de l'arbre de la spéculation philosophique, que la branche de la morale.

Toute l'histoire de la philosophie, en effet, témoigne de la tendance fatale de tout système, parvenu à son développement complet, à construire sur ses bases une morale, qui soit le fruit tangible de l'immense travail théorique.

La démonstration complète de cette affirmation nous conduirait à un examen trop long de l'histoire des systèmes philosophiques. Du reste, elle me semble à peu près superflue, car, à propos des bases métaphysiques de tous les systèmes de morale qui ont existé, tout au moins jusqu'au XIXe siècle, nous ne croyons pas qu'il puisse y avoir désaccord parmi les philosophes. Dernièrement surtout cette vérité historique a été mise en lumière par les moralistes sociologues; et Renouvier croit pouvoir affirmer décidément que « l'histoire prouve sans contestation que la morale a toujours été dans la dépendance des doctrines soit religieuses, soit métaphysiques, et que les auteurs qui en ont traité se sont préoccupés jusqu'à nos jours, d'établir des vérités théologiques ou cosmiques propres à porter le fondement de l'éthique »[2].

Liée si intimement à la spéculation philosophique, la morale a dû, en tout temps, courir les mêmes chances que celle-ci, et subir, ainsi, des variations profondes, qui — pour peu qu'elles aient influencé la vie pratique de l'homme, sur lequel généralement les traditions peuvent beaucoup plus que les idées personnelles — ont rendu plus difficile le progrès de la civilisation, en détruisant la continuité des principes directeurs et régulateurs de la vie.

En présence d'un tel fait, des philosophes ont cru à la nécessité de créer une morale indépendante de toute métaphysique, une morale capable de se fonder sur des bases propres et de pouvoir, ainsi, survivre à tous les systèmes de philosophie. Le premier

1. Édit. ADAM et TANNERY, IX, 11, p. 14. Cité par O. HAMELIN : *Le système de Descartes*, page 21.

2. *La science de la morale*, page 10.

effort colossal vers ce but nouveau a été celui de Kant, qui a donné le premier essai d'une morale autonome.

L'essai de Kant brisa une des plus fortes traditions de la pensée philosophique et il nous semple qu'il a été, en réalité, dirigé contre une exigence profonde de la vie humaine continuellement en quête, et par tous les moyens, de son unité psychologique. A cause de cela, sa critique devait aboutir à une fragmentation de la vie de l'esprit, répugnant aux instincts fondamentaux de la nature, et à la destruction de notre unité psychologique. Renouvier, je crois, a raison d'apprécier l'œuvre de Kant de la façon suivante : « La séparation de la raison théorique et de la raison pratique rigoureusement posée et maintenue par le philosophe, non à titre de simple division des matières, a pour effet de placer la vérité une dans l'incompréhensible agencement de deux systèmes, qui se détruisent mutuellement. Kant a fait de l'homme deux hommes en lui : un qui croit nier nécessairement pour la logique, un autre qui veut affirmer librement pour la morale »[1].

L'essai de Kant, quoique peu heureux, ne resta pas solitaire et stérile; il trouva, dans la seconde moitié du siècle suivant, des hommes, qui, par des voies plus ou moins opposées, tâchèrent d'aboutir au même terme et de le dépasser. Du reste, à une époque où, à de rares exceptions près, fut proclamée la faillite définitive de la métaphysique, où la science positive se développa merveilleusement, ceci était logique et à prévoir. Le progrès des sciences positives, surtout dans le domaine qui se rattache à la psychologie et, par elle, à la philosophie, fut de nature à engendrer une véritable ivresse. On crut pouvoir tout démontrer par les sciences naturelles. On rangea parmi elles la psychologie, en proclamant la déchéance de tout système idéologique, qui serait incapable d'être établi par les procédés des sciences positives ou exactes.

Étant donné ces tendances, il était tout à fait naturel que la morale, à moins qu'on ne l'eût supprimée avec la métaphysique, devînt indépendante d'elle, c'est-à-dire autonome, comme Kant le voulait, et, de plus, qu'elle adoptât les procédés des sciences particulières.

C'est ce qui fut opéré principalement par deux écoles philosophiques, qui, bien qu'opposées, ont toutes deux subi, dans

1. *Essai de critique générale* IIe essai, 2e édit., t. II, p. 219.

des mesures très diverses, l'influence de celui qui synthétisa le mieux les tendances de l'époque, dont nous avons succinctement parlé : Auguste Comte, le père du positivisme français, le philosophe qui, dans la classification des sciences, refusa toute place à la philosophie. Ces deux écoles sont : le néo-criticisme de Charles Renouvier, et l'école sociologique (dont les chefs autorisés sont aujourd'hui M. Durkheim et M. Lévy-Brühl), représentée par la « Science des mœurs »[1].

Renouvier — quoi qu'il en soit de l'influence exercée sur lui par Comte — descend en droite ligne de Hume et de Kant, dont il a, suivant ses affirmations, débarrassé les doctrines substantielles de plusieurs contradictions affaiblissant l'ensemble du système, corrigé les théories, en élargissant le domaine du phénomène, en supprimant le noumène et l'idée de substance, que l'auteur des deux critiques avait, sous une forme mitigée, conservée; et enfin, en étendant le domaine de la croyance.

La « Science des mœurs » — quoi qu'il en soit de ses origines lointaines[2] — se réclame directement de Comte qui fut sinon le créateur, tout au moins l'organisateur de la sociologie en France.

Ces deux tendances inaugurent la conception scientifique de la morale. Étudier le phénomène moral comme on étudie les phénomènes qui sont l'objet des sciences particulières; donner à la morale des bases propres, comme il en est pour la biologie, la physiologie, les mathématiques : voilà le but commun.

Mais a-t-il été réalisé? Ces écoles sont-elles parvenues à donner aux vérités morales ce degré d'évidence indéniable, qui est propre aux vérités des sciences positives ou exactes? Nous sommes encore bien loin d'une pareille réalisation; et — ironie du sort! — entre ces deux tendances il existe une si radicale opposition de vues, de méthodes, de conclusions, que, même l'accord sur la définition de la morale, de ses bases et de sa fonction n'est pas réalisé, comme nous le verrons dans la suite. Doit-on attribuer cet échec aux hommes, et espérer, dans l'avenir, des résultats plus heureux, ou bien considérer comme impossible la solution du problème posé?

---

1. A propos des influences de Comte sur Renouvier et sur les sociologues, pour le premier cf. JANSSENS : *Le néo-criticisme de Ch. Renouvier*, p. 5 et 25; et, pour les autres, cf. DURKHEIM : *La sociologie en France au XIXe siècle.*

2. Sur les origines du système de M. Durkheim, cf. DEPLOIGE : *Le conflit de la morale et de la sociologie*, ch. IV.

C'est ce que nous verrons à la fin de ce travail, après avoir exposé et comparé entre elles les conceptions, que Renouvier et les sociologues se sont faites de la morale en tant que science.

## II

## La Morale en tant que Science d'après Renouvier.

Dans les deux volumes qui traitent de la « Science de la morale », Renouvier ne répond pas *ex professo* à la question qui pourrait se poser ainsi : Quelle est la nature de cette nouvelle science autonome? Dans l'unique chapitre qu'il consacre à la « morale en tant que science », au lieu d'en déterminer la nature et la méthode, il ne fait qu'énumérer les obstacles contre lesquels elle se heurte, et indiquer les conditions, d'ordre extrinsèque pour la plupart, auxquelles cette nouvelle science doit s'assujettir, pour s'établir. Outre ce petit chapitre, dont nous nous occuperons particulièrement dans la suite, il n'y a que la préface, et quelques lignes éparses, qui répondent directement à la question posée plus haut. C'est à celle-ci et à l'étude critique de son système de morale scientifique que nous recourrons pour avoir une réponse exacte et de tous points satisfaisante. La nécessité de conduire ainsi cette étude nous obligera souvent à faire appel à la comparaison avec d'autres sciences, auxquelles Renouvier se reporte pour expliquer la nature de la sienne et de nous permettre quelques digressions, que le lecteur voudra bien nous pardonner.

« La morale et les mathématiques ont cela de commun que, » pour exister à titre de sciences, elles doivent se fonder sur » de purs concepts. L'expérience et l'histoire sont plus loin » de représenter les lois de la morale, que la nature ne l'est » de réaliser exactement les idées mathématiques ».

Ces mots, que Renouvier a écrits dans sa préface à la « Science de la morale », caractérisent la conception qu'il a eue de cette nouvelle science. Mais, pour en saisir toute la portée et les raisons justificatives, il faut analyser ce qu'il entend par ordre « des purs concepts » et par ordre de « l'expérience et de l'histoire », et saisir les rapports de ces ordres entre eux.

Il faut nettement distinguer dans l'humanité, d'après lui, l'ordre idéal de l'ordre réel, ou, pour employer ses termes, l'*état*

*de paix* de l'*état de guerre*. Le premier est ainsi défini : « Un » état des relations humaines où chacun estimerait non seule- » ment devoir à autrui, en général, tout ce qu'il estimerait lui » être dû à lui-même, mais encore où chacun apprécierait, dans » les cas particuliers, tout ce qu'il doit et tout ce qui lui est dû, » exactement comme les autres apprécieraient ce qu'il leur doit » et ce qu'ils lui doivent, et où chacun travaillerait de toutes » ses forces à remplir ses engagements tacites ou formels, sans » que nul doutât jamais de la bonne volonté qu'un autre » y apporterait ». C'est, donc, un état, où l'homme est considéré idéalement, comme ayant ses passions rationalisées, comme étant soumis en tout aux commandements de la raison, et dominé d'une façon absolue par l'idée de justice. Celle-ci étant la condition de l'homme dans cet état idéal, la paix individuelle et sociale ne pourrait pas y faire défaut. En effet, tout conflit serait éliminé dans la société et dans la conscience particulière elle-même. Il n'y aurait pas, d'abord, de conflits économiques, quel que soit le régime économique en vigueur — propriété collective ou propriété individuelle, — car la parfaite idée de justice, qui gouvernerait d'une manière absolue les consciences des hommes, empêcherait tout abus; et, dès lors, dans cet état, tous les régimes économiques seraient également bons. Il n'y aurait pas de conflits politiques, et, généralement, de conflits entre l'autorité et la liberté, entendant par la première « l'état général des consciences, en tant qu'elles sont juges des faits de l'ordre moral » et par la seconde « les volontés ou actes d'une personne qui suit ses propres inspirations ». En effet, étant donné la constante pureté de ces inspirations, il ne peut y avoir contradiction entre elles à deux *moments* différents : en tant qu'elles constituent l'autorité, et en tant qu'elles dirigent la vie individuelle. Il n'y aurait pas de conflit non plus, comme il arrive souvent dans l'ordre réel, entre la fin qu'on veut atteindre et l'acte qui y est ordonné, entre la pureté de la conscience et l'utilité. En effet, tout agent moral, confiant dans la fidélité de chacun aux mêmes préceptes de la raison, sait que les autres ne sauraient entraver son action; et, dès lors, quand il pose des actes il n'a pas de préoccupations étrangères aux fins qu'il se propose. Il ne voit que ces fins, et, par conséquent, ses actes ne sauraient être en contradiction avec elles. Ainsi, s'il se propose l'utilité (pour des hommes si parfaits, il s'agit, évidemment, de l'utile parfaitement d'accord avec l'honnête), il n'au-

rait pas besoin d'agir malhonnêtement, pour y parvenir, car il n'aurait rien à craindre des autres.

Dans la conscience individuelle il ne saurait non plus y avoir conflit, car, les passions étant en tout soumises à la raison, l'ordre et l'équilibre les plus parfaits régneraient toujours en elle.

Cet état idéal exclurait donc toute méchanceté, et il n'y aurait d'autres fautes que celles qui sont fatales à la nature humaine, et qui ne pourraient aucunement être imputées à l'agent moral. C'est donc l'état de la paix la plus parfaite, du bonheur moral, de « la vie sanctifiée ». Renouvier consacre une page très éloquente à l'exaltation de cette vie idéale, dont l'humanité est malheureusement encore si loin.

Bien autre chose, en effet, est l'ordre réel, qui est essentiellement un *état de guerre*. Voici sa définition : « Un état des rela-
» tions humaines où chacun, non seulement n'apprécie pas dans
» les cas particuliers ce qu'il doit et ce qui lui est dû, exacte-
» ment comme les autres apprécient ce qu'il leur doit, et ce
» qu'ils lui doivent, mais où il n'estime pas même en général
» devoir à autrui ce qu'il estime lui être dû à lui-même; et où
» il est permis à chacun de douter raisonnablement de la bonne
» volonté d'un autre et de sa fidélité à remplir ses obligations »[1]. Ici, donc, on se trouve vis-à-vis de l'homme injuste, dont les passions se révoltent contre la raison. Cela fait que chacun demande pour soi le plus possible, et donne le moins qu'il peut. Et puisque cette tendance à tout prendre et rien donner existe également en tous les hommes, « même avec les apparences de l'amour le plus désintéressé et le plus dévoué », il doit s'ensuivre inévitablement un conflit universel. La cause de cette *guerre* est la dégradation de la morale, la substitution de l'injustice à la justice, la contradiction entre les idées morales, que tout homme a, et la pratique de sa vie. Dans un état pareil on sent toujours davantage la nécessité d'une autorité morale, et, d'autre part, étant donné la dépravation des consciences, on voit qu'elle est insuffisante. On est alors dans la nécessité de lui donner une sanction matérielle, et de l'appuyer sur la force.

Il est facile de remarquer qu'entre l'*état de guerre* et l'*état de paix* (ordre réel et ordre idéal) existe une opposition radicale. Dans le dernier sont en vigueur le droit et le devoir *purs*, dans

1. *Science de la morale*, p. 228.

l'autre, au contraire, il n'y a que des droits et des devoirs *altérés*, car l'agent moral ne posera pas ses actions sous l'inspiration exclusive de la raison, mais s'adaptera aux circonstances et aux individus auxquels il a affaire. Cette distinction entre l'ordre réel et un ordre idéal purement hypothétique, est, selon Renouvier, le principe de la science de la morale. C'est elle qui justifie la division fondamentale de la morale de Renouvier en « Science de la morale », proprement dite, et « Principes du droit ». En effet, l'ordre réel étant basé sur l'injustice, et ne connaissant que des « droits et des devoirs altérés », si on veut établir la science des droits et des devoirs dans leur pureté et fixer des principes moraux généraux, il est de toute première nécessité de faire abstraction de cet ordre réel. C'est ce que Renouvier a fait. Dans l'ordre réel, dit-il, « toutes les conditions de la théorie morale sont altérées ». Il construira donc une science basée exclusivement sur les « purs concepts », n'ayant aucune attache avec le monde réel, dans lequel les données sont « presque renversées ».

« Si nous entendions par morale appliquée la vie même, dit-il, son écart de la morale pure est si grand, qu'il va jusqu'à la contradiction ».

Tels sont les principes de Renouvier. Tout son système de morale en dérive et il est d'une importance capitale d'en saisir la vraie valeur.

On comprend maintenant pourquoi, dans les lignes que nous avons transcrites au début, Renouvier juge que l'expérience et l'histoire sont plus loin de la représentation des lois morales, que la nature ne l'est de la réalisation des idées mathématiques. Celles-ci, en effet, sont de pures abstractions, dont le point de départ, particulièrement dans la géométrie, est néanmoins une donnée de l'expérience sensible. En examinant, par exemple, un fil tendu ou un rayon lumineux, nous ne sommes pas forcés d'en considérer l'épaisseur, qui n'est rien vis-à-vis de la longueur ; nous restons surtout frappés par certaines propriétés de symétrie et d'homogénéité. Ce sont celles-ci qui demeurent en nous, après un lent travail d'abstraction, et qui engendrent l'idée de ligne droite. Or, ces abstractions ont une portée pratique, elles sont réalisables dans l'ordre de la nature, en tant que dans un objet donné nous pouvons pratiquement négliger certains éléments, et précisément ceux dont nous avons fait abstraction, dans l'acte de formation du schéma abstrait.

A cause de cela, l'approximation qu'on peut atteindre, en appliquant à un objet les idées mathématiques, dépend du nombre et de la qualité des éléments négligés en lui; et, par conquent de sa complexité.

Or, si l'ordre réel est tel, vis-à-vis de l'ordre idéal, qu'il n'offre pas un seul point de contact avec lui, mais au contraire, qu'il en est la contradiction, il est logique, dans une pareille hypothèse, d'affirmer que les lois morales sont plus loin de leur réalisation dans la vie, que les mathématiques — qui, comme nous l'avons vu, conservent un certain lien avec la nature, à laquelle elles sont, dans une certaine mesure, applicables — ne le sont de l'ordre naturel. La conséquence très logique de ceci est que la morale, suivant Renouvier, est une science infiniment plus pure que les mathématiques mêmes, et que, beaucoup plus que celles-ci, elle se fonde sur de « purs concepts ». Tout contact avec la réalité serait dangereux et contaminateur, s'il n'était absurde. La morale régulatrice de la vie humaine doit puiser ses principes dans la morale pure; elle doit tirer les préceptes pour l'*état de guerre* des préceptes de l'*état de paix*. La science de la morale, ou morale pure, fournira les principes que le « droit » adaptera aux contingences historiques de l'humanité, mais la réciproque n'est pas admissible. « L'idéal s'altère dans le domaine des faits, mais on ne souffre pas que l'intervention des faits altère l'idéal, c'est-à-dire la science dans son domaine »[1].

La science de la morale étant ainsi définie, il n'est pas difficile de prévoir la méthode qui servira à la constituer. La recherche de la méthode me semble avoir une importance capitale, car elle nous permet tout à la fois de marquer l'influence que la méthode a exercée sur tout le système de Renouvier et de préciser la conception qu'il s'est faite de la morale comme science. En effet, s'il est incontestable que la méthode d'une science est déterminée par la nature de cette science même, il est également certain que la méthode a une influence décisive sur celle-ci, et qu'une science est toujours ce que la méthode a fait d'elle.

Si nous voulons, donc, répondre à la question que nous nous sommes posée au début de ce travail : de quelle nature est, d'après Renouvier, la « Science de la morale »? il nous est

1. *Science de la morale*, II.

indispensable d'étudier d'une façon approfondie la méthode de cette science.

Or, la morale doit être une science de « purs concepts », comme la mathématique, mais, — tandis que celle-ci conserve des liens intimes avec la nature et avec les objets de l'expérience, la morale est en contradiction totale avec la vie des hommes, — qui constitue pourtant son unique champ d'expérience. Étant donné cette conception de la science de la morale, la suppression de la méthode inductive, pour sa construction, était logiquement inévitable. Aussi la morale pure de Renouvier est une science essentiellement déductive.

C'est là un caractère distinctif de la plus grande importance, le caractère capital, dirons-nous, de la conception scientifique, que Renouvier a eue de la morale, soit par l'opposition qu'il marque à l'égard des autres conceptions scientifiques de la morale, soit par les conséquences générales qui en découlent à travers tout le système. Il importe, donc, de l'établir d'une façon rigoureuse et par des arguments intrinsèques, en observant de près comment Renouvier procède dans la construction de son système de morale scientifique.

A la base il y a une constatation de fait : l'homme est capable de réflexion et *se croit* libre. En présence de la nécessité d'agir, « devant le dilemme pratique : faire ou ne pas faire cela », en vertu de la réflexion et de la croyance en sa liberté, il est capable d'accomplir une action susceptible de moralité, faisant consister la moralité dans une « puissance, soit, pratiquement, dans l'acte de se déterminer pour le *meilleur*, c'est-à-dire de reconnaître, parmi les différentes idées de *faire*, l'idée toute particulière d'un *devoir faire* et de s'y conformer ». C'est précisément à établir ce *meilleur* qu'est le « bien moral », que tend la « Science de la morale ».

Il est question, donc, de découvrir en nous l'idée « d'un devoir faire ». L'auteur accomplit cette investigation en trois étapes successives, auxquelles correspondent trois sphères de moralité. Dans la première, l'homme est considéré abstraitement, comme existant *tout seul*, en dehors de tout ce qui l'environne réellement. Dans la seconde sphère on restitue à cet être abstrait une partie des éléments qui l'environnent : les animaux et la nature ; et on cherche quelle doit être son attitude vis-à-vis d'eux. Dans la troisième sphère on pose l'homme vis-à-vis de ses semblables, dans la société humaine.

L'homme, considéré sous chacun de ces aspects, a toujours des devoirs et sous le dernier, il a de plus des droits. Examinons brièvement chacune de ces trois sphères de moralité.

Dans la première « sphère élémentaire » l'agent moral est considéré seul, abstraction faite de toute société et même de toute vie si ce n'est la sienne. Il est doué de réflexion et de croyance en sa liberté : conditions indispensables à l'acte moral. Doué de jugement et d'une certaine expérience personnelle, dont on peut le croire capable, il s'aperçoit bien : 1° que, pour conserver longuement son corps et jouir longtemps, il ne doit pas jouir toutes les fois qu'il le pourrait; et 2° que, pour développer, suivant ses tendances naturelles, ses facultés, et surtout sa raison et sa volonté, pour avoir l'empire sur lui-même et s'adonner à la recherche du beau et du vrai, il lui faut tempérer ses passions et éviter tout ce qui pourrait entraver le perfectionnement de ses facultés. Ces réflexions sont suffisantes pour fonder les vertus cardinales : force, prudence et tempérance. En effet la première ne consiste que dans l'empire sur soi-même et dans l'opposition aux attraits que la raison n'a pas acceptés. La prudence consiste dans la connaissance des différents biens et des passions, dans la comparaison qu'on établit entre les différents biens, dans l'évaluation des effets des passions, des dangers, etc., et, enfin, dans l'élévation de l'esprit à des vues supérieures. La tempérance consiste dans l'équilibre entre les différents biens, présents et futurs, entre les diverses passions, entre celles-ci et les facultés supérieures; en un mot, entre les « diverses fonctions et satisfactions permises ou imposées à l'agent moral »[1].

De l'idée de vertu, ainsi établie, dérive celle du devoir. En effet, l'idée de vertu engendre en nous la conception du « *meilleur* », la conception d'un idéal, d'une personne idéale, « dont toutes les fonctions propres deviennent adéquates à nos idées du bien ». Par la réflexion se produit ainsi dans l'homme — dans cet homme abstrait que Renouvier appelle *l'homme philosophique* — « un dédoublement de sa personne : la personne présente et la personne future..., la personne empirique avec son expérience du passé, et la personne idéale, c'est-à-dire celle que nous voudrions être, la jugeant la meilleure de toutes, en toutes ses fonctions, et, autant que possible, en toutes ses cir-

1. La vertu, comprise dans ce sens, est, pour ainsi dire, vertu militante. Renouvier explique de quelle façon elle devient une habitude morale, en recourant au principe qu'il appelle la solidarité personnelle. (Cfr chap. VII.)

constances ». Ainsi, donc, l'homme se trouve placé vis-à-vis du *meilleur*, de l'idéal. Or, étant raisonnable et croyant en sa liberté, il sait qu'il a le pouvoir d'y parvenir, car il n'ignore pas que du choix entre les différents biens et de sa façon d'agir dériveront des modifications dans les conditions de son existence extérieure — pour autant que celle-ci dépend de lui, — des modifications dans ses états (manière d'être et de sentir), dans ses passions, dans ses jugements habituels, et, enfin, dans sa personne morale. Il sait, en un mot, que, par ses actions, il peut profondément transformer sa « personne empirique », et l'approcher toujours davantage de sa « personne idéale », du « meilleur ». Et puisqu'il ne lui est pas indifférent d'être ou de devenir ceci ou cela, mais que, au contraire, il se propose toujours le *meilleur*, il en découle logiquement que tout être « raisonnable et faillible... tend par sa simple nature à s'identifier à son idéal ». Et c'est justement cet attrait, exercé par la personne idéale sur l'âme humaine (à réaliser le maximum d'ordre et le développement harmonique des facultés) qui constitue, pour Renouvier, l'idée du devoir. Celle-ci, au fond, « dépend essentiellement de ce fait moral, à savoir que l'agent se propose un meilleur parmi les biens, et un meilleur conforme à la raison. »

Mais un pareil « devoir être » — on le voit — est purement rationnel, et, au fond, se réduit à un jugement sur ce que nous « devons être » et devons opérer pour développer notre nature; il consiste à voir laquelle des innombrables actions possibles est la plus conforme à l'essence et à la vie intérieure de l'agent moral. Or, dans l'idée que communément on a du devoir, il y a autre chose que cela : il y a ce qu'on appelle le principe de l'obligation morale. Aussi Renouvier s'efforce-t-il de démontrer que le devoir, dont il a doué « l'homme philosophique », revêt le caractère d'une vraie obligation morale, imposée par la personne idéale parfaite, à la personne empirique faillible. Cette obligation, en effet, il faut l'admettre dans la mesure où nous l'éprouvons en nous-mêmes. Or, son existence est perçue par le *sentiment* et le *jugement*. Le sentiment de l'obligation est « le produit obscur de toutes les tendances de la vie intellectuelle et morale en sa pureté, grâce auxquelles nous sommes enclins à des actes choisis pour former, en nous et pour nous-mêmes, des personnes dont toutes les fonctions propres deviennent adéquates à nos idées du bien. » Le jugement est plus

clair, mais il n'est pas *analytique;* il est *synthétique* et « de là vient la difficulté d'en définir nettement le contenu, l'impossibilité de le déduire d'aucune notion antérieure ». Cependant l'existence de ce jugement, par lequel l'obligation morale se révèle à nous, « on la conclut simplement de ce fait général d'ordre représentatif, à savoir que toutes les fois que la raison envisage une fin comme *devant être* atteinte en vertu de ses lois, elle l'envisage en même temps comme devant être recherchée par l'application de la volonté. Ces mots *devoir être* ont trait au rationnel possible dans le premier emploi et à ce que j'appelle précisément l'obligation morale dans le second ».

Donc, indépendamment de la société et de la nature, l'homme, considéré seul, a, en vertu de sa faculté de réfléchir et de sa croyance dans la liberté, des vertus et de vrais devoirs, qui, dans l'hypothèse de l'auteur, se réduisent aux devoirs envers soi-même, et sont synthétisés dans un précepte, — qui résume les deux préceptes de Zénon et de Chrysippe, — conçu dans ces termes : « conforme-toi à la nature ». Ensuite l'auteur démontre que, dans cette première sphère de morale, le mot *droit*, né dans un milieu plus complexe : la société, se réduirait au « formalisme d'une corrélation verbale », et, ne pourrait donner, tout au plus, que l'idée de puissance de l'agent à opérer quelque chose.

Il arrive ainsi à la « sphère moyenne » de la morale, premier stade de la restitution progressive à « l'homme philosophique », du milieu dont, jusqu'à présent, on a fait abstraction.

L'homme, dans cette deuxième sphère, n'est plus seul; il se trouve vis-à-vis de la nature : règne minéral, végétal et animal. Par la raison et la volonté il a établi l'ordre dans sa personne; et c'est précisément la conservation et le perfectionnement de cet ordre qui a constitué l'essence du devoir dans la sphère élémentaire de la morale. La conservation de cet ordre formera encore la base et le fondement substantiel des devoirs de l'homme dans la sphère moyenne. Placé vis-à-vis de la nature, l'homme s'aperçoit que, en dehors et indépendamment de sa personne, existe un autre ordre, qu'il ne peut pas changer profondément. Devant cet ordre, qui préside à sa naissance et à son développement, l'homme se sentirait pris d'un devoir exclusif de respect, s'il le voyait constant et non sujet à des exceptions. Ce devoir « procéderait de la similitude d'essence qui serait donnée entre l'ordre intérieur et moral, produit de la raison, et l'ordre extérieur et physique éprouvé sûr et irréprochable d'où

qu'il vînt ». Mais, avec l'ordre, il y a dans la nature le désordre, le mal existant dans les forces naturelles brutes, dont l'agent moral peut être victime. Alors, avec le devoir de respect envers la nature, surgit dans l'agent moral, — en vertu du devoir de se développer et de se conserver soi-même, qu'on lui a reconnu dans la sphère élémentaire — le devoir d'étude et de prévoyance à l'égard des éléments de la nature. Pour cela « il s'attribue légitimement sur ce monde une domination qu'il étend aussi loin que possible, afin de substituer son ordre à lui et les fins qui lui sont favorables aux fins souvent inintelligentes que poursuivent les lois naturelles toutes seules ». De plus, il se trouve en présence du règne végétal, qui n'est pas ordonné à lui, et qui, au contraire, lorsqu'il s'agit de sa conservation, a des fins qui sont en contraste avec celles de l'homme. Celui-ci entreprend alors la modification du règne végétal; il travaille de sa pensée et de ses mains; il fonde l'industrie et l'agriculture. Ainsi de la nécessité où il est, de s'opposer au mal existant dans la nature, de tourner à son avantage les fins antagonistes de celle-ci, et de satisfaire ses besoins, naît dans l'homme l'obligation de modifier l'ordre extérieur, et de le rendre plus conforme à l'ordre qui est en lui. C'est le *devoir de travail.*

Mais dans quelle mesure celui-ci est-il conciliable avec le devoir de respect? La réponse — si pour un instant on fait abstraction du règne animal — n'est pas difficile. En effet dans le monde minéral et végétal, il n'y a rien qui puisse pour lui-même exiger notre respect. Nous ne devons respecter l'ordre de la nature que dans la mesure où nous croyons cet ordre favorable à nos fins.

La *loi de travail* concerne donc les fins que la nature ne satisfait pas, ou qu'elle contrarie; et la *loi de respect* concerne ce que la nature a de favorable à nos fins, ou même « de simplement étranger à notre utilité, et de relatif à des fins extérieures inconnues, à un ordre général que nous ne pénétrons pas ». Ainsi la loi de respect ne cesse d'obliger qu'en présence des phénomènes contrastant avec nos fins.

Quant au règne animal, qui, plus que les autres règnes est, à cause de son désordre, en contraste avec l'ordre régnant en nous sous l'empire de la raison, Renouvier établit envers lui trois devoirs : devoir de réprimer en nous les passions qui lui sont défavorables, devoir de respect, devoir de bonté. Ici non plus le devoir ne se fonde pas sur une exigence quelcon-

que des animaux, qui ne peuvent pas nous imposer des obligations, mais sur l'ordre que nous devons établir en nous.

Maintenant nous allons aborder la troisième sphère de morale, en restituant à l'*homme philosophique* le dernier élément dont jusqu'à présent nous avons fait abstraction : la société.

Dans les sphères précédentes, on l'a vu, les devoirs de l'homme se réduisent, au fond, aux devoirs envers lui-même : à un *devoir faire*, à un *devoir être* conformément à sa nature rationnelle. Or, lorsque l'homme est placé vis-à-vis d'un de ses semblables — c'est le cas plus simple de la vie sociale — le devoir envers lui-même, bien qu'insuffisant, reste cependant à la base, et il est dans un certain sens « logique et profond », la synthèse des devoirs sociaux.

Établissons ce point : 1° Le devoir envers soi-même n'est pas suffisant. Deux êtres raisonnables étant placés l'un vis-à-vis de l'autre, par le fait même qu'ils sont raisonnables, « sont nécessairement portés à concevoir un bien commun, résultant de leurs biens réunis ». De là naît l'idée d'association. Mais, pour que celle-ci soit compatible avec la nature des choses, c'est-à-dire avec la volonté libre des deux membres, avec les erreurs de jugements, etc., il ne suffit pas de poser à sa base les devoirs envers soi-même. En effet, lorsque, dans les sphères précédentes, nous avons revêtu les devoirs envers soi de la forme des *devoirs de respect* et de *bonté* envers le monde extérieur, ces devoirs trouvaient leur limite dans les nécessités de l'agent et même dans ses utilités. Or, la contribution morale, que chacun des deux associés doit apporter à la poursuite de la fin commune, ne peut pas être subordonnée aux nécessités et à l'utilité de chacun d'eux. Donc les devoirs envers soi ne peuvent pas suffire à fonder les devoirs réciproques des deux associés. Il faut une obligation supérieure à tous les incidents individuels, et qui repose sur un autre fondement. Cette nouvelle base est le contrat. En effet la raison pour laquelle il est possible à deux personnes de se proposer un bien commun réside, dans le fait « qu'elles peuvent s'entendre ou convenir de leurs actions »; que l'une peut promettre de faire, et l'autre compter sur sa promesse. Voici donc la *possibilité* d'un *contrat positif* entre les deux agents moraux qui s'associent. Or, cette possibilité de contrat positif nous montre l'existence d'un vrai *contrat naturel* « latent, universel et tacite », dont le fondement gît, comme dans l'hypothèse du contrat positif, en un certain jugement, commun aux agents, à pro-

pos du bien commun; mais avec cette différence que dans le contrat naturel le jugement commun est présumé par chacun des deux associés comme existant dans l'autre en vertu de leur égalité.

Le contrat, donc, est la condition logique, indispensable de l'association.

2° Bien que le devoir envers soi-même ne soit pas suffisant dans la sphère sociale, il est cependant le fondement des devoirs sociaux. En effet, quels que soient les devoirs sociaux, on ne peut supposer le sentiment d'une obligation quelconque, imposée par les relations extérieures de l'agent moral, sans que celui-ci en définitive ne se sente obligé envers lui-même de se soumettre à l'obligation naissant de la relation extérieure. Aussi, dans un certain sens, l'obligation envers les autres se réduit au devoir envers soi-même. Renouvier le dit explicitement : « Pour m'y bien enfermer en connaissance de cause, je répéterai qu'en un sens logique et profond, lié aux principes fondamentaux de la raison, l'obligation envers autrui est réductible au devoir envers soi-même. » L'obligation morale, en effet, doit être admise dans les limites où nous l'expérimentons dans notre conscience; elle dépend essentiellement d'un jugement synthétique, original « que la conscience applique aux fins posées ou confirmées par la raison ». Or, le devoir de se conformer à la raison n'est que le devoir envers soi-même. Donc si toute l'obligation morale s'appuie essentiellement sur ce devoir, on ne peut lui donner d'autres fondements pour les devoirs envers nos semblables. A ce point de vue on pourrait, donc, dire que le devoir envers soi-même synthétise tous les devoirs, même les devoirs sociaux; « il faut dire alors que nous devons faire du devoir envers autrui le premier des devoirs envers soi-même. » Cette conception de Renouvier s'éclaircit par la conception qu'il a de la société et que nous allons exposer de suite pour compléter l'analyse du devoir dans cette troisième sphère.

Nous avons déduit plus haut que la base de la société est le contrat naturel, formé en vertu d'une présomption de jugement commun, au sujet d'un bien commun; présomption qui se fonde sur l'égalité des membres de la société. Or, leur égalité étant donnée, nous pouvons considérer les deux membres de l'association comme une « identité divisée »; par conséquent, cette situation, résultant de la tendance à un bien commun, tout en étant une, à cause de l'*identité* des membres, implique une

relation morale *bilatérale*, à cause de leur *division*. De plus, par suite de l'identité, la substitution mutuelle des membres, dans l'ordre moral surgissant de leur association, est toujours rationnellement possible, de même que l'interversion des rôles dans la relation. Aussi pourrait-on considérer les deux personnes comme se trouvant « n'être plus moralement qu'une personne unique, mais à la condition que cette unique se pose double ». Comme telle, la personne qui assume des obligations envers autrui ne s'oblige pas seulement envers elle-même mais envers un autre *soi* divisé d'elle-même, et, conséquemment, si la situation morale *individuelle* vient à changer, l'obligation contractée par ces deux agents moraux ne pourra être modifiée que par un changement semblable dans les deux termes de la relation. Il s'agit ainsi d'une réciprocité, d'une solidarité existant entre deux personnes, en vertu de leur égalité (identité divisée), qui trouve sa réalisation dans des *droits* et *devoirs* réciproques. Avec cette réciprocité naissent, donc, dans la morale de Renouvier le *droit*, exclu jusqu'à présent, et la quatrième vertu cardinale : la *justice*.

Tels sont les principes fondamentaux de la morale de Renouvier. Quant à sa méthode, il est clair qu'il a déduit de deux données de fait (réflexion et croyance dans la liberté), sans autre auxiliaire qu'une dialectique plus ou moins rigoureuse, et presque toujours désordonnée, cette suite de propositions liées intimement entre elles, qui constituent la science de la morale. Or, n'est-ce pas la meilleure preuve de ce que nous affirmions plus haut, à savoir que la méthode de Renouvier est exclusivement déductive?

Certes, on pourrait objecter qu'ici et là Renouvier fait recourir à l'expérience son *homme philosophique*, pour la formation des idées morales, telles que celles de vertu, d'obligation morale, de devoir, de bonté envers les animaux, etc.

A première vue cette constatation tendrait à nous faire croire que Renouvier n'a pas manqué de recourir à l'expérience, pour former son système de morale scientifique, et que, par conséquent, il a fait usage, tout au moins partiellement, de la méthode inductive. Après tout, ne pourrait-on pas dire, que les conditions mêmes de la formation des idées morales (réflexion et croyance en la liberté), sont données par l'expérience?

Je ne nie pas que cette difficulté, quant à la première partie, ait un fondement réel, et peut-être, nous-mêmes la ferions valoir contre Renouvier, si nous devions apprécier sa morale en elle-

même. Mais, peut-on la faire valoir contre notre attribution à la « Science de la morale » d'une méthode exclusivement déductive? Il nous semble que non, pour les raisons suivantes :

1° Tout d'abord, beaucoup de notions, que Renouvier fait naître d'une expérience de la vie, ne demandent pas une expérience proprement dite, mais pourraient se déduire de la définition même de l'homme : animal raisonnable. Il suffit, en effet, de posséder les notions d'animalité et de rationalité, pour concevoir dans l'homme un conflit entre la raison et les passions, entre les fins principales et les fins secondaires, et pour en déduire, comme Renouvier l'a fait, les différentes vertus. Beaucoup d'expériences, auxquelles Renouvier a recours, sont donc superflues.

2° Il nous semble, deuxièmement, qu'il y a lieu de distinguer entre l'expérience que le savant fait, en vue de la formation de la science, et l'expérience qu'il fait réaliser au sujet, dont sa science traite. Ce sont deux points de vue tout à fait différents, qui ne peuvent ni ne doivent se confondre. On peut, en effet, attribuer au sujet, dont la science traite, une certaine expérience (soit qu'on la déduise d'autres notions qu'on a de lui-même, soit qu'on le fasse pour d'autres raisons qu'il serait superflu d'examiner maintenant), sans que, pour cela, on la lui attribue en vertu d'une expérience que le savant même aurait faite. Or, c'est précisément à ce dernier point de vue qu'il faut avoir égard, pour déterminer la méthode d'une science. La méthode, au fond, n'est qu'un moyen dont nous nous servons pour constituer une science. Par conséquent, ce qu'il importe de déterminer c'est le moyen dont le savant s'est servi pour établir une vérité, fût-ce la vérité que le sujet (dont la science traite) utilise des expériences. Le savant a-t-il, lui-même, établi ceci moyennant une expérience? Voilà l'unique question à laquelle il faut répondre, lorsqu'il s'agit de la méthode. Le fait que le savant a fait dépendre de l'expérience l'origine de certaines notions, dont il doue le sujet de sa science, démontre, tout au plus, qu'il n'a pas su ou qu'il n'a pas pu établir certaines *notions* indépendamment de toute expérience. Et, peut-être, pourrait-on conclure qu'il a eu tort de vouloir faire de sa science une science de « purs concepts » et d'avoir employé une méthode purement déductive. Mais il serait absolument faux de conclure que le savant a établi sa science en vertu de l'expérience.

Or, Renouvier procède précisément de la sorte. Il pense d'a-

bord que la science de la morale doit être une science de purs concepts, constituée par des déductions de deux données fondamentales, indépendamment de toute expérience. Et, comme si la teneur générale de son œuvre ne suffisait pas à montrer ce dessein, toutes les fois qu'il a l'occasion de fonder facilement des vérités sur l'expérience, il s'y refuse, dans le but de rester fidèle à la méthode exclusivement déductive. Voici quelques-unes de ses affirmations à ce propos : « C'est de la raison que toutes mes déductions doivent partir »...[1] Et ailleurs, voulant établir la possibilité de l'association pour une fin commune, il refuse de se servir du témoignage de l'expérience et de l'histoire, pour se borner aux déductions logiques. « Je ne parle pas, dit-il, des conditions matérielles, ou même des phénomènes connus de sentiment et de passion, qui donnent des objets à l'association et la rendent bonne et nécessaire aux associés. Ceci doit se juger par l'expérience, et l'expérience a suffisamment prononcé son arrêt dans l'histoire. Je m'occupe *exclusivement* de l'élément *logique* et moral des deux agents »[2]. Autre part il écrit : « Le concept de l'association naturelle nous place donc, sur le terrain du droit et du devoir, que nous pressentons. *Mais il faut les déduire* »[3]. Or, après avoir si nettement exclu toute expérience, il déclare, non moins nettement, qu'il faut douer l'homme philosophique d'une certaine expérience. Ainsi, il dit : « En effet, l'agent moral, délibérant sur ses actes, *sait par une expérience quelconque de la vie, que mon hypothèse permet de lui accorder, et dont ne saurait se passer mon analyse...*, etc.[4] ». Renouvier, donc, veut se servir uniquement de déductions, mais en même temps il croit indispensable de douer son « homme philosophique » d'une certaine expérience. Cela s'explique très bien : en renonçant à l'expérience dans la constitution de la science de la morale, Renouvier a voulu fixer la méthode purement déductive de sa science et, en croyant indispensable, pour établir les notions de vertu, d'obligation morale, etc., de présupposer une certaine expérience, il a implicitement prouvé que ces notions ne peuvent pas s'établir indépendamment de l'expérience, ou, du moins, qu'il n'a pas su les établir.

N'y a-t-il pas contradiction entre ces deux points de vue?

1. *Science de la morale*, pag. 37.
2. *La science de la morale*, p. 53.
3. *Ibid.*, p. 52.
4. *Ibid.*, p. 13.

Peut-être, mais notre thèse ne s'en trouve pas infirmée. L'unique chose qu'il importe d'établir à présent, c'est que les expériences, dont Renouvier doue ses individus abstraits, n'empêchent pas du tout que sa méthode reste purement déductive.

Je ne veux pas cependant nier qu'il y ait des points, où l'expérience morale à laquelle il recourt, consiste en de véritables constatations de fait, d'où dérivent, par déduction, des principes moraux, tel que, par exemple, celui d'obligation morale, qui reste à la base des trois sphères de la moralité. Mais il me semble que cela ne milite pas davantage contre notre thèse. Et la raison en est dans le troisième argument général, que voici :

3° Si même Renouvier a recouru à l'expérience, celle-ci n'est pas, ne peut pas être, pour lui, l'expérience réelle de la vie, celle même que nous accomplissons tous les jours et qui seule peut servir de fondement à la méthode inductive. En effet, étant donné l'opposition radicale existant entre l'*état de paix* et l'*état de guerre* (la vie, l'histoire), où les données de la morale sont « presque renversées », il n'est pas possible d'admettre que Renouvier ait pu recourir précisément à cet *état de guerre* (qui est le seul champ de véritable expérience) pour trouver les éléments de la morale pure. Les préceptes de cette dernière doivent, en vertu de leur nature, être tirés de l'état de paix, et il serait vraiment absurde qu'ils fussent tirés de l'ordre réel, de ce monde de l'expérience, de cet *état de guerre*, subversif de l'ordre moral.

Il faut, donc, admettre que l'expérience, à laquelle Renouvier fait appel, est une expérience *sui generis*, radicalement différente de notre expérience quotidienne de la vie. C'est une *expérience abstraite*, si nous pouvions ainsi nous exprimer, qui ne peut aucunement fonder un processus inductif.

Cet argument nous semble décisif dans la discussion touchant la méthode de la « Science de la morale ».

Et on ne peut pas non plus tirer parti contre notre démonstration du fait que les bases de la morale sont deux données de l'expérience. Il est évident, en effet, que ces données (l'homme est doué de réflexion et croit en sa liberté) n'appartiennent pas, par leur nature même, au domaine de la morale, mais sont puisées dans un autre domaine indépendant d'elle.

Il est, donc, incontestable que la « Science de la morale » de Renouvier est, de par sa nature, une science exclusivement déductive.

Maintenant, pour achever le cadre de la science que Renou-

vier préconise, il nous faut voir de près les fondements sur lesquels elle repose. Dans le bref exposé de la morale pure nous avons trouvé à sa base la constatation du fait suivant : l'homme est doué de jugement et de croyance en la liberté de ses actes. C'est tout le fondement de la « Science de la morale ». Il importe de préciser la vraie signification que l'auteur y a attachée.

Quant au jugement, il ne peut y avoir malentendu. Renouvier entend par là que l'homme « est doué de raison, c'est-à-dire qu'il réfléchit ou peut réfléchir sur ses pensées et sur ses actes, et qu'il est capable de comparer, de juger et de savoir qu'il juge, de délibérer et de savoir qu'il délibère avant d'agir ».

Il n'en est pas de même de la croyance en la liberté. Les prémisses théoriques du néo-criticiste pourraient tromper le lecteur sur la vraie valeur de ce deuxième fondement de sa morale. Aussi, Renouvier lui-même a soin d'en préciser la portée dans un chapitre spécial.

Il y avait autrefois, dit-il, des métaphysiciens, qui voulant asseoir la morale sur des principes théoriques, et, somme toute, sur le principe de la liberté réelle, prétendaient établir ce dernier, en apportant comme preuve le témoignage de la conscience. Or, ceux-là étaient victimes d'une méprise, car ils prenaient l'expérience de « n'avoir pas le sentiment d'être contraints quand nous agissons, pour un sentiment de n'être pas contraints... ».

Les déterministes tâchèrent de démontrer, contre eux, l'absurdité du principe de la liberté réelle. Mais ils durent admettre la réalité de l'illusion de la liberté; et, d'autre part, ils se trouvaient dans la nécessité d'être incohérents, en utilisant cette illusion à des fins de philosophie morale, comme le faisaient leurs adversaires. On constatait ainsi que la morale est plus indépendante qu'on ne pense des doctrines.

Le criticisme renversa l'ordre des choses. Au lieu de faire dépendre la morale des principes théoriques, il la constitua absolument indépendante, et, de plus, il chercha « à obtenir des vérités trancendentes, comme celle de la liberté,... à titre de postulats de la morale ».

Renouvier ayant accepté ce résultat de la critique, il explique comment il entend le principe de la liberté en tant que postulat de la morale. Après avoir déclaré, pour rester fidèle à ses théories critériologiques, qu'il ne demande l'acceptation de ce postulat qu'à la libre croyance, il affirme que le postulat de

la liberté n'est pas réclamé par la morale en elle-même, mais que, au contraire, il naît de celle-ci, et sert à l'établissement de « vérités qui servent d'appui et de sanction externes à la morale, mais qui enfin ne sont pas elle, et dont elle doit à la rigueur se passer ».

En somme Renouvier croit à la liberté réelle, mais celle-ci est un « postulat naissant de la morale et ne la précédant pas; elle concerne essentiellement des doctrines autres que la pure morale »; et, par conséquent, il croit pouvoir et devoir s'en passer dans la constitution de son système de morale. Ce qu'il lui faut, c'est un fait, un fait incontestable, même de la part des déterministes. Et ce fait est la croyance en la liberté; croyance existant dans tous les hommes, sans exception.

Voilà au complet la science nouvelle dans ses fondements, sa méthode, son développement. Mais, à ce point, on pourrait demander : la constitution d'une pareille science est-elle légitime? — ne se heurte-t-elle pas à de graves difficultés? — a-t-elle des chances de réussite?

Ces questions sont trop graves et capitales pour la morale scientifique, pour que Renouvier ne les ait prévues, et n'ait tâché d'y répondre, bien qu'il l'ait fait fort défectueusement, comme nous le verrons dans la suite.

Dans la constitution des sciences, dit Renouvier, les difficultés croissent à mesure que des catégories mises en œuvre sont plus sujettes à débat, et que des éléments de croyance s'y mêlent. La constitution des autres sciences, telles que les mathématiques, la logique formelle, la logique appliquée, la physique, nous le prouve. Or, la science de la morale atteindra au maximum de ces difficultés, 1° parce qu'elle met en œuvre les catégories « qui ont provoqué le plus de débats », notamment celles de finalité, de causalité et de conscience; 2° car, la constatation des phénomènes moraux étant indépendante des sens externes, le libre assentiment de la personne même qui doit les constater intervient, et dès lors les impressions, les habitudes, l'éducation, etc., jouent un rôle considérable.

Une nouvelle difficulté vient de ce que toute science en voie de formation doit définir ses termes et faire accepter ses définitions. Tant qu'elle n'aura pas atteint ce but, les équivoques et les malentendus seront sans fin. Or, cette difficulté s'accroît si la matière de la nouvelle science — et c'est le cas pour la morale — est constituée par les plus anciennes de toutes les

notions et les plus essentielles à la vie humaine, de façon que « elle est obligée d'arrêter pour elle seule la signification des mots ».

Enfin, la nouvelle science rencontre un dernier obstacle dans les doctrines répandues avant son apparition et qui en tenaient lieu, car ces doctrines sont incompatibles avec l'esprit scientifique.

La constitution et la réussite de la morale scientifique sont, donc, soumises à plusieurs conditions :

1° Il faut un effort et un travail sur soi-même, pour se libérer de toutes les hypothèses, idées métaphysiques et religieuses préconçues. 2° Il faut la fondation d'une école scientifique, pour vulgariser la terminologie, les définitions et les idées de la nouvelle science. 3° Il faut, enfin, pour détruire les influences contraires des autres doctrines, se rallier à une doctrine philosophique répondant à l'esprit de la science qu'on veut construire; car « ce n'est pas assez de négliger ce qui détruirait d'avance notre œuvre. Une doctrine peut seule vaincre une doctrine ». Or, l'unique philosophie qui se concilie avec l'esprit de la morale scientifique est le criticisme. « En effet la thèse du criticisme est précisément la primauté de la morale dans l'esprit humain... Ainsi la morale suppose la philosophie critique ».

Telle est la réponse que Renouvier, dans un petit chapitre de son gros ouvrage sur la « Science de la morale », donne aux questions qui doivent surgir en tout esprit réfléchi, devant la construction d'une nouvelle science. Nous l'examinerons dans la suite de ce travail. L'exposé objectif des caractères de la morale scientifique, d'après Renouvier, est donc achevé. Le lecteur voudra bien nous en pardonner les défauts; étant donné le peu d'attention que le néo-criticiste français donne à la définition de sa science, — ce qui, pourtant, constitue une question capitale pour toute sa morale — nous nous sommes trouvé dans la nécessité de devoir la reconstruire de fond en comble, morceau par morceau, avec tous les fragments épars dans le premier volume de son ouvrage.

## III

## Renouvier et les Sociologues.

Le parallèle entre les conceptions scientifiques de la morale d'après Renouvier et d'après les Sociologues, répond à un dou-

ble but. Tout d'abord nous voulons faire mieux ressortir la vraie portée de la conception, que nous examinons particulièrement. En deuxième lieu, nous voulons faire, pour ainsi dire, le bilan final des résultats atteints par la tentative d'établir la morale comme science particulière. En effet, il n'est pas sans importance de voir comment ces deux courants — qui, comme nous l'avons dit au début de ce travail, ont beaucoup de choses en commun dans leurs origines et dans leurs buts, — se sont développés, en parvenant à s'opposer radicalement l'un à l'autre.

Aussi nous ne nous proposons nullement d'exposer dans leurs détails les principes de la « science des mœurs ». Ce travail a été déjà fait d'une façon parfaite par beaucoup d'auteurs, et nous n'avons aucun motif de le refaire. Le nôtre est un travail essentiellement comparatif.

En parlant de la morale des sociologues — dont les chefs autorisés sont MM. Durkheim et Lévy-Brühl — il faut se garder d'une équivoque qui semble presque inévitable. Les sociologues, en effet, n'ont pas voulu, comme Renouvier et les autres moralistes, former un système de morale et établir des normes pour l'activité humaine. Au contraire — et c'est ici l'essence même de la « science des mœurs » — ils pensent que la morale n'est pas le fruit du travail et de la déduction philosophiques, mais qu'elle est pleinement réalisée par la vie sociale. La morale, donc, est quelque chose de réalisé, et ce fut, suivant les sociologues, une sotte prétention de tous ces philosophes que de vouloir la constituer, en la déduisant de systèmes et d'idées préconçus et injustifiables. Ce faisant, les philosophes n'ont jamais fait œuvre de science dans la morale, puisqu'ils n'ont jamais étudié objectivement la réalité morale, concrétisée dans la pratique de la vie.

Donc plus de systèmes de morale, plus de normes! Il faut étudier les mœurs existant dans la société à l'aide d'une méthode sévèrement scientifique, comme on étudie l'objet des sciences dans la nature physique, et cette méthode c'est la méthode sociologique, dont M. Durkheim a établi les lois. « La sociologie morale, dit-il, se propose d'étudier les maximes et les croyances morales, comme des phénomènes naturels, dont elle cherche les causes et les lois ». Et ailleurs : « La morale est pour nous un système de faits réalisés, lié au système total du monde. Si elle est telle ou telle à un moment donné, c'est

que les conditions dans lesquelles vivent alors les hommes ne permettent pas qu'elle soit autrement »[1].

En quoi la morale est-elle réalisée? M. Lévy-Brühl l'explique clairement en peu de mots : « C'est notre pratique, dit-il, c'est-à-dire ce qui nous apparaît subjectivement dans la conscience comme loi obligatoire, sentiment de respect pour cette loi, pour les droits d'autrui, etc., qui, considéré objectivement, constitue, sous forme de mœurs, coutumes, lois, la réalité à étudier »[2].

Voilà la conception fondamentale de la « science des mœurs ». La morale, donc, est un système de faits réalisés, intimement lié à l'ordre social, où il puise sa vigueur et son efficacité.

La « Science des mœurs » doit donc se borner à étudier le fait moral et la conscience humaine, tels qu'ils se présentent dans les différentes sociétés humaines, et lorsque, au bout de cette investigation particulière, on aura établi des lois générales dirigeant l'activité humaine, alors on tâchera de « modifier la pratique, par une application rationnelle du savoir scientifique. » Sur cette dernière fonction de la « Science des mœurs » ne règne pas parmi les moralistes sociologues un accord parfait. Aussi nous ne nous en occuperons pas. Ce point, d'ailleurs, est étranger au but que nous nous sommes proposé. En effet, nous voulons, somme toute, établir entre les deux conceptions scientifiques de la morale (celle de Renouvier et celle des sociologues) une comparaison de nature à mettre en plus grand relief celle qui nous occupe, et à nous éclairer sur la vraie valeur de la morale scientifique. Par conséquent, sans nous perdre dans les détails de la « Science des mœurs », venons-en à ce qui nous touche de plus près.

Si nous examinons les critiques que les moralistes sociologues ont adressées à la philosophie morale[3], il est facile de constater que la science de la morale de Renouvier y prête très largement le flanc.

Les sociologues, en effet, reprochent tout d'abord aux moralistes d'avoir voulu faire de la morale une « science normative ». Celle-ci, à leur avis, est absurde et dénuée de sens; car science

1. Cité par M. Deploige dans « *Le conflit de la morale et de la sociologie* ».

2. *Ibid.*, p. 98.

3. Cfr Lévy-Brühl, *La morale et la science des mœurs;* Durkheim, *De la division du travail social;* Deploige, *ouvrage cité.*

signifie connaissance de ce qui est, et, dès lors, une science qui n'a pas pour objet l'être, mais le devoir-être est une contradiction. Or, la science de la morale de Renouvier est essentiellement normative. Nous avons vu en effet le raisonnement qui est à sa base : l'homme étant doué de telles propriétés inhérentes à sa nature, a tels devoirs.

Un deuxième grief que les sociologues font aux moralistes, c'est de partir de postulats inadmissibles, par exemple l'idée abstraite d'une « nature humaine », partout et toujours la même. Or, il a suffi de résumer les principes de la morale pure de Renouvier, pour constater qu'elle suppose à sa base un tel postulat. Son point de départ, en effet, n'est pas l'homme tel que l'expérience nous le montre, comme étant sujet à des variations plus ou moins profondes, suivant les époques et les lieux; mais la nature humaine, abstraction faite de tout autre élément. Toutes les théories de morale, disent encore les sociologues, sont insuffisantes, et la raison en est dans la méthode suivant laquelle les moralistes les ont établies. M. Deploige résume les critiques faites, à ce propos, dans les mots suivants : « Ils (les moralistes) construisent la morale de toutes pièces pour l'imposer ensuite aux choses. Ils partent du concept de l'homme, en déduisent l'idéal qui leur paraît convenir à cette abstraction, puis font de l'obligation de réaliser cet idéal la règle suprême de la conduite ». Ne dirait-on pas, que ce grief vise directement la science de la morale de Renouvier? Quel moraliste, en effet, osa faire jouer à l'abstraction un rôle si exclusif que celui de la « Science de la morale », et couper tout lien entre l'ordre réel et l'ordre idéal?

Il ne serait pas difficile de montrer que la morale de Renouvier tombe directement sous la critique des sociologues. Mais ce n'est pas ce qui nous intéresse, car nous voulons seulement indiquer les divergences qui se manifestent entre ces deux conceptions de la morale scientifique. C'est une enquête qui n'a pas encore été faite et qui, sans doute, pourra beaucoup nous éclairer sur les chances de réussite de la morale scientifique.

Pour les sociologues, la morale est quelque chose de réalisé dans notre pratique, en ce que nous appelons mœurs, coutumes, lois, etc. La tâche du moraliste se bornera donc à l'étude de tout cela, étude conduite suivant les règles de la méthode sociologique fixées par M. Durkheim. Le sociologue « se propose d'étudier les maximes et les croyances morales comme

des phénomènes naturels dont il cherche les causes et les lois ».

Au contraire, suivant Renouvier, la morale, bien loin d'être réalisée dans la vie, dans nos mœurs, coutumes, etc., est en contradiction avec elles. Nous avons déjà signalé au début de ce travail ses affirmations à ce propos : « Dans l'ordre réel, dit-il, les données de la morale pure sont presque renversées »; et plus haut : « Si nous entendions par morale appliquée la vie même, son écart de la morale pure est si grand, qu'il va jusqu'à la contradiction ».

Étant donné une si radicale antithèse d'opinions à propos de la nature de la morale, il est évident que ces deux courants de morale scientifique devaient aboutir à des conséquences opposées, quant à la science de la morale et à ses méthodes.

1° Puisque, pour les sociologues, la morale est foncièrement quelque chose de réalisé, il s'ensuit que la science de cette morale ne peut être une science pure, abstraite, mais, au contraire, qu'elle prend rang parmi les sciences de la nature physique, l'ethnographie, la sociologie, etc. Selon Renouvier, puisque les données de la morale pure n'ont point de contact avec la réalité, la science qui les systématise doit être la plus pure de toutes les sciences existantes, plus pure que les mathématiques mêmes, comme nous l'avons montré plus haut.

Ces deux conceptions de la morale scientifique sont donc radicalement opposées.

2° A l'opposition des conceptions scientifiques doit nécessairement correspondre une radicale différence de méthode. En effet, tandis que la méthode de la « Science de la morale » ne peut être que déductive, — comme nous l'avons vu plus haut, — la « science des mœurs », dont l'objet est complètement réalisé dans l'ordre objectif des choses, ne peut recourir qu'à la méthode inductive.

Les témoignages des sociologues à l'appui de cette affirmation ne manquent pas; pour être bref, nous nous bornerons à transcrire ces quelques lignes, où M. Deploige résume leurs idées à ce propos : « En tout cas, si on veut chercher le critère fondamental de la Morale, il faut suivre la méthode ordinaire des sciences. *Il n'y a qu'une manière de parvenir au général, c'est d'observer le particulier, minutieusement et par le détail.* Donc le seul moyen de découvrir la fonction de la morale, est d'étudier la multitude des règles particulières qui gouvernent effectivement la conduite ».

Et ailleurs : « On étudiera la conscience, telle qu'elle se présente dans les différentes sociétés humaines et *dans le même esprit où la science de la nature physique étudie son objet* ».

Il est, donc, incontestable qu'entre les deux méthodes la différence n'est pas moins grande qu'entre les deux conceptions scientifiques elles-mêmes. Ces différences foncières devaient amener les deux sciences à établir des théories et des principes radicalement opposés.

Je ne m'arrêterai qu'aux divergences fondamentales. *a*) Et, tout d'abord, la méthode inductive devait amener à une première constatation de fait, qui a constitué la base de la « science des mœurs ». L'observation objective de la vie humaine porte nécessairement à considérer l'homme comme lié à la société. En effet tout ce qu'il y a en lui, sa constitution psychique, ses mœurs, et même sa condition physiologique, porte l'empreinte du milieu où il a vécu et des lois qui l'ont gouverné. On constate en lui la puissante influence de la force *d'imitation*, en vertu de laquelle il a acquis la plus grande partie de ses qualités, dont il est. par conséquent, redevable à la société. C'est ce qu'ont remarqué beaucoup de philosophes, comme Tarde, Taine, Baldwin, etc., et tous les tenans de la nouvelle philosophie de la solidarité, qui fonde la morale sur la *dette* de l'individu envers la société [1].

Il suit de là que les actes humains ont une valeur essentiellement sociale. C'est ainsi que les sociologues, fidèles à leur méthode, en prenant comme point de départ l'homme tel que l'observation nous le montre, devaient aboutir à une morale essentiellement sociale.

Renouvier, au contraire, fidèle à sa méthode exclusivement déductive, devait inévitablement aboutir à une conception de la morale qui est l'antithèse de la précédente. En effet, logiquement, l'homme est antérieur à la société. Aussi il est logique que le point de départ des déductions du néo-criticiste soit l'homme, et qu'on parvienne, en passant par l'individu, à la société. Et sa morale, fondée à l'aide d'une méthode exclusivement déductive, devait être *avant tout* une morale individuelle. Mais il ne s'arrêta pas là, et sa morale resta toujours *exclusivement* individuelle. Son système philosophique même le

1. Cfr TARDE, *Les lois de l'imitation;* BALDWIN, *Le développement mental chez l'enfant et dans la race;* BOURGEOIS, *La solidarité; Essai d'une philosophie de la solidarité.*

poussait à cela. « La personnalité est pour lui la catégorie suprême, la forme à laquelle sont inhérentes toutes les autres formes de la pensée[1] ». Et l'ouvrage de Renouvier, *le Personnalisme*, paru peu de temps après que ces mots eurent été écrits, prouve combien ils sont vrais.

Il n'y a pas pour lui une morale sociale, un droit international ou social; il y a seulement la morale individuelle et le droit de l'individu. En dehors de ceux-ci tout le reste, — droit d'état, raison d'état, etc., — n'est qu'une fiction dangereuse.

« Mon premier livre, écrivait-il, tout relatif à la personne, n'est arrivé à la société que par elle et en elle, c'est-à-dire en raison de ce que la loi de la société des personnes n'est ni plus ni moins que la loi même d'une personne. En effet, la raison générale est la raison individuelle répétée. La société est une collection d'Agents raisonnables, et, comme telle, sa loi est la loi de chacun d'eux, répétée dans chacun et appliquée aux rapports de chacun avec chacun »[2]. Cet individualisme exclusif est la base de toute sa morale, comme on peut le voir facilement, si on examine la troisième sphère de morale, dont on a parlé plus haut.

L'opposition de la « science des mœurs » et de la « science de la morale » ne saurait, donc, être plus radicale. D'un côté la morale est exclusivement sociale, de l'autre exclusivement individuelle.

Pourront-elles, après cela, tomber d'accord sur la définition du fait moral, sur la fonction de la morale, sur le fondement de l'obligation morale? C'est absolument impossible, et, pour s'en convaincre, il faut bien peu.

*b*) La morale étant — d'après les sociologues — l'effet de la pression sociale, il est tout à fait logique que la définition du fait moral soit la suivante : « Tout fait moral consiste dans une règle de conduite sanctionnée[3] ». Il va sans dire que la sanction dont on parle est la sanction sociale; car elle doit — d'après M. Durkheim — constituer le « signe extérieur et visible », moyennant lequel on distingue les faits moraux des autres faits sociaux. Or, il n'y a que les sanctions de la société qui soient extérieures et visibles. Le fait moral étant ainsi défini, la morale et le droit cessent conséquemment d'être deux domaines séparés;

1. DARLU, dans *Études sur la morale au XXe siècle, pag.* 54.
2. *Science de la morale*, 1er vol., pag. 115.
3. M. DURKHEIM, dans l'introd. de la *Division du travail.*

« tout le droit entre dans la morale ». Entre les actes moraux et les actes juridiques, d'après M. Durkheim, il ne peut y avoir que la distinction suivante : les sanctions des premiers peuvent être appliquées par chaque individu et par tous, tandis que les sanctions des seconds ne sont appliquées que par des corps constitués et bien définis[1].

Il est évident que la définition du fait moral, d'après Renouvier, ne peut se concilier avec celle des sociologues. La morale pour lui surgit et agit exclusivement dans la *conscience autonome;* et, dès lors, le fait moral n'est essentiellement qu'une façon d'être de la conscience individuelle, les « signes » qui le définissent ne peuvent être « visibles » et « extérieurs », et ses sanctions ne sont ni sociales ni extérieures. Aussi il est logique que le droit réclamant la société comme condition indispensable de son existence et de sa constitution, soit catégoriquement distinct de la morale, qui fait généralement abstraction de toute société, et, même si elle a en vue la société, considère celle-ci à un point de vue, qui ne pourrait être celui du droit. En effet, comme on l'a vu plus haut, Renouvier établit une division nette entre l'ordre réel et l'ordre idéal, ou, pour me servir de ses mots, entre l'*état de guerre* et l'*état de paix*. Or, la morale pure ne regarde que l'*ordre idéal*, et c'est pour cela que ses données sont presque renversées dans l'ordre réel, qui doit être réglé par le droit, adaptant à la société, considérée non idéalement, mais comme elle est, avec tous ses désordres, les principes de la morale pure. Suivant cette doctrine, le droit et la morale sont donc, très nettement distincts.

Ainsi, non seulement, la définition, mais aussi l'extension du *fait moral* est très différente. L'opposition n'est pas moins grande quant à la fonction de la morale.

*c*) Il est évident, en effet, que, d'après les principes des sociologues, la morale a une fonction essentiellement sociale. M. Durkheim dit : « Est moral tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme. Elle (*la morale*) a pour fonction essentielle de faire de l'individu la partie intégrante du tout... » « Quant à ce qu'on appelle la « morale individuelle », dit encore M. Durkheim, si l'on entend par là un ensemble de devoirs dont l'individu serait

1. Voir DEPLOIGE, *ouvr. cité*, pag. 95.

à la fois le sujet et l'objet... c'est une conception abstraite qui ne correspond à rien dans la réalité. Les devoirs de l'individu envers lui-même sont, en réalité, des devoirs envers la société... »

D'après Renouvier au contraire, l'acte moral a comme but l'amélioration de l'individu, et la morale ne vise qu'à « la constitution du raisonnable et du juste dans la conscience ». D'ailleurs il ne craint pas de nier explicitement toute fonction sociale de la morale, dans le sens où les sociologues l'entendent. « Ce n'est pas le fait matériel du cataclysme social qui importe à la science de la morale », s'écrie-t-il. La morale n'a donc aucune fonction sociale, si ce n'est par reflet, c'est-à-dire par l'amélioration des individus, dont la société n'est qu'un agrégat.

*d)* L'opposition des deux courants de morale scientifique s'accuse aussi nettement au sujet du fondement de l'obligation morale. Nous constatons que nous avons des obligations morales, disent les sociologues. Et puisqu'il n'est pas admissible que nous nous les imposions à nous-mêmes — car celui qui impose une obligation doit nécessairement être supérieur à celui qui l'assume, — il faut chercher en dehors de nous le fondement de l'obligation morale. Or, la « science des mœurs » s'étant débarrassée de tout système qui pourrait lui montrer en Dieu ou ailleurs le fondement de l'obligation morale, pour elle il ne reste que la société.

Et c'est celle-ci que MM. Durkheim et Lévy-Brühl ont placée à la base de la morale. « Nos obligations, écrit M. Lévy-Brühl, nous sont imposées par la pression sociale ».

Et M. Durkheim : « La société est une autorité morale qui, en se communiquant à certains préceptes de conduite qui lui tiennent particulièrement à cœur, leur confère un caractère obligatoire... »

La morale, selon Renouvier, s'adresse à la conscience individuelle, indépendamment de toute société, « L'agent raisonna-
» ble, dit-il, trouve sa loi en lui-même et la suit librement, et
» cette loi n'est dans tous que parce qu'elle est ainsi dans cha-
» cun, ou universelle parce qu'elle est éminemment particulière
» et tout à fait propre et constitutive de toute conscience. »
Comment l'obligation morale pourrait-elle, donc, sans contradiction, s'imposer au nom de la société ? D'autre part Renouvier, comme les sociologues, a voulu se défaire de toute construction théorique, qui pourrait nous montrer le fondement de l'obligation morale en dehors de nous ; dès lors, Renouvier, s'il ne veut

pas renoncer à tout fondement, doit nécessairement le placer dans celui qui est sujet, auteur, et fin de l'ordre moral : l'individu. L'obligation morale ne peut donc être qu'autonome.

3° Après avoir comparé les définitions de la science de la morale et de sa méthode, et tous les éléments qui s'y rattachent, nous sommes amenés à établir un dernier point d'opposition, et il est capital, entre la « science des mœurs » et la « science de la morale ».

La morale étant, d'après la définition de M. Durkheim, « un système de faits réalisés, lié au système total du monde », et ces faits n'étant objectivement rien d'autre que les « mœurs, coutumes, lois » en vigueur dans une société, il est évident que pour les sociologues la morale doit être soumise à des variations profondes, et à une évolution continue. D'après eux, elle est gouvernée par un déterminisme absolu, qui lie son sort à tous les éléments, essentiellement instables, d'où résultent les différentes civilisations et les différentes étapes de la société humaine. « La morale d'une société, dit M. Durkheim, est partie intégrante de l'ensemble des phénomènes solidaires entre eux qui la constituent. Étant donnés le passé d'une certaine population, sa religion, ses sciences et ses arts, ses relations avec les populations voisines, son état économique général, sa morale est déterminée par cet ensemble de faits dont elle est fonction. A un état social entièrement défini correspond un système, plus ou moins harmonique, de règles morales entièrement définies ». A toute société donc, primitive ou civilisée, appartient une morale donnée, fonction des conditions sociales qui ont présidé à ses origines ; et il n'y a pas à faire de distinctions entre une morale supérieure et une morale inférieure, car pour la science il n'y a pas de degré, mais seul existe un ensemble de faits correspondant à un type social donné.

Renouvier, dans sa *morale pure*, devait aboutir à des conséquences opposées. Il part de deux données fondamentales : l'homme est doué de jugement, et il se croit libre. Or, la première n'est pas sujette à changements, car elle n'est que la définition même de l'homme. La deuxième ne changera pas davantage car, l'homme a la liberté de ses actes et il est très probable, — on pourrait dire certain — que dans l'avenir il y croira toujours. En effet, même les déterministes les plus convaincus n'ont pas pu nier l'existence universelle de l'illusion de la liberté, et eux-mêmes, si savants qu'ils soient, agissent tous les jours sous

l'empire de cette illusion. Donc, au point de vue de ses fondements, la *morale pure* de Renouvier ne saurait subir de changements. Or, tout le reste n'est qu'un ensemble de déductions tirées de ces deux données fondamentales, indépendamment de toute intervention d'éléments réalisés dans la vie pratique. Aussi la variation est impossible. Cette construction purement rationnelle est, donc, indépendante de toute condition sociale, et elle s'adaptera aussi bien aux hommes d'une société primitive, qu'aux plus civilisés. La morale pure de Renouvier est essentiellement statique, tandis que pour la « science des mœurs » toute morale est essentiellement dynamique.

Il ne sera peut-être pas inutile de remarquer encore une fois qu'en tout ce qui précède, en parlant de Renouvier, nous nous sommes exclusivement occupés de sa morale pure, qui à proprement parler constitue la « science de la morale ». Les « principes du droit », qui occupent une très large place dans son ouvrage, concernent « la transformation de la morale dans l'histoire » et non la constitution même de la science de la morale. Or, comme c'est à celle-ci que nous avons voulu borner notre examen, il était logique de ne pas nous occuper des « principes du droit ».

Il n'est pas nécessaire, croyons-nous, de pousser plus loin la comparaison entre les deux conceptions scientifiques de la morale, pour se rendre compte de leur divergence radicale. Ni les définitions, ni les classifications, ni les méthodes, ni les objets formels, ni le but de ces deux sciences ne concordent. L'une est une science pure, la plus pure de toutes, l'autre positive; l'une a pour but de dicter des normes, l'autre se propose exclusivement l'étude de la réalité; l'une se sert d'une méthode exclusivement déductive, l'autre d'une méthode exclusivement inductive; les faits, enfin, que l'une étudie sont d'ordre interne et regardent la conscience individuelle, tandis que, pour l'autre, ils sont de préférence externes, et regardent exclusivement la société. L'opposition, la contradiction ne sauraient être plus grandes.

Comment se fait-il que des savants, soucieux d'établir la morale comme science particulière, positive ou exacte, soient parvenus à se contredire point par point, et à se donner à tout bout de champ des démentis formels, que nous chercherions en vain dans l'histoire de la moins exacte des sciences? — Faut-il s'attendre à des essais plus heureux?

Nous tâcherons de répondre d'une manière satisfaisante à ces questions dans la critique que nous croyons devoir adresser à Renouvier en particulier, et, d'une façon générale, à la morale scientifique.

Vincenzo TORRACA,
*Docteur en philosophie.*

Liège.

---

# La Tradition

## *ÉTUDE APOLOGÉTIQUE*

Si divine que soit l'assistance surnaturelle dont elle se réclame, l'Église ne se donne point comme l'organe de révélations nouvelles, mais comme la dépositaire fidèle et l'interprète des révélations anciennes. Le concile du Vatican l'a déclaré une fois de plus : « Le Saint-Esprit n'a pas été promis aux successeurs de Pierre pour que, sous son influx révélateur, ils manifestent une doctrine nouvelle, mais, pour qu'avec son assistance, ils gardent saintement et exposent fidèlement la révélation livrée par les apôtres, le dépôt de la foi » (Sess. IV, cap. 4) [1].

Cette déclaration, sans être une définition, ne fait qu'exprimer une vérité si constamment et si instamment affirmée par l'Église, qu'on doit la tenir pour vérité de foi [2].

Il est également de foi que la vérité, dont l'Église a la garde, n'est pas tout entière contenue dans l'Écriture sainte. Il y a, en dehors des Livres saints, des traditions dogmatiques et morales que les apôtres ont reçues de la bouche du Christ lui-même ou de l'inspiration de l'Esprit-Saint et qui sont parvenues jusqu'à nous, transmises et gardées par la pratique de l'Église et par la continuité de l'enseignement catholique toujours soucieux d'être fidèle à son passé [3]. A ceux qui mépriseraient un

1. *Enchiridion symbolorum definitionum*, etc., de Denzinger, édit. Xa. n. 1836 (1679).

2. Il n'est guère de conciles qui n'aient rappelé, dans leurs définitions des dogmes, qu'ils entendaient s'en tenir à la doctrine ancienne. C'est au nom de cette même autorité traditionnelle que les docteurs de l'Église ont toujours repoussé l'hérésie, et les écrits apostoliques eux-mêmes proclament à réitérées fois, en termes plus ou moins explicites, la règle donnée à Timothée comme la loi de tout enseignement catholique : « O Timothée, garde le dépôt, en évitant les discours vains et profanes et les disputes de la fausse science, dont font profession quelques-uns qui se sont ainsi détournés de la foi. » I Tim., VI, 20. — « Retiens dans la foi et dans la charité qui est en Jésus-Christ, le modèle des saines paroles que tu as reçues de moi. Garde le bon dépôt, par le Saint-Esprit qui habite en nous. » II Tim., I, 13, 14; cf. Gal., I, 8, 9; Rom., XVI, 17; Coloss., II, 6; 8; II Jean, 9, 10; Jud., 3. — Sur tous ces témoignages, on peut consulter avec avantage la troisième partie de l'étude du P. de Grandmaison, S. J., sur le développement du dogme chrétien, dans *Revue pratique d'apol.*, 15 juin 1908, p. 414-436.

3. Nous traduisons largement le texte du concile de Trente, repris par le concile du Vatican. ... *Supernaturalis revelatio, secundum universalis Ec-*

enseignement qu'ils sauraient et jugeraient prudemment être une de ces traditions, le concile de Trente dit le même anathème qu'aux contempteurs des Livres saints : « Si quelqu'un..., sciemment et après réflexion, méprise les susdites traditions, qu'il soit anathème »[1].

Ces traditions ne sont point restées jusqu'à aujourd'hui à l'état d'enseignement purement oral. On en retrouve l'écho plus ou moins fidèle ou plus ou moins mêlé de sons profanes, dans les écrits des Pères et des Docteurs de tous les temps. L'enseignement actuel de l'Église nous les livre, comme celui du passé nous les a gardées, sous une forme d'autant plus autorisée et garantie, qu'il s'affirme par un témoignage plus universel, plus constant, plus impératif, jusqu'à ce qu'il aboutisse à cette expression définitive et parfaitement authentiquée du magistère de l'Église, qu'est la définition solennelle. La somme de ces traditions constitue ce qu'on appelle la grande tradition catholique, qu'on pourrait définir « l'ensemble des vérités révélées, que l'Église a reçues par les apôtres et qu'elle nous a conservées par la continuité de son enseignement, sans qu'elles fussent consignées dans l'Écriture. »

Que toute la doctrine catholique ne soit pas dans l'Écriture sainte, voilà ce dont l'esprit le plus critique ne saurait s'étonner. Il est, en effet, impossible que l'Écriture n'ait pas besoin d'une tradition indépendante qui nous garantisse l'inspiration et l'autorité des Livres saints et en fixe le canon ; il paraît, de plus, inévitable que des écrits, qui portent autant que les livres du nouveau Testament le cachet d'écrits d'occasion, ne contiennent pas tout l'enseignement du Christ et des apôtres.

Mais ce qui surprend dans l'idée que nous donne l'Église de sa Tradition, c'est cette manière de nous représenter la révélation, comme un dépôt de vérités auxquelles la vie séculaire de la pensée chrétienne ne peut rien enlever, rien ajouter. N'y a-t-il pas là un défi à la raison et à l'histoire ? à la raison ? puisque toute vie est mouvement, et qu'il n'est point de pensée vivante qui n'évolue ; à l'histoire ? puisque l'histoire constate

---

*clesiae fidem a sancta Tridentina Synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt.* Concile du Vatican, sess. III, c. 2 ; — *Enchir.*, n. 1787 (1636).

1. *Enchiridion*, n. 784 (666).

les étapes progressives de cette évolution dans la pensée catholique. Ce qui était hier d'enseignement commun dans l'Église est aujourd'hui tenu pour faux, et ce que ses docteurs niaient d'un commun accord comme impossible a été, depuis peu, défini comme vérité de foi. Voici des faits.

Il ne faudrait pas croire que ce fût uniquement le souci de défendre Aristote et Ptolémée qui fit condamner Galilée au XVII^e siècle. C'était plus encore la pensée qu'on devait s'en tenir à l'enseignement que tous les Pères et tous les Docteurs catholiques avaient donné comme garanti par le passage de l'Écriture où il est dit que Josué arrêta le soleil. Nous avons sur ce point le témoignage irrécusable de Bellarmin[1] qui joua un des premiers rôles en cette affaire. Il soutenait à bon droit que l'unanimité des Pères et des Docteurs interprétait au sens obvie le fameux texte de Josué et enseignait le mouvement du soleil tournant autour de la terre immobile. On ne pouvait citer comme exception qu'un ou deux savants catholiques dans les

1. Voici ce que l'éminent cardinal écrivait en 1615 au carme Foscarini, défenseur de Galilée : « Je dis que, comme vous le savez, le concile défend d'interpréter l'Écriture sainte, contre le sentiment commun des saints Pères, et si vous voulez lire, je ne dis pas seulement les saints Pères, mais les commentateurs modernes sur la Genèse, sur les Psaumes, sur l'Ecclésiaste, sur Josué, vous trouverez qu'ils s'accordent tous à expliquer selon la lettre, que le soleil est dans le ciel, et tourne autour de la terre avec une extrême vitesse, que la terre est très éloignée du ciel, et reste immobile au centre du monde. Considérez maintenant, dans votre prudence, si l'Église peut tolérer qu'on donne aux Écritures un sens contraire aux saints Pères et à tous les interprètes grecs et latins. On ne peut pas répondre que ce n'est pas une matière de foi, parce que si ce n'est pas une matière de foi, à raison de son objet, *ex parte objecti*, c'est une matière de foi, à raison de celui qui parle, *ex parte dicentis;* de même, ce serait une hérésie de dire qu'Abraham n'a pas eu deux fils et Jacob douze, comme de dire que le Christ n'est pas né d'une vierge, parce que l'Esprit-Saint a dit l'une et l'autre chose par la bouche des prophètes et des apôtres.

Je dis que s'il y avait une vraie démonstration prouvant que le soleil est au centre du monde et la terre au troisième ciel, que le soleil ne tourne pas autour de la terre, mais la terre autour du soleil, alors il faudrait apporter beaucoup de circonspection dans l'explication des passages de l'Écriture qui paraissent contraires et *dire que nous ne les entendons pas, plutôt que de déclarer faux ce qui est démontré.* Mais je ne croirai pas à l'existence d'une pareille démonstration avant qu'elle ne m'ait été montrée; et prouver qu'en supposant le soleil au centre du monde et la terre dans le ciel, on sauve les apparences, n'est pas la même chose que de prouver qu'en réalité le soleil est au centre et la terre dans le ciel. Pour la première démonstration, je la crois possible; mais, pour la seconde, j'en doute beaucoup, et, *dans le cas de doute, on ne doit pas abandonner l'interprétation de l'Écriture sainte donnée par les saints Pères...* » Lettre du 12 avril 1615, publiée par Domenico Berti, *Copernico e le vicende del systema Copernicano*, Roma, 1873, p. 121. Citation empruntée à l'étude de M. Vacandard sur la condamnation de Galilée, *Études de critique et d'histoire religieuse*, Lecoffre, Paris, 1905, p. 306.

deux siècles précédents[1]. N'était-ce pas là un point de doctrine commune et traditionnelle qu'on a abandonné depuis? Peut-on dire, dès lors, que l'Église ne retranche rien de son enseignement?

Pourra-t-on dire du moins qu'elle n'ajoute rien? Le dogme de l'Immaculée Conception, dont on ne trouve pas, semble-t-il, d'affirmation explicite incontestable avant le XIIe siècle[2], n'a-t-il pas soulevé l'opposition de tous les grands docteurs du moyen âge, saint Anselme, saint Bernard, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure[3]? La définition de ce dogme au XIXe siècle ne se présente-t-elle pas dès lors comme une addition au credo primitif?

Eh bien! non. La proclamation du dogme de l'Immaculée Conception n'a pas plus été une addition au dépôt de la révélation, que la réforme du décret condamnant Galilée n'en a été une diminution. En l'un et l'autre cas il n'y a eu que manifestation du progrès vital par lequel la doctrine catholique, toujours identique à elle-même, s'explicite et s'épure, sans s'altérer. Mais pour comprendre les lois et le caractère de ce progrès, encore faut-il avoir une idée exacte du fait de la révélation qui a donné au monde la vérité surnaturelle dont la tradition catholique garde et fait fructifier le trésor.

---

1. Le premier qui affirma le mouvement de la terre autour du soleil fut Nicolas de Cusa dans son livre, *De docta ignorantia*, dédié en 1445 au cardinal Cesarini. Nicolas de Cusa fut nommé cardinal en 1448. C'est un siècle après, que le chanoine Copernic, sur les instances du cardinal Schomberg, dominicain, évêque de Capoue, dédia au pape Paul III son livre *De revolutionibus siderum*. Cf. VACANDARD, *op. cit.*, p. 299.

2. On trouve bien dans Paschase Radbert, au IXe siècle (*De partu Virginis*, l. I, P. L., t. CXX, col. 1371-1372), des témoignages qui tout d'abord semblent clairs, mais la pensée flottante de l'auteur permet d'en contester la portée. Quant à la fête de la Conception de la Vierge, qui, depuis le VIIIe siècle, est inscrite dans les calendriers grecs, elle avait pour objet le miracle de la conception de la Vierge annoncée par un ange à sainte Anne, jusque-là stérile. De là, le nom de *Conception d'Anne* que souvent elle portait. La même fête, qui apparaît en Irlande dès le IXe siècle, fut popularisée en Angleterre vers la fin du XIe et le commencement du XIIe siècle par Elsin, abbé de Ramsay, du diocèse de Worcester, Anselme, abbé de Saint-Edmond, neveu de saint Anselme, et Eadmer, moine de Cantorbéry. C'est ce dernier qui, pour justifier la nouvelle fête, écrivit le traité *De conceptione sanctae Mariae* où pour la première fois est exposée et défendue la thèse de l'Immaculée Conception, telle que le dogme l'a consacrée depuis. Cf. VACANDARD, *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception*, dans la troisième série des *Études de critique et d'histoire religieuse*.

3. Cf. JANSSENS, O. S. B., *Summa Theologia*, t. V, *De Deo Homine*, P. IIa *Mariologia*, p. 85 à 104. Herder, Fribourg, 1902.

La révélation! un Dieu qui parle! anthropomorphisme mythologique, bon pour l'enfance de l'esprit humain, désormais inacceptable et définitivement condamné par le progrès de la réflexion philosophique; la révélation n'est et ne peut être que l'évolution vitale des pensées qui surgissent du fond même de l'être pensant, sous l'action divine qui n'est autre que la poussée naturelle de la vie, conditionnée par les phénomènes au milieu desquels elle s'épanouit. Ainsi pensent et parlent tous les modernistes.

L'accusation d'anthropomorphisme mythologique tombera d'elle-même devant le simple et bref exposé de l'idée que saint Thomas et la théologie catholique se font de la révélation et cet exposé nous signalera du même coup l'erreur naturaliste qui supprime toute distinction entre la révélation, le développement de pensée qu'elle provoque, et l'évolution naturelle de la connaissance humaine.

A la considérer du côté de Dieu, l'activité infinie, qui conditionne toute la vie de l'univers, ne se distingue point en actes multiples et divers; elle n'est qu'un seul et même acte, l'amour divin, toujours présent et agissant en toute créature. Mais multiples et divers sont les effets créés de cet amour selon les temps, les lieux et les individus, divers surtout selon qu'ils s'affirment par un développement naturel ou surnaturel des facultés mises en activité.

Chaque activité créée a naturellement une sphère d'action qu'elle ne dépasse point à moins d'être soumise à l'influx d'une cause d'ordre supérieur à celles auxquelles son mouvement est naturellement subordonné. C'est ainsi que l'églantier, dans les meilleurs terroirs et les conditions climatériques les plus favorables, ne produira que des églantines, tant que ne sera pas intervenu le travail intelligent du jardinier qui lui fera donner des roses. Mais si l'homme peut ainsi surélever l'activité d'un végétal qu'il n'a pas créé, à plus forte raison Dieu peut-il tirer de l'activité intelligente, des actes supérieurs à ceux que peut y éveiller le jeu des forces naturelles[1].

Cette capacité de surélévation de l'activité créée sous certains influx divins, cette *puissance obédientielle*, comme disent les théologiens, n'est cependant pas absolument sans limites et sans

1. *Sum. Theol.*, IIa IIæ, q. II, art. 3.

lois. Dieu ne pourra jamais faire penser une pierre et ne saurait point non plus tirer de notre intelligence un acte vital, si surnaturel soit-il, qui n'ait quelque analogie avec nos pensées naturelles, qui ne s'y rattache par quelque lien, au moins en tant que perfectionnement de notre idée foncière de l'être universel.

La révélation n'est donc pas et ne saurait être, comme on l'en a faussement accusée, l'introduction violente, dans l'esprit, de concepts complètement étrangers à notre nature intelligente, mais seulement la surélévation de certains de nos concepts naturels, leur extension et leur adaptation à la représentation de réalités, qui sont pour le moment en dehors de la sphère de notre perception naturelle. Ces concepts ainsi surélevés ne peuvent jamais représenter adéquatement leur objet surnaturel; mais comme nous le dirons plus en détail en parlant des dogmes, ils nous en font deviner quelque chose dans le clair-obscur de la foi, en attendant que le plein épanouissement de la lumière, dont la foi est l'aurore, nous donne, de la réalité divine, une idée, encore inadéquate sans doute, mais aussi vivante que celle que nous recevons des réalités sensibles par la vision immédiate.

A quel titre pourrait-on dénoncer la prétendue impossibilité d'une pareille surélévation de notre connaissance? Multiples sont les moyens par lesquels Dieu peut la réaliser et parler à l'homme. Parmi ces moyens il ne faut pas seulement compter la formation d'apparitions extérieures, de théophanies qui font entendre aux oreilles du prophète une parole matériellement vocalisée, ou l'excitation de constructions imaginatives symbolisant l'objet de la révélation. Il est un troisième mode de révélation qui complète les deux premiers, et se suffit à lui seul, c'est la touche divine intérieure, qui fait saisir au prophète le sens des apparitions et des visions et qui, même en l'absence d'apparitions extérieures et de visions imaginatives, éveille en lui quelque idée des réalités du monde supérieur. Pour que surgissent ces idées surnaturelles, il suffit que l'action divine provoque dans l'esprit du prophète de nouvelles combinaisons des concepts et des images d'ordre naturel et donne la conviction absolue de la vérité des jugements et des modifications conceptuelles qu'entraînent ces combinaisons supérieures à celles que l'esprit peut naturellement trouver[1].

1. Sur la nature de la révélation, il faut étudier la question de la prophétie dans S. Thomas, *Summa Theol.*, IIa IIæ. q. CLXXI-CLXXVII, et tout particulièrement q. CLXXI et q. CLXXIII, art. 2.

Quand Notre-Seigneur nous dit : « Mon Père et moi, nous sommes un », aucune des idées qui entrent dans cette affirmation n'est totalement étrangère à l'ordre naturel; tous les mots sont pris du langage le plus ordinaire; mais ces concepts ainsi associés se modifient les uns les autres et nous conduisent à l'idée de cette réalité mystérieuse qu'est l'association de deux *moi* distincts dans l'unité de l'être divin. Sous l'influx de lumière intellectuelle surnaturelle que met en l'âme de Jésus la grâce conséquente à l'union hypostatique, le Christ a, tout à la fois, l'intelligence du sens précis de son affirmation, de la valeur nouvelle des concepts d'origine naturelle qui la composent, et la profonde conviction de sa vérité. Avec moins de clarté, puisqu'ils ne sont touchés que par une action surnaturelle transitoire et moins merveilleuse, les autres prophètes acquièrent d'une manière analogue l'intuition et la conviction des vérités supérieures qu'ils ont mission de nous enseigner. Cette surélévation de l'intelligence humaine, par une augmentation tout intérieure d'énergie intellectuelle et par un éveil intérieur d'idées, qui ne requiert pas toujours des visions et des apparitions, est le premier stade de la révélation, la révélation immédiate.

A cette révélation immédiate succède la révélation médiate, l'enseignement du prophète qui, en nous communiquant la vérité révélée, met entre nous et Dieu, l'intermédiaire d'une intelligence et d'une parole humaines. Cette révélation médiate exige pour être crue et reçue comme principe de la vie de foi, une touche immédiate de Dieu qui surélève l'esprit du croyant, comme il a surélevé l'esprit du prophète. Mais ce qu'il importe de noter, c'est que la révélation médiate, aussi bien et à plus forte raison que la révélation immédiate, a comme véhicule, des mots et des concepts empruntés à l'ordre naturel.

Bien loin qu'elles soient des formules impensables, blocs erratiques dans le courant de la vie intellectuelle du croyant, les propositions révélées sont donc l'expression d'une pensée vivante, greffée sur la pensée naturelle, lui empruntant ses idées et ses mots, dépendante il est vrai de l'affirmation extérieure de la révélation, mais dépendantes aussi de la vie intérieure du croyant, car la connaissance analytique que nous avons de la vérité révélée varie à l'indéfini avec l'indéfinie diversité des modalités de notre pensée soumise au double influx des forces naturelles qui la développent et des diverses mesures de grâce

qui la surnaturalisent. De là vient que sans aucune révélation nouvelle depuis les apôtres, par le seul mouvement de la vie de l'esprit et de la grâce dans les individus et dans l'Église, la pensée catholique peut progresser quant à l'analyse et à l'emploi des vérités révélées, se développer, s'expliciter et s'épurer, sans changer en son fond.

On a beaucoup écrit depuis cinquante ans, sur ce développement[1], et tous les auteurs catholiques s'en sont référés sur cette question aux suggestives considérations qu'y a consacrées un moine du Ve siècle, saint Vincent de Lérins, dans son Commonitoire[2]. Est-ce à dire que saint Vincent entendait le développement de la doctrine catholique dans un sens aussi large que les leçons de l'histoire l'ont fait entendre à ses commentateurs modernes? C'est fort douteux. Dans une thèse de doctorat, approuvée en 1903 à l'Institut catholique de Paris, M. W. S. Reilly, S. S., a bien montré comment le saint moine, fidèle aux opinions de son école de Lérins, avait écrit le Commonitoire avec la préoccupation dominante d'urger la valeur de l'argument traditionnel : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, pour l'opposer aux doctrines progressives de l'école augustinienne sur la grâce, qu'il considérait comme des nouveautés dangereuses. Mais tout en insistant outre mesure sur la nécessité de n'enseigner que ce que les Pères anciens ont eux-mêmes enseigné, saint Vincent a su reconnaître qu'on ne pouvait condamner la pensée catholique à l'immobilité de la mort. Il en a symbolisé et décrit le développement vivant dans des comparaisons et des formules qui, dépassant peut-être la pensée de l'auteur, expriment parfaitement l'idée que l'expérience des siècles nous a donnée du progrès compatible avec la fidélité à l'enseignement traditionnel[3].

---

1. On trouvera un excellent résumé des théories inacceptables d'Harnack, Sabatier, Günther, Loisy, Tyrrel et des esquisses ou théories catholiques de Joseph de Maistre, Mœhler, Franzelin, Newman, Blondel, dans les articles du P. de Grandmaison, S. J., *Le développement du dogme chrétien*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1er et 15 avril 1908.

2. *P. L.*, t. L, col. 637-684.

3. W. S. Reilly, *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. Étude sur la règle de foi de saint Vincent de Lérins*. Mame, Tours, 1903. Voici la conclusion : « Le principe *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, qui, bien expliqué, peut être accepté, ne l'a pas été suffisamment par l'auteur du Commonitoire.

» Il reste pourtant qu'il affirme fortement la possibilité du progrès dans la doctrine de l'Église, qu'il est beaucoup plus explicite à cet égard qu'aucun autre Père de l'Église...

» Il y a dans son ouvrage des expressions, surtout les figures du ch.

« N'y aura-t-il donc aucun progrès de la religion dans l'Église du Christ? Il faut qu'il y ait progrès et le plus large possible.

... Il faut qu'avec le cours des âges et des siècles, l'intelligence, la science et la sagesse de tous et de chacun, des individus comme de toute l'Église croissent beaucoup et vigoureusement, mais en restant dans leur ordre, c'est-à-dire fidèles au même dogme, au même sentiment, à la même pensée. Que la religion, dans les âmes, imite le progrès des corps, qui, en vieillissant, développent et manifestent leur quantité, en gardant leur identité. Grande est la différence entre la fleur de l'enfance et la maturité de la vieillesse; et cependant ceux qui deviennent vieux sont les mêmes qui avaient été adolescents. L'état et l'extérieur de l'homme changent, sans que néanmoins il cesse d'être une seule et même nature, une seule et même personne. Petits sont les membres des enfants à la mamelle, grands sont ceux des jeunes gens, ce sont cependant les mêmes membres. L'enfant en a autant que l'homme; *et si certains organes n'apparaissent qu'à un âge plus mûr, c'est qu'ils étaient virtuellement contenus dans la semence, de telle sorte que rien n'apparaît de nouveau dans les vieillards qui n'ait été auparavant à l'état latent dans les enfants* [1]...

... L'Église du Christ, soigneuse et prudente gardienne des dogmes qui lui sont confiés, n'y change jamais rien, n'en diminue rien, n'y ajoute rien, n'ampute pas son enseignement de ce qui lui est nécessaire, ne le surcharge pas de superfluités, ne perd rien de ce qui est à elle, n'usurpe pas ce qui lui est étranger, mais concentre toute son activité dans la contemplation fidèle et sage des vieilles vérités. C'est ainsi qu'elle met en meilleur jour et dégage des enseignements, qui, autrefois, n'étaient qu'à peine esquissés et ébauchés, qu'elle consolide et confirme les vérités déjà distinctement exprimées, et qu'elle garde celles qui ont été confirmées et définies » [2].

---

XXIII, qui rendraient bien l'idée de Newman sur le développement, si elles se trouvaient dans un écrit de Newman. Encadrées comme elles le sont dans le Commonitoire, on ne peut pas leur donner la même portée: mais rien n'empêche de voir dans le chapitre sur le progrès une remarquable intuition d'une loi qu'il nous est plus facile d'énoncer, maintenant que le progrès s'est opéré dans une large mesure. »

1. *Commonitorium*, c. XXIII, *P. L.*, t. L, col. 667-668.

2. *Christi... Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit, non amputat necessaria, non apponit superflua, non amittit sua, non usurpat aliena; sed omni industria hoc unum studet ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et*

Un bref commentaire de ce dernier paragraphe nous donnera, je l'espère, une idée suffisamment précise et complète de la vie de l'enseignement catholique.

1° *L'Église du Christ ne change rien, n'enlève rien, n'ajoute rien au dépôt dogmatique qui lui a été confié. Ecclesia sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit.* — Ce dépôt est l'ensemble des faits surnaturels qui ont été et restent le principe de la vie religieuse nouvelle apportée au monde par Jésus. Tous ces faits-principes, l'Incarnation du Verbe, la divine et virginale maternité de Marie, la Rédemption, la mission du Saint-Esprit, l'institution de l'Église et de l'action sacramentelle, ont été posés dès le début; les grâces qui ont suivi ne sont pas une révélation nouvelle de la bonté de Dieu, mais seulement la continuation des grâces premières. Tous ces faits ont été proclamés dans la prédication et les écrits apostoliques, et tout l'enseignement catholique n'a jamais eu qu'un but, maintenir et développer la connaissance de ces merveilles anciennes et durables, car l'Église est pleinement convaincue qu'aucun fait surnaturel nouveau ne viendra modifier le mode de communications intimes établi, pour cette vie, entre Dieu et l'homme par Jésus et ses apôtres.

Quand donc nous parlons de développement de la connaissance des faits surnaturels précités, il faut distinguer entre connaissance et connaissance, entre l'intuition, la connaissance expérimentale, mais aussi globale, de la réalité concrète dans toute son efficacité, et la pensée discursive, l'analyse spéculative, la dissection rationnelle des divers concepts avec lesquels nous essayons de décomposer en idées bien explicites, mieux proportionnées à notre connaissance naturelle, l'impression qu'a produite sur notre conscience le fait surnaturel manifesté par la révélation et accepté par la foi. Autre est la connaissance que donne à l'enfant la vue de son père, autre est celle qu'il obtient en se détaillant les signes caractéristiques qui lui permettront de le faire reconnaître par un étranger. Autre est la connaissance du musicien qui se délecte à l'audition d'une harmonie de maître, autre celle du mathématicien qui chiffre les rapports numériques des sons de cette harmonie. La connaissance du Verbe incarné, que

---

*poliat; si qua jam expressa et enucleata consolidet, firmet; si qua jam confirmata et definita custodiat.* — *Op. cit.*, col. 669.

les apôtres avaient puisée dans leurs rapports intimes avec Jésus avant sa Passion et après sa résurrection, est toute différente de celle que le théologien trouve dans l'étude d'un traité de l'Incarnation.

La première, l'intuition, dépend surtout du degré d'illumination surnaturelle et d'expérience vécues. Les simples formules de l'Évangile et de la catéchèse apostolique suffisaient et suffisent encore, comme cause extérieure, à la provoquer. Les apôtres l'ont eue autant et plus qu'on ne l'aura jamais après eux; ils avaient un sentiment plus profond et plus vrai de la pureté et de la grâce de Marie que ne l'ont aujourd'hui nombre de croyants à l'Immaculée Conception. Cette connaissance intuitive se transmet dans l'Église de génération en génération comme un ferment dont la pâte humaine peut subir plus ou moins l'action, selon les temps et les individus, mais qui garde toujours la même vertu intrinsèque. Elle est « l'essence du christianisme », l'ineffable vérité jetée dans le monde par l'Évangile; c'est à l'analyser et à la traduire en formules distinctes et définies, que va tout l'effort de la seconde forme de connaissance religieuse. Le progrès intellectuel du christianisme n'est qu'un travail de lente intégration dans la pensée discursive, de ce qui a existé tout entier dans la pensée intuitive de ses fondateurs. Ce progrès est indéfini parce que « tout symbole, tout système de définitions, toute théologie à forme spéculative demeure inadéquate, non seulement à la « réalité sous-jacente »[1] — qui en douterait? — mais aussi à *l'expression inspirée qui nous en a été donnée à l'origine.* » C'est de ce progrès de la pensée discursive qu'il nous faut maintenant parler.

2° *L'Église met en meilleur jour et dégage des enseignements qui tout d'abord n'étaient qu'esquissés et ébauchés — studet ut... si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat.* — Les simples formules primitives de l'Écriture inspirée ou de la prédication apostolique, du fait même qu'elles sont pleines d'une vérité surnaturelle débordant les mots, appellent un exposé qui nous monnaie le trésor qu'elles contiennent. D'ailleurs les pensées qu'elles éveillent dans l'esprit où elles sont reçues, ne peuvent pas plus qu'aucun autre acte intellectuel se

1. B. Allo, O. P., *Foi et systèmes*, c. VI, *Germe et ferment*, p. 261; Paris, 1907. J. V. Bainvel, S. J., *De magisterio vivo et traditione*, n. 140, 141; Adhémar d'Alès, S. J., *La tradition chrétienne dans l'histoire*, dans les *Études*, 5 août 1907, p. 388-392.

soustraire aux lois d'analyse et de synthèse qui régissent toute la vie de l'intelligence. Il est impossible qu'elles ne soient pas comparées et associées aux pensées révélées ou rationnelles, avec lesquelles elles ont quelque parenté ou quelque analogie. De ces comparaisons ou associations naissent des précisions qui délimitent la connaissance discursive dans la représentation analytique ou synthétique qu'elle se fait de la vérité révélée, et des conclusions qui fécondent les concepts primitifs, nous en détaillent la vérité globale, et jettent même parfois un jour nouveau sur les réalités de l'ordre naturel[1].

Celles de ces précisions et conclusions qui sont le plus nécessairement liées avec l'ensemble des propositions explicitement révélées sont érigées par l'Église en formules dogmatiques, gardiennes et protectrices de la connaissance intuitive contre les fausses interprétations possibles de la pensée spéculative[2]. L'unité de Dieu, la divinité et la distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit, l'humanité et la divinité de Jésus sont clairement affirmées dans l'Évangile, mais à l'état de propositions séparées et non point coordonnées en synthèse organisée. Elles appelaient cette synthèse; mais encore fallait-il que l'esprit, en la faisant, ne sacrifiât rien de la vérité de chacune des propositions qu'il s'agissait d'associer. Il ne fallut rien moins que quelques siècles de discussion pour arrêter la formule synthétique de la Trinité, de la consubstantialité de trois personnes distinctes en un seul Dieu, la formule de l'Incarnation, de l'union des deux natures divine et humaine en la personne de Jésus, et pour définir ces formules comme l'expression correcte de la vérité évangélique, à l'exclusion de toutes les autres synthèses qui la diminuaient ou la corrompaient.

C'est la première manière du progrès doctrinal aboutissant à la mise à jour de ce qui n'était qu'ébauché, à la définition explicite des grandes lignes de l'organisation logique impliquée dans les données primitives de la révélation, des grands principes auxquels doivent se rattacher, pour être légitimes, toutes les conclu-

---

1. Le R. P. Gardeil a bien montré que c'était dans la vie de l'intelligence, plus que dans la vie matérielle, dans le développement scientifique plus que dans le développement du végétal, qu'il fallait chercher l'analogie qui pouvait le mieux éclairer le fait surnaturel du développement du dogme. Son étude est à lire. Cf. *Le donné révélé et la théologie*, Ire partie, l. II. c. 2, *Le développement du dogme*, p. 151.

2. Les déductions moins immédiatement liées aux propositions révélées restent à l'état de pures conclusions théologiques.

sions par lesquelles la méditation théologique s'efforcera de prendre plus clairement conscience du contenu de sa foi.

Mais les déductions rigoureuses de la synthèse ou de l'analyse logique ne sont pas le seul moyen qu'ait l'Église de dégager un enseignement dogmatique des propositions explicitement révélées où il n'était qu'ébauché. Certaines propositions peuvent être conçues en termes susceptibles d'une interprétation plus ou moins extensive ou compréhensive. C'est parfois au cœur de la catholicité, à la piété éclairée par la vie de l'Esprit, plus qu'à la raison théologique, qu'il appartiendra de chercher et de trouver la formule qui déterminera exactement le sens de la révélation, le jour où il en sera besoin pour empêcher que le travail de la pensée spéculative ne porte quelque atteinte à l'intégrité de la connaissance intuitive. C'est le cas de la définition de l'Immaculée Conception.

Quelles sont les gloires de la revanche que la femme, grâce à son Fils, doit remporter sur le démon qui a séduit Ève[1]? Jusqu'où va la plénitude de grâce qui fait de Marie la femme bénie entre toutes[2]? De tout temps l'Église avait salué en Marie la plus pure fleur de l'humanité; mais les témoignages des premiers siècles, qui proclament la Très Sainte Vierge sans péché, ne parlent pas de la souillure originelle. Aussi bien, à cette époque, ne distinguait-on pas encore pleinement les divers éléments du péché originel, ses conséquences pénales et son caractère de souillure. Ce n'est qu'après la mise en lumière de ce caractère par la théologie augustinienne, que pouvait se poser explicitement la question de l'Immaculée Conception. Or, saint Augustin, sans avoir traité *ex professo* cette question, semblait bien être pour la négative. Il saluait en Marie la grâce exceptionnelle qui l'avait distinguée de tous les autres saints en lui permettant de ne commettre aucun péché véniel. « J'excepte la sainte Vierge Marie dont, par respect pour le Seigneur, je ne veux pas qu'il soit parlé quand il est question du péché. Dès lors, en effet, qu'elle a mérité de concevoir et d'enfanter celui qui est la sainteté même, il y a là pour nous une preuve qu'elle a reçu un surcroît de grâce qui l'a mise en état de remporter une victoire absolue sur le péché »[3]. Mais il ne s'agissait que de victoire sur le péché actuel,

1. *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus.* Gen., III, 15.

2. *Et Angelus ingressus ad eam dixit: « Ave, gratia plena. Dominus tecum; benedicta tu in mulieribus.* » Luc., I, 28.

3. *De natura et gratia*, c. XXXVI. *P. L.*, t. XLIV, col. 267.

car le saint, qui insiste si souvent sur l'universalité de la souillure originelle, avait écrit : « Celui-là seul qui, devenu homme, reste Dieu, n'a jamais eu de péché, bien que né *d'une chair maternelle de péché*. Car ce qu'il reçut ainsi d'élément charnel, il le purifia avant de le recevoir ou en le recevant »[1]. C'est cette phrase très explicite qui a inspiré toutes les propositions théologiques du moyen âge sur la sanctification de Marie après sa conception ou au moment de l'Incarnation. Le pélagien Julien ayant objecté qu'en ces conditions Marie avait été soumise au diable, Augustin répondit : « Nous n'attribuons pas Marie au diable par droit de naissance, mais à Dieu, parce que le droit même de la naissance est aboli par la grâce de la renaissance »[2]. Saint Augustin approche ici de la vérité, mais il n'y arrive point parce qu'il voit dans cette grâce de renaissance, non pas un privilège de préservation particulier à Marie, mais la grâce commune à tous les prédestinés qui « même avant de naître, sont déjà fils de Dieu, *etiam nondum nati, jam filii Dei sunt* »[3]. D'ailleurs, si Jésus était mort pour tous, comme saint Paul l'avait écrit, c'est que tous, Marie comme les autres, étaient des rachetés et par conséquent des êtres atteints par le péché d'Adam. Ce dernier argument et l'autorité d'Augustin entraînèrent, comme nous l'avons dit, l'assentiment des plus grands docteurs du moyen âge.

Mais contre les déductions de la raison théologique s'éleva la protestation de la piété chrétienne qui, dans le cas présent, fut, plus que la raison des sages, gardienne fidèle du sentiment qu'avait toujours eu l'Église de la pureté immaculée de la très sainte Vierge. Tandis que les Sommes et les écrits des doctes soutenaient que Marie sanctifiée avant sa naissance n'avait pu cependant être préservée du péché originel et soustraite ainsi à l'action rédemptrice de son Fils; les moines et les dévots de Marie propageaient la fête de la Conception, non plus seulement au titre équivoque de miraculeuse, mais au titre très significa-

1. *Solus ergo ille etiam homo factus, manens Deus, peccatum nullum habuit unquam, quamvis de materna carne peccati. Quod enim carnis inde suscepit, id profecto aut suscipiendum mundavit aut suscipiendo mundavit.* — *De peccatorum meritis*, II, c. CXXIV, *P. L.*, t. XLIV, col. 174.

2. *Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed Deo* (*Deo*, leçon critique au lieu de *ideo*, leçon commune), *quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi.* — *Contra Julianum opus imperfectum*, l. IV, c. 122, *P. L.*, t. XLV, col. 1418.

3. *De conceptione et gratia*, c. IX, n. 23, *P. L.*, t. XLIV, col. 930. Lire sur cette question l'étude déjà citée de M. Vacandard et celle de M. Saltet, *Saint Augustin et l'Immaculée Conception*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, avril 1910, p. 162-166.

tif d'Immaculée. Ils cherchèrent leurs docteurs, les trouvèrent dans l'école franciscaine et l'université de Paris; leur opinion, quand elle eut expliqué comment le privilège de l'Immaculée Conception était encore l'effet de la Rédemption, obtint peu à peu l'assentiment de tout l'univers catholique et fut enfin proclamée vérité de foi.

C'est qu'elle n'était point, nonobstant les apparences, une opinion nouvelle, mais seulement l'expression exacte du sentiment ancien qui, ayant toujours affirmé l'immaculée pureté de Marie, devait, pour rester fidèle à lui-même, chercher et trouver une formule plus complète de sa foi, le jour où une connaissance plus explicite de la nature du péché originel y montrait une souillure aussi opposée que celle du péché actuel à l'idée que s'était toujours faite le peuple chrétien de la dignité de la Mère de Dieu.

Le dogme de l'Immaculée Conception n'est donc point une addition au dépôt de la révélation, et nous pourrions montrer que celui de l'infaillibilité pontificale ne l'est pas davantage. Ces dogmes, tout aussi bien que les formules du symbole de saint Athanase, ne sont que les manifestations d'une pensée religieuse progressive, qui prend plus clairement conscience du trésor qui lui a été confié et que lui garde la vie de l'Esprit. Leur définition n'est point une augmentation foncière et encore moins une altération de ce trésor.

Autant pouvons-nous en dire du progrès parallèle de la morale catholique. Il est même plus facile de reconnaître comment cette morale développe des règles de plus en plus précises de l'application du principe de la charité chrétienne aux contingences variables de la vie, sans jamais rien ajouter à la perfection de la loi primitive du christianisme, formulée en ces simples paroles de l'épître aux Éphésiens, V. 2 : « Marchez dans une charité pareille à l'amour du Christ qui s'est livré lui-même à Dieu pour nous ».

Mais la pensée vivante ne saurait progresser, si elle ne sait se défendre. Parlons de cette défense.

3° *L'Église consolide et confirme les vérités déjà distinctement exprimées, elle garde celles qui ont été confirmées et définies; studet... ut si qua jam expressa et enucleata consolidet, firmet; si qua jam confirmata et definita custodiat.* — Ces paroles du saint docteur ne demandent pas bien longue explication. No-

tons d'abord qu'il ne faudrait pas juger du développement positif de l'enseignement catholique, de la conscience explicite que nous prenons de la vérité révélée, par la multiplication des pages des collections où sont réunies les sentences doctrinales des conciles et des souverains pontifes. Nombre de ces sentences n'ont que la valeur négative de défenses opposées aux multiples formes que peut revêtir la négation du dogme, sans qu'elles nous donnent une intelligence plus profonde de la vérité qu'elles affirment à nouveau. Mais ce qu'il importe surtout de noter, c'est que le progrès indéfini de la pensée spéculative, que nous avons dit toujours inadéquate à l'expression primitive révélée, ne comporte jamais l'abandon des formules dogmatiques une fois définies. On peut les compléter par des explications qui mettent mieux en lumière, en la respectant, leur signification consacrée, mais les nier ou les vider de leur sens pour les remplacer par d'autres formules tout aussi provisoires ne serait plus le progrès vivant d'une seule et même pensée toujours fidèle à elle-même, mais la succession d'une erreur à une autre erreur. Inutile d'espérer que l'Église, qui a déjà condamné[1] cette manière d'entendre le progrès de la pensée religieuse, l'accepte jamais, ce serait la banqueroute de tout enseignement doctrinal. Est-ce à dire cependant qu'aucune des opinions communes qui ont cours dans l'Église catholique ne puisse être un jour répudiée? Cette dernière question demande un examen plus attentif; un mot du docteur de Lérins nous fournira encore le thème de cette dernière considération sur le mouvement de la pensée catholique.

4° *L'Église n'ampute point son enseignement de ses éléments essentiels, ne perd rien de ce qui est à elle; non amputat necessaria... non amittit sua.* — Serait-ce donc que, parmi les opinions communément admises, il pourrait y avoir, à côté d'éléments nécessaires et vraiment catholiques que l'Église ne saurait amputer et perdre, d'autres éléments non nécessaires, inutiles, destinés à être amputés un jour ou l'autre, des propositions qui, tout en étant mêlées à l'enseignement ecclésiastique, ne sont point de l'Église, et que l'Église peut abandonner sans rien perdre de son trésor? L'affirmative n'est pas douteuse, l'his-

1. *Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia; anathema sit.* Concile du Vatican, sess. III, can. 3; *Enchir.*, n. 1818 (1665).

toire nous l'enseigne, et ce que nous avons dit de la révélation nous l'explique.

La révélation, dans les esprits et les milieux où elle est reçue, ne rencontre pas seulement les vérités mais encore les erreurs que l'évolution naturelle de la connaissance nous apporte pêle-mêle avec la vérité. Nul doute qu'elle ne dissipe les erreurs naturelles qui lui sont opposées et que, de ce chef, l'ignorance religieuse des hommes et des peuples qui bénéficient d'un enseignement révélé ne soit grandement diminuée. Mais il n'entre point dans le plan divin de hâter miraculeusement les progrès de l'esprit humain dans la poursuite de la vérité d'ordre naturel. La révélation n'a donc pas à corriger et ne corrige pas les erreurs scientifiques et historiques qui sont sans grande conséquence pour le but qu'elle poursuit, pour le développement de la vie morale et religieuse de l'humanité. Il s'en suit que des erreurs de ce genre, communes ou universelles au temps de la révélation, peuvent se transmettre conjointement avec la vérité révélée dans les traditions communes du peuple auquel cette vérité a été confiée. Il est même possible que, par leur association avec des propositions divinement garanties, ces erreurs donnent naissance à des opinions qui, pour être communément admises et rattachées à la révélation, n'en sont qu'une interprétation fausse et illégitime et sont condamnées à disparaître, emportées par le progrès scientifique, avec l'erreur d'ordre naturel qui les avait occasionnées. C'est ainsi que toutes les traditions juives recueillies par le christianisme ne sont point nécessairement des vérités révélées et que l'erreur commune de la première génération chrétienne sur l'imminence de la parousie et de la fin du monde est née de la fausse opinion juive d'un prochain avènement glorieux du royaume de Dieu, jointe aux recommandations de vigilance qu'avait faites Jésus et à son annonce de l'ère nouvelle inaugurée par le don de l'Esprit.

La même origine doit être assignée à l'erreur commune d'interprétation qui faisait enseigner par l'Écriture le mouvement du soleil autour de la terre. A défaut des critères bien délicats et dangereux que donne une critique littéraire impossible aux anciens qui n'avaient point une connaissance approfondie de la littérature sémitique, les Pères avaient une règle d'herméneutique plus simple qui a, elle aussi, ses dangers, mais qui, formulée par saint Augustin[1], nous est encore à bon droit, recom-

1. *De Genesi ad litteram*, l. VIII, c. VII, n. 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 378.

mandée aujourd'hui par l'encyclique *Providentissimus*, c'est que l'exégète « ne doit pas s'écarter du sens littéral et obvie de l'Écriture, à moins qu'il n'ait quelque raison qui l'empêche de s'y tenir, ou l'oblige à l'abandonner »[1]. Partant de ce principe, les anciens commentateurs avaient vite fait de reconnaître le sens figuré de tous les anthropomorphismes, mais n'ayant pas d'histoire du monde plus ancienne que la Genèse, ni d'autres idées sur les mouvements cosmiques que celles du système de Ptolémée, ils ne pouvaient même soupçonner que la mention d'un arrêt miraculeux du soleil dans son mouvement supposé soulevât la moindre difficulté historique et scientifique pour ceux qui croyaient au pouvoir surnaturel de Dieu sur la nature. L'accord de leur interprétation du fameux texte de Josué vient donc d'une ignorance commune qui tenait à l'état général des connaissances humaines de leur temps, et que la révélation n'a pas corrigée et n'avait pas à corriger, l'Église n'ayant pas mission de nous enseigner l'histoire ou l'astronomie.

Nous avons donc ici un second exemple d'une opinion universellement admise dans l'Église, jusqu'au jour où le progrès des sciences humaines emporte l'erreur naturelle qui en était la source. On pourrait encore en citer d'autres. Les Pères et les anciens commentateurs ont toujours cru que le déluge avait recouvert toute la terre[2]. N'ayant aucune idée de l'immensité et de l'histoire des continents, ils ne pouvaient deviner à quelles impossibilités se heurtait cette interprétation étroitement littérale d'un récit sémitique qui en comporte une plus large. Les exégètes les plus conservateurs reconnaissent aujourd'hui qu'on doit restreindre l'universalité du déluge, sinon à tout le pays connu des ancêtres d'Israël, du moins à toute la terre habitée[4]. Encore une opinion commune abandonnée.

Mais tous ces abandons ne sont pas une diminution de la vraie tradition qui est la conservation de la vérité révélée. L'Église, en laissant tomber ces opinions, ne perd rien de ce qui est à elle,

---

1. *.. a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat, vel necessitas cogat dimittere.* — *Lettres apostoliques de S. S.* Léon XIII, Paris, édition de la Bonne Presse, t. IV, p. 26.

2. Le doute soulevé au 5e siècle, par quelques auteurs inconnus, n'eut aucun succès auprès des Pères. Cf. *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, q. XXXIV, *P. L.*, t. VI, col. 1282. — Quelques Pères cependant, comme saint Éphrem et saint Jean Chrysostome, exceptèrent du déluge le Paradis terrestre.

3. Bacuez et Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, c. IV, *Le déluge*, n. 323, p. 551. 7e éd., Paris, 1890.

*non amittit sua*, elle ne perd que la gangue à laquelle le pur métal de la céleste vérité s'était nécessairement mêlé, dans le mouvement d'idées que le ferment de la révélation éveille en l'esprit humain.

Nous ne devons cependant pas dissimuler la difficulté que créent ces constatations à la théologie. S'il peut y avoir des opinions qui ont été dès l'origine universellement admises, sans être des vérités traditionnelles, au sens strict du mot, le critérium donné par saint Vincent de Lérins ne nous suffira plus pour reconnaître ces vérités traditionnelles. Ce ne sera pas assez d'avoir constaté qu'une proposition a été « toujours, partout et par tous » acceptée, pour affirmer qu'elle est bien une de ces immuables affirmations que l'Église ne saurait abandonner sans trahir sa mission et qui bénéficient des garanties du magistère ordinaire.

Est-ce donc le doute jeté sur tout l'enseignement communément donné dans l'Église? Nullement, car nous avons des critères complémentaires du canon de Lérins qui nous permettent de distinguer parmi les propositions universellement admises dans l'enseignement commun de l'Église, celles qui sont vraiment et sûrement de la tradition intangible, qui appartiennent à l'enseignement du magistère ordinaire et celles qui n'en sont pas, ou n'en sont que douteusement.

S'agit-il d'une question de foi ou de morale? d'une assertion proprement religieuse, enseignée par tous les théologiens, à plus forte raison par tous les Pères, comme s'imposant à l'assentiment obligatoire des fidèles? l'opinion commune fait loi, même si elle n'a pas été définie par un concile ou par un pape. Les définitions ne sont pas la seule règle de notre foi; la foi a précédé de beaucoup les premières qui aient été promulguées, et l'Église est tout aussi infaillible dans le magistère ordinaire où elle dispense quotidiennement aux peuples la vérité religieuse, que dans l'exercice du magistère solennel, où elle ne fait que défendre contre les hérétiques les points attaqués de sa doctrine. L'Esprit-Saint doit à l'Église l'assistance dont elle a besoin pour ne pas tromper les peuples dans un enseignement qu'elle a mission de donner et qui relève de la révélation, et c'est à cette assistance autant qu'au respect d'une tradition vraiment apostolique qu'on peut seulement attribuer l'accord de tant de docteurs, naturellement si enclins à se faire leur idée personnelle et à s'y attacher,

sur des questions qui échappent à la nécessité de l'évidence sensible.

S'agit-il au contraire d'une question de science ou d'histoire? La révélation n'étant point d'elle-même ordonnée à corriger les erreurs historiques et scientifiques, il est très possible que l'opinion commune des docteurs et des pères n'ait point pour origine une affirmation révélée, mais seulement une croyance erronée d'ordre naturel, commune ou même universelle au temps où ils ont écrit. De là vient que le concile de Trente ne consacre et ne vénère que les traditions intéressant la foi et les mœurs, *traditiones tum ad fidem, tum ad mores pertinentes*[1]. Le concile du Vatican a renouvelé cette même restriction en même temps que le décret de Trente sur l'autorité de l'Église et des Pères dans l'interprétation de l'Écriture[2]. Aussi tous les théologiens acceptent-ils implicitement ou explicitement la thèse de Melchior Cano : « L'autorité de tous les saints, dans les questions qui n'appartiennent pas à la foi, peut rendre cette opinion probable mais ne la fait point certaine[3]. »

Mais s'il est des questions purement scientifiques et historiques, faciles à reconnaître comme étrangères à la foi, il en est un certain nombre, surtout en matière d'histoire religieuse et d'interprétation des Écritures, dont il est difficile de dire si elles appartiennent, oui ou non, à la foi et aux mœurs. Voici bien une règle que Melchior Cano a indiquée pour cette distinction. D'après lui, n'appartiendraient pas à la foi toutes les propositions « que les simples, et même les doctes, peuvent ignorer sans détriment de la piété, parce qu'elles ne sont ni des dogmes, ni des conclusions dogmatiques[4]. » Mais Melchior Cano trouve lui-même cette règle d'application difficile, et, de fait, l'applique mal en déclarant que les propositions relatives à l'Immaculée Conception controversées de son temps, n'appartiennent pas à la doctrine tradi-

1. Sess. IV : *Decretum de canonicis Scripturis; Enchir.*, n. 783 (666) et n. 785 (668).

2. Sess. III, c. 2, *De Revelatione*, *Enchir.* n. 1788 (1637).

3. *De locis theologicis*, l. VII, c. III, n. 10. Conclusio quarta : *Omnium etiam sanctorum auctoritas in eo genere quaestionum, quas ad fidem diximus minime pertinere, fidem quidem probabilem facit, certam tamen non facit.*

4. *Illud... diligentissime est advertendum, inter auctores etiam ecclesiasticos duo esse disputationum genera; alterum earum rerum, quae vere ad fidem spectant doctrinamque catholicam; alterum earum, quae citra jacturam pietatis ignorari non ab imperitis modo, verum a doctis etiam possunt, quod nec fidei dogmata sunt neque ex illis derivantur.* — *Op. cit.*, l. VII, c. II, n. 3.

tionnelle susceptible d'être définie. Le P. Pesch, rejetant cette règle de Cano, veut qu'en cette matière où toute règle *a priori* est impossible, on s'en rapporte au plus ou moins d'insistance que mettent les Pères à soutenir leur opinion. S'ils s'accordent à la donner comme vérité de foi, imposée à l'assentiment des fidèles, nul doute qu'elle ne soit telle; mais s'ils l'exposent comme opinion libre, sans y insister, et tout disposés à tolérer l'opinion contraire, il se pourra bien qu'il ne s'agisse point d'une vérité vraiment traditionnelle[1]. Je dis, il se pourra, car ici encore impossible d'arrêter une règle qui suffise à tous les cas. Et alors, en ces cas douteux que faire? La solution du doute n'est point sans danger : danger de laisser tomber une vérité traditionnelle révélée si on se prononce hâtivement pour la négative, danger de soutenir une erreur et de mettre la foi en opposition avec la vraie science si on se prononce pour l'affirmative. En ce double péril, encore une fois que faire? Les devoirs sont divers selon les conditions.

Que les simples fidèles laissent disputer les doctes, sans s'inquiéter outre mesure de discussions qui n'intéressent pas grandement la vie ordinaire; car, Dieu merci, ces doutes n'atteignent aucune des questions capitales de l'enseignement catholique. Que les doctes étudient à fond ces questions avec la préoccupation de n'abandonner que pour des raisons vraiment démonstratives, une opinion jusque-là communément reçue dans l'Église. Ce préjugé est tout à fait légitime, car nous devons craindre de sacrifier à des apparences trompeuses une affirmation qui ne serait rien de moins qu'une vérité révélée. Encore faut-il cependant que le défenseur de l'opinion commune ait le souci de ne pas se prononcer à la légère, en déclarant sans fondement des objections qu'il n'a qu'à peine examinées. Que tous, en ces questions discutables et discutées, s'en rapportent aux sentences du magistère de l'Église, qui est l'expression la plus claire et la plus authentique de la tradition, et accordent à ces sentences l'assentiment qu'ils leur doivent, aux définitions, l'assentiment absolu et de foi, aux sentences réformables, la soumission extérieure et intérieure qu'elles exigent[2].

1. *Praelectiones dogmaticae*, t. I, *Institutiones propaedeuticae*, pars III, sect. I, n. 582-583. Voici les dernières lignes de ces deux importants paragraphes... *Sin distingui nequit, utrum (SS. Patres) velint sententiam ut obligatoriam proponere, an ut suam privatam tantum opinionem, eorum dicta non praebent certum argumentum* p. 353.

2. Cf. notre article sur *Le magistère de l'Église*, dans la *Revue de la Jeunesse*, 25 août 1912, p. 510 sq.

Rien de contraire à la raison et à l'histoire dans tout ce que nous avons dit de la tradition. Il serait assurément déraisonnable et antihistorique de soutenir qu'il n'y a jamais eu mouvement et progrès dans l'enseignement catholique, que toutes les opinions reçues au XX^e siècle sont identiquement celles qui avaient cours parmi les fidèles du I^er siècle, antihistorique encore de vouloir effacer ou justifier toutes les erreurs scientifiques, historiques ou même dogmatiques qui se trouvent dans les écrits des Pères.

Mais il n'y a rien de déraisonnable, ni d'antihistorique, à soutenir que les faits divins de la nouvelle alliance, dénoncés par la prédication de l'Évangile, consignés en partie seulement dans l'Écriture inspirée, exprimés dès l'abord en des formules élémentaires capables d'éveiller le sentiment vrai de leur surnaturelle réalité, restent l'immuable fond de vérité qu'expose et qu'exploite, sans l'épuiser, le développement de la pensée catholiques. Les définitions dogmatiques aussi bien que les conclusions théologiques auxquelles aboutit ce développement ne sont pas des vérités nouvelles, mais une défense ou une prise de conscience plus explicite de la vérité ancienne. Les erreurs individuelles des Pères ou des Docteurs n'empêchent point l'enseignement commun de l'Église de rester fidèle à la vérité primitive, du moins en tant qu'enseignement impératif des vérités intéressant la foi et la morale. Les limites extrêmes qui séparent cet enseignement des opinions communes étrangères à la foi, non garanties contre l'erreur et susceptibles d'être abandonnées, sont, il est vrai, quelquefois indécises. Mais si ce fait doit rendre prudent le théologien dans la qualification de ses thèses, ce n'est pas un motif, pour le critique, de refuser confiance à ce qu'il y a d'enseignement bien défini, dans une tradition que garantit l'autorité reconnue de l'Église et dont la notion, entendue comme il convient, n'a rien qui heurte la raison et nous oblige à fausser l'histoire.

Le Saulchoir, Kain. É. HUGUENY, O. P.

---

# NOTE

## *LE MORAL ET LE NORMAL*

UN professeur de Sorbonne accablait naguère les « moralistes » d'une critique hautaine et dépourvue d'indulgence. En même temps il exaltait une méthode sociologique de découverte récente et riche d'ambitions. Pour conclure, il proposait de substituer à la « philosophie morale » et au « droit naturel » une nouvelle « science des mœurs », sur laquelle se fonderait plus tard un « art moral rationnel ».

Cette thèse de M. Lévy-Brühl nous détermina à écrire notre livre : *Conflit de la morale et de la sociologie*[1].

***

Dans la première partie de notre travail, nous avons étudié les théories de M. Durkheim dont se réclame M. Lévy-Brühl. Quelles sont ses idées sur la sociologie, la science des mœurs, l'art moral? D'où proviennent les éléments dont il a formé son système? En particutier, quelle est l'origine et quelle est la valeur du postulat fondamental de sa conception sociologique? Telles sont les questions traitées dans les chapitres II, III, IV et V.

A en croire la *Revue de métaphysique et de morale*, notre exposé des idées de M. Durkheim manquerait d'exactitude. Voici en effet la critique que cette *Revue* nous adresse : « Quand M. » Deploige s'attaque aux règles de morale déduites par M. Dur- » kheim de sa sociologie en gestation, il l'accuse de confondre » moral et normal, immoral et pathologique. Comme si M. Dur- » kheim, qui considère le crime comme normal, avait jamais » songé à le proclamer moral! M. Deploige n'a tenu aucun compte » d'une définition du moral qu'il connaît cependant, et qui rap- » proche le moral du sacré. Cete notion du sacré, si importante

1. Vol. in-8° de XVI-424 pages. Paris, Alcan. Louvain, Institut supérieur de Philosophie.

» dans la morale sociologique de l'école française, est complè-
» tement passée sous silence[1] »).

Dans l'œuvre de M. Durkheim, répondrons-nous, un examen attentif découvre au moins trois choses : un projet de méthode sociologique, un essai d'éthique, des ébauches de métamorale. Or, le sociologue, le moraliste, le métaphysicien ont des préoccupations différentes et se placent à des points de vue opposés. Il ne faut donc pas s'étonner de rencontrer sous la plume de M. Durkheim — à la fois sociologue, moraliste et métaphysicien — plusieurs définitions du moral, d'une précision inégale et d'une importance toute relative.

***

Pour nous en convaincre arrêtons-nous d'abord au sociologue. Il étudie les règles de conduite, les codes, les croyances, les rites, les institutions. Mais ce sont, à ses yeux, tous faits naturels, déterminés à être ce qu'ils sont par l'inéluctable influence du milieu social[2]. Son dessein est uniquement de les comprendre, de les expliquer, d'en retrouver les causes, d'en préciser les conditions d'existence[3]. Avant de les observer il écartera systématiquement toutes les prénotions[4]. Il constituera même de toutes pièces des concepts nouveaux, appropriés aux besoins de la science et exprimés à l'aide d'une terminologie spéciale[5]. Il s'abstiendra de juger les faits, et dominera le sentiment d'admiration ou d'aversion qu'ils pourraient lui inspirer[6]. Il ne distinguera point entre ceux qui sont estimés rationnels ou moraux par le vulgaire et ceux qui sont traités d'absurdes ou d'immoraux; exceptionnels ou normaux, ils sont d'égale valeur pour le savant[7]. Il accordera à tous les systèmes religieux la

1. *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, septembre 1911. Supplément, p. 11.

2. Voir notre ouvrage : *Conflit de la morale et de la sociologie*, 2e éd., pp. 19 et suiv., 67 et suiv.

3. Voir *ibid.*, pp. 42 et suiv.

4. Voir *ibid.*, p. 53.

5. Voir *ibid.*, p. 55.

6. « La science, en tant que telle, n'établit entre les êtres qu'elle étudie et qu'elle classe aucune supériorité ni hiérarchie; tout au moins, quand elle se sert de ces termes, elle ne leur donne aucune signification qui implique une appréciation de la valeur des choses. Pour elle, tous les êtres se valent » (*Année sociologique*, t. IX, p. 324).

7. « Les formes morbides d'un phénomène ne sont pas d'une autre nature que les formes normales et, par conséquent, il est nécessaire d'observer les premières comme les secondes pour déterminer cette nature » (*Règles de la méthode sociologique*, 2e éd., p. 51).

même attention impassible[1]. La vie sexuelle d'une tribu sauvage intéressera sa curiosité au même titre que l'organisation domestique d'une nation policée[2]. Pourquoi non? Les primitifs ne sont pas inférieurs aux civilisés : ils sont autres[3].

C'est dans cette disposition d'esprit, méthodiquement amorale, que M. Durkheim va, en sociologue, étudier la morale. Il « essayera donc de la traiter scientifiquement »; c'est-à-dire « il l'observera comme un système de phénomènes naturels dont il cherchera les causes[4] ». Il croit en effet que « si la morale est telle ou telle à un moment donné, c'est que les conditions dans lesquelles vivent alors les hommes, ne permettent pas qu'elle soit autrement. Elle est un système de faits réalisés, liés au système total du monde[5] ».

Son premier souci est de définir ce qui est « moral », c'est-à-dire objet de la science des mœurs. Il s'inspire à cette fin d'une des règles de sa méthode : « Pour décider, écrit-il, si un précepte est moral ou non, nous devons examiner s'il présente ou non le signe extérieur de la moralité; ce signe consiste dans une sanction répressive diffuse. Toutes les fois que nous sommes en présence d'un fait qui présente ce caractère, nous n'avons pas le droit de lui dénier la qualification de moral, car c'est la preuve qu'il est de même nature que les autres faits moraux[6] ».

Et voilà une première définition du moral — celle que formule le sociologue : « Tout fait moral consiste dans une règle de conduite sanctionnée[7] ».

*
* *

Venons-en au moraliste.

---

1. « Il n'y a pas des religions qui sont vraies par opposition à d'autres qui seraient fausses. Toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine » (*Sociologie religieuse*, Rev. de métaph., t. 17, p. 735). — « On dit, non moins faussement, que les religions anciennes sont amorales ou immorales. La vérité est qu'elles ont leur morale à elles » (*Règles*, p. 52, note 1).

2. « La famille d'aujourd'hui n'est ni plus ni moins parfaite que celle de jadis : elle est autre, parce que les circonstances sont autres » (*Introduction à la sociologie de la famille*).

3. « Certains observateurs refusent aux sauvages toute espèce de moralité. Ils partent de cette idée que notre morale est la morale; mais cette définition est arbitraire » (*Règles*, p. 52).

4. *Cours*, Leçon d'ouverture, pp. 45-46.

5. *Division du travail social*, 1re édit. Préface, pp. II et VI.

6. *Règles*, p. 52.

7. *Division du travail social*, 1re édit., p. 24.

Car M. Durkheim ne se résigne pas à rester « un spectateur indifférent ou résigné de la réalité[1] ». Il est frappé de notre « alarmante misère morale[2] » : « Nous ne savons plus, dit-il, où s'arrêtent les besoins légitimes et nous n'apercevons plus le sens de nos efforts[3] ». « La limite entre ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, n'a plus rien de fixe[4] ». « C'est la loi du plus fort qui règne[5] ». « Notre premier devoir est actuellement de nous faire une morale[6] ».

Préoccupé de ce qui doit être, le moraliste va-t-il se contenter de la définition du moral donnée par le sociologue? — Certes non. Pour le moraliste, « la conscience morale des sociétés est sujette à se tromper : elle peut attacher le signe extérieur de la moralité à des règles de conduite qui ne sont pas par elles-mêmes morales et, au contraire, laisser sans sanctions des règles qui devraient être sanctionnées[7] ».

Mais comment reconnaître les faits qui sont « par leur nature moraux? » — M. Durkheim prétend les distinguer par un procédé ignoré de ses devanciers et nettement « scientifique ». Oubliant l'amoralisme de commande du sociologue il s'élève avec vivacité contre ceux qui assurent que « la science ne nous apprendrait rien sur ce que nous devons vouloir; qu'elle ne connaîtrait que des faits qui ont tous la même valeur et le même intérêt; qu'elle les observerait, les expliquerait, mais ne les jugerait pas; que pour elle, il n'y en aurait point qui soient blâmables; que le bien et le mal n'existeraient pas à ses yeux[8] .

Pour discerner le bien du mal, « il imitera, annonce-t-il, la méthode que suivent les naturalistes[9] ». Mais c'est bien plus encore leur langage qu'il emprunte. Brusquement, en effet, il formule le problème en termes nouveaux : « Le désirable c'est la santé. Pour les sociétés comme pour les individus, la santé est bonne; la maladie, au contraire, est la chose mauvaise ». Cela étant, il s'agit de trouver un « critère objectif » qui per-

1. *Div. du trav. soc.*, 1re édit. Préface, p. V.
2. *Le suicide*, p. 445.
3. *Ibid.*, p. 444.
4. *Div. du trav. soc.* Préface de la 2e édit., p. II.
5. *Ibid.*, p. III.
6. *Ibid.*, 1re édit., p. 460.
7. *De la division du travail social*, 1re édit., p. 33.
8. *Règles de la méthode sociologique*, p. 60.
9. *Div. du trav. soc.*, 1re édit., p. 33.

mette de « distinguer scientifiquement » la santé de la maladie ou l'état normal de l'état pathologique[1].

On sait comment M. Durkheim a essayé de résoudre le problème.

« Un fait moral, a-t-il dit d'abord, est normal pour un type social déterminé, quand on l'observe dans la généralité des sociétés de cette espèce; il est pathologique dans le cas contraire[2] ». Ou encore : « le type normal se confond avec le type moyen[3] ».

Mais l'intervention des naturalistes n'aide pas à résoudre le problème qui préoccupe le moraliste. Car la « généralité », décisive aux yeux de ceux-là, peut être pour celui-ci une « étiquette menteuse » et ne donner à un phénomène que « les apparences de la normalité[4] ». Aussi M. Durkheim ajoute-t-il : « Pour savoir si un précepte a une valeur morale, il faut le comparer à d'autres dont la moralité intrinsèque est établie. S'il joue le même rôle, c'est-à-dire s'il sert aux même fins; si, d'autre part, il résulte de causes dont résultent également d'autres faits moraux, on a le droit de conclure qu'il est moral[5] ».

Toutefois, — alors même qu'il abandonne le critère « objectif » et « scientifique » emprunté aux naturalistes, — M. Durkheim continue à parler leur langage et confond *moral* et *normal*. Examiner si un précepte généralement admis est utile ou nécessaire et, par conséquent, vraiment moral, c'est, dit-il en effet, — « voir si on peut ériger la normalité de fait en normalité de droit[6] ».

*
* *

Déjà sociologue et moraliste, M. Durkheim aborde encore volontiers un problème qui ressortit à ce qu'on appelle dans son école, la métamorale : nous voulons parler du fondement du devoir. Tantôt il essaye d'expliquer le caractère impérieux des préceptes moraux, et il l'attribue à leur origine sociale. Tantôt il s'exerce à justifier la soumission de l'individu aux injonctions de la société, et il découvre en celle-ci des attributs divins

1. *Règles*. pp. 61 et 93.
2. *Div. du trav.*, 1re édit., p. 34.
3. *Règles*, p. 70.
4. *Règles*, p. 76.
5. *Ibid.*
6. *Règles*, p. 74.

qui lui donnent droit à notre obéissance. Dans les deux cas il se place à un point de vue nouveau, autre que celui du sociologue ou du moraliste. Il ne regarde plus du dehors les règles morales; il ne s'enquiert pas davantage de ce qui constitue leur moralité intrinsèque. Mais il s'arrête au sentiment qu'on éprouve devant le devoir : c'est d'après lui un sentiment analogue à celui qu'inspire le sacré[1].

Le critique de la *Revue de métaphysique et de morale* est impressionné par ce rapprochement du moral et du sacré et il y voit une définition, digne d'attention, du moral. Sait-on cependant bien ce que M. Durkheim entend par sacré? — « Les choses sacrées, a-t-il dit, ce sont celles dont la société elle-même a élaboré la représentation[2] ». En affirmant ainsi leur origine sociale, il ne les distingue pas des autres produits sociaux et il ne caractérise point leur nature propre. — « Ce qui est sacré, a dit encore M. Durkheim, c'est ce qui n'a pas de commune mesure avec ce qui est profane[3] ». Nous ne sommes pas, après cela, beaucoup plus avancés, car on omet de nous dire en quoi consiste le profane et nous continuons d'ignorer ce qui constitue l'essence du sacré. — Malgré les obscurités dont s'enveloppe la pensée de M. Durkheim, l'apparition du sacré, qui ravit la *Revue de métaphysique*, a effrayé des philosophes moins enclins au mysticisme. « Je voudrais, lui dit Jacob, que la morale se débarrassât de tout élément religieux, sacré, ténébreux, nocturne, qu'elle fût entièrement et purement laïque[4] ». Et M. Durkheim de le rassurer : « Je crois que le sacré peut être exprimé, et je m'efforce de l'exprimer, en termes laïcs[5] ». Invité à préciser, il essaye une nouvelle fois de « déterminer un peu plus nettement la notion du sacré », mais se borne à répéter : « Ce qui caractérise le sacré, c'est qu'il ne peut, sans cesser d'être lui-même, être mêlé au profane[6] »...

Il est loisible à un sociolâtre néophyte d'admirer dans ces explications une originale et lumineuse définition du moral; mais on témoigne d'une information fragmentaire ou superfi-

---

1. *Détermination du fait moral.*
2. *De la définition des phénomènes religieux*, p. 25. — Cf. plus loin, p. 106, note 1.
3. *Détermination du fait moral*, p. 134.
4. *Ibid.*, p. 181.
5. *Ibid.*, p. 83.
6. *Ibid.*, p. 184.

cielle, si on ignore l'assimilation faite par M. Durkheim moraliste entre le moral et le normal.

***

La *Revue de métaphysique et de morale* rappelle l'exemple choisi par M. Durkheim pour illustrer sa définition du normal : c'est celui du crime. Phénomène morbide aux yeux du vulgaire et des criminalistes, le crime devient, si on se réfère au critère du sociologue-moraliste, un fait normal[1].

Le lecteur de la *Revue* pourrait croire que, nous basant sur l'assimilation faite d'autre part entre le normal et le moral, nous présentons la théorie de M. Durkheim comme une apologie du crime. Disons simplement que nous n'avons même point mentionné l'application qu'il fait au crime de sa définition du normal.

Les réflexions de M. Durkheim sur la normalité du crime, dont quelques-unes[2] ont soulevé autrefois les protestations de Tarde[3] et continuent de valoir à leur auteur une réputation d'esprit indépendant[4], — ne méritent guère qu'on s'y arrête.

A les lire, l'idée vous vient de proposer à un amateur de logique formelle le problème suivant : En donnant au mot *normal* trois ou quatre sens différents, et au *crime* deux sens différents, combien de propositions paradoxales peut-on énoncer sur la normalité du crime?

M. Durkheim prétend tout définir à nouveau[5] et « parler des faits moraux dans une langue qui n'est pas celle du vulgaire[6] ». Mais il ne suffit pas de formuler laborieusement une nouvelle

---

1. « Le crime s'observe dans toutes les sociétés de tous les types. Partout et toujours il y a eu des hommes qui se conduisaient de manière à attirer sur eux la répression pénale. Il n'est donc pas de phénomène qui présente de la manière la plus irrécusée tous les symptômes de la normalité » (*Règles*, p. 82).

2. « Le crime est un facteur de la santé publique, une partie intégrante de toute société saine... Le criminel est un agent régulier de la vie sociale... Le crime ne doit plus être conçu comme un mal qui ne saurait être contenu dans de trop étroites limites » (*Règles de la méth. sociol.*, pp. 83-89).

3. G. Tarde, *Criminalité et santé sociale*, dans *Revue philosophique*, t. XXXIX. Paris, 1895.

4. Voir *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. VI, pp. 180-181. Paris, 1906.

5. *Règles*, p. 20 et suiv.

6. *Ibid.*, p. 90, note 1.

définition — scientifique ou sociologique — du crime. Il faut savoir s'y tenir et ne pas retomber dans les prénotions du vulgaire.

Quand M. Durkheim dit que tout acte puni est un crime, quelles que soient la gravité de la peine et la valeur ou la moralité de l'acte[1], — cette définition, sous entendue, lui permet d'affirmer que le crime a parfois une utilité directe : l'homme puni peut être un vertueux réformateur, incompris de son milieu[2]. Mais quand il ajoute : « De ce que le crime est un fait de sociologie normale, il ne suit pas qu'il ne faille pas le haïr[3] », — il substitue subrepticement la notion vulgaire du crime à la notion scientifique, et le lecteur inattentif ou mal informé reste déconcerté par l'incohérence de ces jugements contradictoires.

***

La *Revue de métaphysique et de morale* réclame l'indulgence pour les contradictions et demande qu'on distingue entre les « phrases essentielles » et les « phrases secondaires ». — Mais sont-ce les propos du savant qui sont essentiels ou ceux du moraliste? Ceux du positiviste ou ceux du métaphysicien? Ceux du sociologue ou ceux du sociolâtre?

Le critique de la *Revue* croit aussi que « la différence des temps supprime la contradiction ». — Un auteur a évidemment le droit et même le devoir, s'il s'est trompé, d'abandonner une théorie pour en adopter une autre; et il serait absurde alors et injuste, de lui imputer une contradiction. Mais il ne s'agit point, dans le cas présent, d'opinions successives et opposées, professées par le même écrivain. Ce que nous avons signalé dans notre livre[4], c'est une contradiction fondamentale et permanente qui vicie l'œuvre entreprise par M. Durkheim.

S'il s'en était tenu aux conditions essentielles de toute recherche scientifique, il aurait pu fonder cette science, dont

1. *Div. du trav. soc.*, 1re édit., pp. 85-86.

2. *Règles*, p. 88. Cf. *Crime et santé sociale*, p. 521.

3. *Règles*, p. 90, note 1. — Pourquoi le haïr? Il serait intéressant de le savoir, car M. Durkheim dit ailleurs : « Quand je viole la règle qui m'ordonne de ne pas tuer, j'ai beau analyser mon acte, je n'y trouverai jamais le blâme ou le châtiment; il y a entre l'acte et sa conséquence une hétérogénéité complète; il est impossible de dégager analytiquement de la notion de meurtre ou d'homicide la moindre notion de blâme, de flétrissure » (*Détermination du fait moral*, p. 120).

4. Voir pages 293 et suiv.

parle M. Lévy-Brühl, science spéculative, théorique, désintéressée, libre de toute préoccupation normative et soucieuse uniquement de comprendre et d'expliquer. Il aurait observé les mœurs et comparé les institutions, scruté leur origine, suivi leur développement, retrouvé leurs conditions d'existence, dressé l'inventaire de leurs résultats.

Pareille science, édifiée d'après sa méthode propre, fournirait aux moralistes et aux législateurs des indications utiles. Elle les avertirait des possibilités et les prémunirait contre les tentatives hasardeuses et les entreprises chimériques.

M. Durkheim ne devait d'ailleurs point, en s'adonnant à la sociologie, s'interdire d'ambitionner pour lui-même la fonction du moraliste ou le rôle du réformateur. S'il voulait dans ce cumul se garder de toute contradiction, il suffisait qu'il évitât des professions de foi déterministes trop accentuées, et aussi inutiles qu'insoutenables.

Malheureusement au lieu d'entreprendre parallèlement l'œuvre du sociologue et l'œuvre du moraliste, en maintenant l'indépendance des disciplines, en tenant compte de la différence des points de vue, en respectant l'autonomie des méthodes, — M. Durkheim a demandé à la Sociologie la solution de problèmes qui appartiennent en propre à la Morale, tel le problème de la distinction du bien et du mal. Et du coup il s'est condamné aux attitudes contradictoires.

D'une part il maintient à la Sociologie sa physionomie amorale et désintéressée, sans quoi elle ne serait plus une science. Mais, d'autre part, il la convertit en discipline normative, avec la prétention de restaurer l'Éthique sur des bases nouvelles et scientifiques.

Il a fait tort à la Sociologie en l'investissant d'une fonction incompatible avec son caractère essentiel.

Il n'a pas su rendre à la Morale le service promis. Et quand il se trouve lui-même aux prises avec les problèmes fondamentaux de l'Éthique, il reprend, pour les résoudre, la méthode discréditée de la période préscientifique.

Nous avons, dans la première édition de notre livre, montré ces contradictions. Depuis lors un disciple de M. Durkheim les a signalées à son tour dans une étude pénétrante[1]. Il n'était

1. Gaston RICHARD, *Sociologie et Métaphysique*, dans la revue protestante « Foi et Vie » de Paris, nos des 1er et 16 juin, 1er et 16 juillet 1911. — M. Richard, professeur de science sociale à l'Université de Bor-

peut-être pas inutile de les remettre en relief, puisque « les règles de morale déduites par M. Durkheim de sa sociologie en gestation » suscitent encore dans des milieux éclairés une admiration candide.

Louvain. Simon DEPLOIGE.

---

deaux, où il a succédé à M. Durkheim, a collaboré pendant dix ans à l'*Année sociologique*. Il explique « comment il est devenu un opposant irréductible aux doctrines dont elle est le drapeau ». « Le public, écrit-il, qui parle ou entend parler de la sociologie de M. Durkheim, est exposé à confondre deux ordres d'idées et de recherches bien différents : 1° une science au sens limité du mot, une étude portant sur des phénomènes et des rapports ; 2° une spéculation métaphysique qui, faisant appel à cette science en voie de formation, tente de résoudre les problèmes généraux de la morale, de la philosophie religieuse et de la théorie de la connaissance. Ces deux tentatives me semblent être non seulement différentes, mais contradictoires. »

# Bulletin d'Histoire de la Philosophie

## I. — Manuels et Ouvrages Généraux.

Sous le titre d'*Histoire de la philosophie ancienne*, M. G. Sortais publie une édition indépendante du résumé qui terminait la première édition de son *Manuel de Philosophie*[1]. Par philosophie ancienne, M. G. Sortais entend à la fois l'*Antiquité classique*, l'*Age patristique*, la *Philosophie médiévale* et la *Renaissance*. Cette dernière partie a reçu un développement plus considérable. De même, la bibliographie qui accompagne le texte est reprise à la fin du volume, précisée et mise à jour (sauf pour la Renaissance); elle est, il est vrai, la plupart du temps, la simple reproduction de celle d'Ueberweg[2], et son utilité, dans un manuel aussi élémentaire, n'est pas très apparente. Un choix plus réduit d'ouvrages importants et accessibles eût été d'un plus grand secours, semble-t-il, aux lecteurs de ce bref exposé, par ailleurs clair, assez précis et bien ordonné.

Dans les dernières années de sa vie, Victor Brochard avait songé à réunir en volume les articles assez nombreux, publiés par lui en différentes revues. Le soin de réaliser cette intention a été confié à M. Victor Delbos, qui fait précéder ce recueil si utile d'une étude très attachante sur le caractère et l'œuvre intellectuelle de Brochard[3]. Un seul article du volume est inédit; c'est une seconde étude sur la *Logique des Stoïciens* (XII, p. 239), qui devait poursuivre une discussion avec le regretté O. Hamelin[4]. Mais la rédaction n'en est pas achevée et il est difficile d'y chercher la pensée définitive de l'auteur sur le point en litige.

Bien que, par l'intention générale qui l'anime et les conclusions qu'il soutient, le récent ouvrage de M. Léon Brunschvicg : *Les étapes de la philosophie mathématique*[5], soit d'ordre strictement philosophique, pour l'historien aussi — le titre seul l'indique — il pré-

---

1. G. Sortais, *Histoire de la philosophie ancienne*. Paris, Lethielleux, 1912: in-12, XVIII-627 pp.

2. Je crois cependant que la responsabilité revient à M. Sortais d'avoir indiqué les articles du P. Jacquin sur Jean Scot Érigène, sous la rubrique *Duns Scot* (p. 557).

3. V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, recueillies et précédées d'une introduction par V. Delbos. Paris, Alcan, 1912; in-8°, XXVIII-560 pp.

4. Cf. O. Hamelin, *Sur la logique des Stoïciens*, dans *Année philosophique*, 12e année, 1901, p. 13, ss. Paris, Alcan, 1902.

5. Léon Brunschvicg, *Les Étapes de la philosophie mathématique*. Paris, Alcan, 1912; in-8°, XI-591 pp.

sente un très grand intérêt. M. L. Brunschvicg veut, en effet, donner pour base à sa critique une observation, attentive et sans préjugés, de l'évolution de la philosophie mathématique. Or, si l'histoire des mathématiques a trouvé des historiens comme H. G. Zeuthen (*Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter*, 1896) et Moritz Cantor (*Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, I, 1880, 3e éd. 1907), c'est la première fois à ma connaissance, qu'un travail d'ensemble, et d'une telle ampleur, est consacré à l'histoire spéciale des rapports entre la philosophie et les mathématiques. Peu d'historiens de la philosophie étaient d'ailleurs préparés comme M. L. Brunschvicg à une étude aussi difficile.

L'ouvrage est divisé en deux parties : I. *Période de constitution*, II. *Période moderne*, celle-ci s'ouvrant avec la philosophie de Kant, Chacune de ces parties comprend, à son tour, plusieurs livres, dont j'indiquerai seulement ceux qui relèvent de l'histoire : I. — *Liv. 1er*, *Arithmétique* (ch. II, Le calcul égyptien, Ch. III, L'arithmétisme des Pythagoriciens); *Liv 2e*, *Géométrie* (de Platon à Spinoza); *Liv. 3e*, *Analyse infinitésimale* (de Zénon d'Élée à Leibniz); II. — *Liv. 4e*, *La philosophie critique et le positivisme*. Il est sans doute bien téméraire de prétendre résumer une œuvre à la fois aussi compacte et aussi nuancée; j'essaierai seulement d'indiquer les aperçus qui m'ont paru les plus intéressants, et les plus significatifs de la méthode suivie par l'auteur.

Pour comprendre le Pythagorisme, il faut se représenter, à l'inverse de ce que fait Aristote, que les Pythagoriciens « avant de dire que les choses sont des nombres,... avaient commencé par concevoir les nombres comme des choses » (p. 34). C'est ainsi que l'étude des nombres leur parut l'étude même de la réalité concrète, et qu'ils purent ériger leur découverte des rapports arithmétiques en découverte des rapports naturels. Par là n'étaient-ils pas déjà en possession de l'idéal de la science positive? — « Le platonisme est comme le pythagorisme une philosophie de type mathématique » (p. 43). Mais il s'en distingue par la transcendance donnée au nombre et à l'idée, et, selon toute probabilité, ce changement est dû, en partie au moins, à la découverte des irrationnelles. Mathématique, le platonisme l'est encore par l'universalité attribuée à la méthode de régression analytique et aussi, d'un autre point de vue qui devait se montrer moins fécond, par son essai de trouver dans une dialectique supérieure, un fondement aux sciences du nombre. — Avec Aristote qui restreint le domaine mathématique à une catégorie, à un mode particulier de l'être, « la biologie naissante se substitue à la mathématique comme la discipline centrale, dont procèdent les généralisations de la philosophie » (p. 74). Sur ses classifications, se modèle la logique formelle dont l'idéal artificiel a si longtemps dominé la science, et que semblait confirmer la géométrie euclidienne, où l'antiquité ne sut pas découvrir le germe d'une philosophie mathématique nouvelle. — Il fallut attendre Fermat et Descartes pour que la géométrie analytique suggérât l'idée d'une mathématique universelle. Descartes cependant, malgré l'unité foncière de son inspiration, conçut cette mathématique

universelle d'une double manière, suivant qu'il voulut, en physique, réduire la qualité aux déterminations mesurables de l'étendue et, en géométrie, l'étendue aux équations de l'algèbre. Seule, cette seconde conception, qui intellectualise la notion de quantité, et permet à l'esprit de l'établir *a priori* pour en déduire à l'infini les « longues chaînes de raisons », pouvait déterminer une étape nouvelle de la philosophie mathématique, celle qui sera représentée par Malebranche et Spinoza. — La méthode scientifique de Descartes se heurtait donc au dualisme de la pensée et de l'étendue. Ce dualisme, Malebranche essaie d'en trouver le principe d'unité dans un Dieu distinct de la pensée humaine et du monde, Spinoza de l'absorber dans l'unité absolue, exclusive de toute multiplicité; « l'unité de la substance garantit que nul obstacle ni dans la nature des choses ni dans la nature de l'esprit ne surgira pour arrêter l'essor de la science intellectuelle » (p. 146). Mais le spinozisme, bien que « l'intellectualisme de la pensée moderne s'y dégage avec ses traits essentiels de liberté et de fécondité illimitées » (p. 148), devait lui-même être impuissant à s'agréger l'*infinitésimal*. — Il faut remonter à Zénon d'Élée pour retrouver « la plus ancienne trace de la pensée infinitésimale » (p. 153). Mais, entre ses mains, la formule $\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}$ etc., « qui était destinée à devenir le modèle de la clarté intellectuelle », « est une arme dialectique et destructive »; « rien n'atteste mieux la différence de structure entre la pensée antique et la pensée moderne » (p. 154). Cette remarque indique, déjà, quelle importance M. Brunschvicg va attribuer à la découverte du calcul infinitésimal, dont il retrace toute l'histoire. De même encore : « La philosophie traditionnelle n'avait pas de cadre pour recevoir la forme de pensée que l'humanité venait de conquérir. Elle ne connaissait guère que l'opposition du *rationalisme* et de l'*empirisme*, et elle définissait le rationalisme par une exigence réaliste qui fait de la notion *a priori* un objet d'intuition intellectuelle. A cette exigence le rationalisme de Descartes avait satisfait; par opposition à Descartes se caractérisait la méthode newtonienne, qui prend pour point de départ le résidu de l'analyse effectuée sur les données de l'expérience et non les natures simples affirmées *a priori*, qui substitue le réel à l'hypothétique » (p. 193). Ce fut Leibniz qui donna une philosophie au calcul infinitésimal, pivot de toute sa doctrine. En prenant le contre-pied de la logique de l'École, en faisant « intervenir l'infini dans la génération du fini », il parvient à concevoir la raison « comme le progrès illimité d'un développement ordonné » (p. 209), et l'on peut « dire alors que l'intellectualisme moderne est constitué dans sa forme historique et authentique » (p. 210). Pourquoi, malgré tout, la méthode de Leibniz ne fut pas fructueuse, M. Brunschvicg l'explique ensuite, puis il passe à l'étude du kantisme et du positivisme. Ces « deux grandes disciplines qui ont contribué à poser les problèmes de la philosophie sous l'aspect propre au XIX^e^ siècle,... cherchent le centre de gravité de la science moins dans les parties abstraites et intellectuelles que dans leur application à la nature » (p. 249). Elles n'attendent pas, du progrès de la technique mathématique, le progrès des spéculations phi-

losophiques. Aussi ont-elles moins d'importance aux yeux de l'auteur que le leibnizianisme.

Il semble donc que dans cette étude historique, par le terme de philosophie mathématique, M. L. Brunschvicg ait eu surtout en vue les conceptions philosophiques nouvelles, suggérées par l'évolution des mathématiques. Comment, en définitive, il les juge à la lumière des progrès plus récents, et quelles conclusions personnelles il en croit pouvoir dégager, on le dira dans le prochain *Bulletin de philosophie scientifique.*

## II. — PHILOSOPHIE GRECQUE.

### 1. — OUVRAGES GÉNÉRAUX.

En voyant M. Paul DEUSSEN tenter un exposé d'ensemble de la philosophie grecque[1], l'on aurait pu craindre que l'historien de la philosophie hindoue, ou le disciple de Schopenhauer, ne réussît point à se détacher d'influences si peu faites pour aider à bien comprendre le clair esprit des Hellènes. L'on se serait trompé. A part quelques rapprochements très discrets, et qui semblent justifiés, rien ne trahit un esprit obsédé des Védas et des Upanishads; ce qui étonnera même certains critiques, la question d'une influence possible de l'Inde sur la Grèce n'est pas seulement posée. Et si les réflexions dogmatiques sont plus fréquentes qui rappellent les *Elemente der Metaphysik*, de l'auteur, ou même cette brochure au titre suggestif : *Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie*, il serait injuste de les confondre avec l'exposé historique lui-même. Le manuel de M. Deussen n'est pas, pour autant, incolore et impersonnel. « Coordonner, une bonne fois, les impressions laissées par une longue expérience de la philosophie gréco-latine », ainsi définit-il lui-même son but, et l'on sent bien en effet, à le lire, le commerce immédiat et prolongé avec la pensée même des philosophes. L'auteur y ajoute aussi, avec je ne sais quelle aisance de tour et de style, l'art d'indiquer, sans longueurs ni détails superflus, le milieu où se formèrent les doctrines, et les sources qui nous permettent d'en prendre connaissance. Toutes qualités assez rares en des résumés de ce genre. Les vues et les interprétations originales ne manquent pas non plus. Je signalerai, par exemple, la distinction entre deux écoles de Pythagoriciens, l'une moniste, l'autre dualiste (p. 58), la différence essentielle affirmée entre Héraclite et les premiers Ioniens (p. 77), les mauvais services rendus à Parménide par son disciple Zénon (p. 88). Platon seul devait comprendre la fécondité du point de vue métaphysique, soupçonné par le grand Éléate. M. Deussen parle de Platon avec une très grande admiration. Mais l'on s'aperçoit que le con-

1. Paul DEUSSEN, *Die Philosophie der Griechen*. [*Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II. B., I. T.]. Leipzig, Brockhaus, 1911; in-8°, XII-530 pp.

naissant de longue date (ce manuel a été condamné en 1886)[1] M. Deussen n'a pas su profiter des nombreux travaux parus depuis l'Histoire de Zeller à laquelle il se tient presque exclusivement. Sur la question de la chronologie des dialogues il se contente, ou à peu près, de rappeler l'opposition de Schleiermacher et de C. F. Hermann (p. 230). Cependant, sa manière de comprendre la genèse de la théorie des Idées, venue de la contemplation de la nature beaucoup plus que du concept socratique (p. 256), est à retenir. Les derniers chapitres sur Aristote et les écoles postérieures ne me paraissent rien contenir qu'il soit utile de noter ici.

Il est assez difficile de dire quelle est l'intention générale de l'ouvrage posthume de M. Otto Gilbert, publié récemment par sa veuve, sous le titre de *Griechische Religionsphilosophie*[2]. Faute d'une introduction explicative, que la mort ne laissa pas à l'auteur le temps d'écrire, nous en sommes réduits, sur ce point, aux conjectures, même après une lecture attentive du volume entier. S'agit-il d'une philosophie de la religion à retrouver chez les penseurs grecs, c'est-à-dire d'une étude semblable à la *Critique des traditions religieuses* de Decharme? Cette traduction littérale du titre serait, je pense, une méprise. Il n'y est pas question non plus, au moins de manière directe et exclusive, des croyances religieuses des philosophes et de leurs rapports avec leur conception du monde. Mais l'idée dominante de l'ouvrage me paraît être que cette conception même du monde, depuis Thalès, et avant lui depuis les premières théogonies, jusqu'aux Stoïciens, n'est pas autre chose qu'une philosophie religieuse. Les principes d'explication auxquels ces philosophes ont recours, aussi bien les Ioniens que Parménide ou Platon, seraient tous d'ordre religieux, c'est-à-dire divins.

Dès le début du moins, est affirmé nettement le lien très étroit qui unit les premiers Physiciens aux cosmogonies primitives (p. 2), et entre les Physiciens eux-mêmes et leurs successeurs, la continuité établie par l'auteur est telle que, d'Homère à Aristote, le progrès est à peine perceptible.

En effet, « déjà, chez Homère, écrit M. O. Gilbert, nous trouvons un essai d'explication du monde qui dérive d'une seule source l'être et la vie tant divins que terrestres » (p. 3). L'on peut bien distinguer trois sortes de cosmogonies suivant qu'elles font appel à la terre et au ciel, ou bien à la nuit, ou bien encore à Okéanos et à Thétys : ces divers principes ont ceci de commun, qu'ils sont tous matériels et, en même temps, animés et personnels; ils engendrent l'univers à la façon des vivants; ce sont des dieux.

En eux peuvent aussi se reconnaître les quatre éléments, terre et eau, air et feu, avec leurs qualités, chaleur et froid, tels qu'ils seront utilisés plus tard. Mais leur divinité surtout est manifeste; or, il

1. Et dès 1869, M. Deussen publiait une *Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina*.

2. Otto Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*. Leipzig, Engelmann, 1911; in-8o. 554 pp.

n'est pas douteux, non plus, que le monisme des Ioniens ne soit, en toute rigueur, un panthéisme (p. 19) : c'est la substance divine qui, par son évolution, forme l'univers. Matérielle et personnelle, elle est la substance du monde et elle le dirige par sa raison; de celle-ci le monde n'est que l'expression intelligente, le logos, comme l'a surtout compris Héraclite (voir pp. 69 et ss., cette explication intéressante du logos héraclitéen). Les Pythagoriciens se placent à un point de vue tout semblable, sauf qu'ils mettent le principe divin dans la forme extérieure des corps et, l'opposant à l'ἄπειρον d'Anaximandre, introduisent le dualisme. Ce dualisme ils seront, en vérité, obligés de l'atténuer, mais son influence devait être grande. Sur Xénophane d'abord, qui distingue son Dieu de la matière tout en cherchant à les unir (p. 168), puis sur son disciple Parménide qui, s'il admet pour la « raison pure » l'unité absolue de l'être divin, consent à l'opinion un certain dualisme (p. 192), enfin sur Anaxagore qui tente une conciliation du monisme et du dualisme plus profonde que les compromis d'Empédocle.

Après la réaction sceptique des Sophistes contre toute croyance religieuse, allons-nous constater une direction nouvelle de la pensée grecque? Non, affirme M. O. Gilbert, « l'enseignement de Socrate ne présente rien d'essentiellement nouveau » (p. 265), car, en voyant dans l'âme humaine, dans la raison et le concept, une manifestation de la divinité, Socrate ne fait que reprendre la pensée de ses prédécesseurs. Et pourtant le *Phédon* et le *Gorgias* seraient l'expression exacte de la pensée de Socrate! Donc la doctrine de Platon ne peut non plus avoir très grande originalité. Son maître, Socrate, a encore le mérite d'avoir fondé la philosophie morale. Platon la développe après lui; et, l'unissant à sa théorie des Idées, qui est seulement un autre aspect de la doctrine déjà vieille alors de la substance, proclame au principe de l'univers le Bien en soi. Le Bien est donc le Dieu suprême. Quant aux autres Idées, quoique substantielles (l'auteur, bien entendu, repousse avec fermeté l'interprétation de Natorp), sont-elles divines elles aussi? M. O. Gilbert ne paraît pas l'admettre; tout au moins y a-t-il dans ce chapitre une certaine indécision de pensée et de méthode, qui laisse dans l'obscurité le rôle intermédiaire attribué aux dieux de la religion populaire et celui des Idées. En tout cas, le centre de la pensée platonicienne serait dans *Rép.* Les dialogues de la période suivante, comme *Parm.* et *Soph.*, ne présentent qu'une étude de philosophie éléate dont on ne saurait dire ce que Platon accepte. Plus certaine est l'influence pythagoricienne révélée par *Polit.*, *Phil.* et *Tim.*, surtout à cause du témoignage d'Aristote dont on ne peut récuser la valeur (p. 352, note). Même alors, aucun changement notable ne vient modifier la philosophie religieuse de Platon.

Aristote, à son tour, demeure très platonicien. Et comme ses prédécesseurs, il tient à l'union intime de Dieu et du monde, malgré l'immatérialité de l'Acte pur. Ni l'atomisme de Démocrite et d'Épicure, ni le matérialisme des Stoïciens qui s'inspirent à la fois d'Héraclite et d'Aristote, n'échapperont à cette nécessité, qui est décidé-

ment, pour M. O. Gilbert, le fond permanent de la philosophie grecque, de poser au principe de l'univers une substance divine qui le soutient, l'anime, le dirige.

M. Max WUNDT pensait pouvoir terminer en deux volumes son *Histoire de la morale grecque*. Or, voici que le deuxième volume paru au cours de l'année, nous en annonce un troisième[1], car lui-même s'arrête sur la fin du IIe siècle après Jésus-Christ, au moment où commence à se faire sentir l'influence du christianisme sur la pensée ancienne. L'étude de Philon le Juif et des débuts de l'École d'Alexandrie est sans doute elle aussi réservée pour le troisième volume.

L'on se rappelle la méthode large et compréhensive de M. Max Wundt. L'histoire des idées n'est pas abstraite de l'histoire des mœurs et des transformations politiques ou sociales. Celle-ci est la condition permanente, sinon toujours l'explication de celle-là. Et l'on ne saurait contester ce qu'il y a de juste et de fécond dans ce point de vue, surtout lorsqu'il s'agit, comme ici, de l'histoire des idées morales. Dans la première partie de son ouvrage, M. Max Wundt m'avait paru, cependant, en exagérer la portée jusqu'à méconnaître l'originalité philosophique d'un Socrate et d'un Platon. L'excès, me semble-t-il, n'est plus sensible dans ce second volume. Sans doute est-ce maîtrise plus grande et conscience plus juste des limites d'une méthode. Peut-être aussi la rareté des documents, distincts des œuvres proprement philosophiques, y est-elle pour quelque chose. L'auteur a dû se rendre compte — pas toujours assez malgré tout — qu'il y a bien quelque naïveté à vouloir juger des convenances d'une philosophie avec l'état des esprits qui l'ont vu naître, si de celui-ci elle seule ou à peu près nous est garant. Quoi qu'il en soit, l'auteur sait apprécier les systèmes d'Aristote ou des Stoïciens avec perspicacité et profondeur.

Sous l'influence, nous dit M. Max Wundt, du scepticisme et de l'empirisme de la pensée ionienne telle qu'elle se manifeste au Ve siècle, et sous l'influence à la fois de la tendance morale de la pensée attique, le problème philosophique qui s'imposait au IVe siècle était d'unir raison logique et expérience, et de fonder ce système sur une conception morale de l'univers. Platon lui-même s'y essaya, dès l'année 367, au retour de son deuxième voyage en Sicile. C'est là le sens profond du changement de doctrine constaté dans les dialogues de cette époque. Mais il ne réussit pas à conserver aux Idées leur haute valeur morale en voulant, sans plus de succès d'ailleurs, les faire plus proches de l'expérience. La solution du problème fut donnée par Aristote. Seul, l'individu existe, mais avec lui et en lui la forme, principe rationnel de son être et cause finale de son devenir. Ainsi sont réconciliés l'être, objet de la raison, et le mouvement perçu par les sens; ainsi est fondé, par cette tendance vers la forme et en définitive vers l'acte pur qui s'identifie avec l'esprit, l'idéalisme

1. Max WUNDT, *Geschichte der griechischen Ethik, II. B., Der Hellenismus*. Leipzig, Engelmann; in-8o, IV-506 pp. — Cf. *Rev. Sc. ph. th.*, III (1909), p. 767.

moral qui est à la base du système aristotélicien. L'explication théorique du monde n'est donc plus séparée de la philosophie morale comme chez les Ioniens ou chez Socrate. Il suffit d'en faire l'application à l'homme pour comprendre vers quel bonheur il doit s'orienter et quel est l'ordre des biens qu'il désire. Morale, sans doute, plus descriptive que normative, mais qui sauvegarde les droits de la raison non moins que ceux de l'individu. Morale, en tout cas, qui répondait de tous points, explique assez longuement M. Max Wundt, aux besoins du temps.

Une même alliance de la morale avec une théorie de l'univers est aussi recherchée par Épicure et par les Stoïciens. En cela, ils se rapprochent beaucoup d'Aristote, malgré leurs affinités avec l'hellénisme. Comme d'ailleurs Aristote continue Platon, Épicure se rattache à Aristippe, et Zénon aux Cyniques. Bien que de valeur moindre et d'époque un peu plus tardive, les courants de pensée qu'ils représentent sont parallèles au développement de la philosophie d'Aristote, et ils se ressentent du même individualisme et du même empirisme. Mais tandis qu'Épicure se montre impuissant à légitimer l'individualisme, les Stoïciens conçoivent la personnalité avec plus d'unité et de profondeur qu'Aristote lui-même. L'unité ne lui vient plus d'une activité et d'une fin extérieures à elle, mais du fond même de la conscience, centre nécessaire de la vie. Pour la première fois apparaît ici l'idée du moi. Ce retour vers une intériorité plus profonde attire l'attention de ces philosophes sur certains aspects de la vie affective, ignorés d'Aristote; ils comprennent mieux l'active spontanéité de l'âme, son autonomie, sa liberté. Et pourtant ils demeurent dans la tradition de Socrate, puisque l'instrument de cette activité intérieure et de cette indépendance est encore la science. Les Stoïciens échouent seulement, dès qu'ils veulent donner à leur doctrine une base métaphysique et ils retombent dans l'ancienne cosmogonie des Ioniens, inconciliable avec une morale de la personnalité.

Bien d'autres aperçus seraient à noter dans le riche exposé de M. Max Wundt, soit au point de vue philosophique, soit au point de vue de l'histoire générale, comme par exemple dans ses deux derniers chapitres (VI. *Die hellenistische Zeit;* VII. *Das römische Reich bis zum Ausgang der Antonine*). Mais il n'est guère possible de leur conserver tout leur sens en les extrayant d'un contexte déjà par lui-même serré et abstrait, et de plus, je dois l'ajouter, en les traduisant en notre langue... Quel équivalent trouverais-je, par exemple, à cette phrase de l'introduction qui exprime le dessein général de l'auteur : « Das Thema des vorliegenden Teiles ist die völlige Auswirkung der zu Beginn des vierten Jahrhunderts begründeten ethischen Tendenz; er soll zeigen, wie der in jenen Jahren erhobenen Forderung nach bewusster von dem Subjekt bestimmter Gestaltung des Lebens Genüge geschieht, er wird aber zugleich davon zu erzählen haben, wie diese so glänzend hervortretende objektive Organisation das Subjekt all seiner wertvollen Inhalte beraubt, dass es schliesslich in sich vernichtet dem Leben gegenübersteht. » ?

Peu de temps avant la mort de Th. Gomperz, ont paru les deux premiers volumes du recueil[1], où le savant et regretté historien des *Penseurs de la Grèce*, avait l'intention de réunir, parmi ses nombreux articles et études de détail, ceux qui lui paraissaient présenter un intérêt plus durable pour la science. Ces deux premiers volumes ne contiennent que des études de philologie, mais dont plusieurs ont pour objet des textes de Platon et d'Aristote. Il faut espérer que nous ne serons pas privés de la suite de ce précieux recueil, où doivent se trouver les travaux concernant directement l'histoire de la philosophie.

## II. — Monographies d'Auteurs.

**Pré-Socratiques.**— L'on ne peut contester la vraisemblance d'une influence, même très appréciable, des théogonies primitives sur la philosophie des Physiciens, comme les appelle Aristote. Plus d'un rapprochement s'impose que nul, aujourd'hui, ne songe à nier. Mais dès qu'il s'agit de filiations certaines et bien précises, la preuve est toujours difficile à faire et, surtout à propos des influences de l'Orphisme, elle requiert une méthode et un discernement peu communs. Je ne sais si M. J. Dörfler, dans ses récentes études[2], s'en est assez rendu compte. Est-il aussi facile qu'il le suppose de reconnaître dans nos documents, la plupart si tardifs, l'Orphisme le plus ancien? Voici toujours ses conclusions, en ce qui concerne Thalès et les Éléates. Tout ce que nous savons, en somme, de Thalès lui serait venu des Orphiques : panthéisme, animisme, sa doctrine de l'eau, premier principe des choses, et des démons partout répandus dans le monde. La réaction, que présentent ces premiers essais rationalistes contre la mythologie, ne peut faire qu'ils n'en soient encore très proches. Il en va de même des Éléates. Xénophane est d'accord avec l'Orphisme lorsqu'il admet, comme éléments, la terre et l'eau, lorsqu'il enseigne le cycle périodique de l'univers, l'unité de Dieu et du monde, etc... L'Être de Parménide possède presque toutes les propriétés attribuées au chaos par les cosmogonies orphiques; il n'en est qu'une transformation. Le caractère orphique de la déesse qui trône au centre de la terre est indiscutable, et le prologue du poème de Parménide est tout à fait dans le style des mystères, etc... Je laisse bien d'autres détails, car M. Dörfler ne craint pas les rapprochements les plus minutieux et souvent les plus discutables.

Avec plus d'esprit critique dans la comparaison, il faudrait aussi qu'une étude de ce genre puisse utiliser, pour dater les diverses productions de l'Orphisme, des travaux comme celui de M. M. Hauck,

---

1. Theodor Gomperz, *Hellenika*, Eine Auswahl philologischer und philosophiegeschichtlicher Kleiner Schriften. Leipzig, Veit, 1912; 2 vol. in-8°, VI-451 et IV-375 pp.

2. Josef Dörfler, *Die Kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thales*, dans *Archiv f. Gesch. d. Phil.*, XXV. B., 3. H., p. 305; et : *Die Eleaten und die Orphiker*, dans *41. Jahresbericht des K. Franz. Josef Staatsgymn. zu Freistadt, O.-Oe.*, 1911; pp. 3-28.

sur les *Hymnes Orphiques*[1]. Déjà, A. Dietrich (*De hymnis orphicis*, 1891), plaçait la composition de ces hymnes dans les deux premiers siècles avant Jésus-Christ et Chr. Petersen (*Philologus*, XXVII, p. 385-431 et *Verhandlungen der 23. Philologenversammlung zu Hannover*, pp. 125-127), au premier ou au second siècle après Jésus-Christ. M. Hauck les recule encore jusqu'après Proclus, c'est-à-dire jusque vers la moitié du cinquième siècle après Jésus-Christ. Pour l'établir, M. Hauck ne se sert pas de l'examen de leur contenu religieux et philosophique, mais, en complétant les remarques de Büchsenschütz (*De hymnis orphicis*, 1851), de l'étude de la langue et des emprunts nombreux faits à Callimaque, Maxime, Manéthon, à l'auteur des Argonautiques, à Nonnus, Synésias et Proclus. Contre Petersen, il note que l'inspiration stoïcienne de quelques passages est trop peu caractérisée pour permettre de conclure à un auteur stoïcien. Ces hymnes auraient été écrites en Asie, comme l'a démontré O. Kern (*Genethliakon f. Robert*, 1910; pp. 85-101).

Depuis 1908, M. Em. Löw a fait paraître sur Héraclite plusieurs articles où il essaie de justifier une interprétation très personnelle de l'obscur Éphésien[2]. Héraclite serait un pur empirique et son λόγος n'aurait pas la portée qu'on lui reconnaît depuis Sextus; la discussion avec Parménide, champion du rationalisme, aurait eu lieu du vivant même des deux philosophes. M. E. Löw devant continuer cette étude, je me contente de la signaler, ainsi que les contradictions qu'elle a déjà suscitées de la part de Lortzing[3], O. Gilbert[4] et W. Nestle[5]. Ce dernier oppose à la thèse de Löw des observations très judicieuses.

**Socrate.** — Faut-il en croire Aristophane et faire de Socrate un athée? C'est, on le sait, la conviction de M. H. Röck qui s'en est expliqué il y a quelques années dans son ouvrage : *Der unverfälschte*

---

1. Maximilian Hauck, *De hymnorum orphicorum aetate [Breslauer Philol. Abhd. hrsg. v. Richard Förster, 43. H.]*, Breslau, Marcus, 1911; in-8°, 63 pp. — En 1910, une édition critique des inscriptions orphiques de Petelia et de Thurium a été publiée par D. Comparetti : *Laminette Orphiche edite ed illustrate da Domenico Comparetti*, Firenze, Galletti e Cocci; VIII-52 pp., avec 4 planches photogr. Voir chronique de A. Diès, *Rev. de Phil.*, 1912, p. 42 ss. — Dans cette même chronique, entre autres renseignements très précieux, l'on trouvera « une orientation rapide [mais très documentée] sur l'état actuel de la *question hippocratique* ». Cf. p. 56, ss.

2. Emanuel Löw, *Heraklit im Kampfe gegen den Logos*, dans *Jahresbericht des K. K. Soph.-Gymn. in Wien*, 1908; *Ein Beitrag zu Heraklits Fr. 67 und 4 a.*, dans *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, XXIII. B. (1909), p. 89; *Die Zweiteilung in der Terminologie Heraklits*, ibid., XXIV. B. (1910), p. 1; *Parmenides und Heraklit im Wechselkampfe*, ibid., p. 343.

3. Cf. *Berlin. Philolog. Wochenschrift*, 1910, nos 42 et 52.

4. Cf. *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, XXIII. B., 1910, p. 414.

5. W. Nestle, *War Heraklit « Empiriker » ?* dans *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, XXV. B., 3. H., p. 275, et précédemment c. r. dans *Wochenschrift f. Klass. Philolog.*, 1909, nos 11 et 15.

*Socrates* (Innsbruck, 1903). M. H. Röck revient dans l'*Archiv.*[1] sur sa thèse pour la défendre contre les objections qui lui vinrent surtout de Wilamowitz et de H. Gomperz. L'athéisme radical de Socrate n'est pas un anachronisme au Ve siècle; déjà l'on en avait vu plus d'un exemple, et, si on lui en fit un crime, ce fut pour satisfaire les passions politiques ou les haines personnelles. Et pourquoi récuser l'autorité d'Aristophane? Rien de décisif ne vient le contredire dans les témoignages dûment critiqués de Xénophon et de Platon. Sans doute une caricature est une caricature, mais encore lui faut-il une certaine ressemblance avec l'original; et, au moins pour l'essentiel, l'on peut croire que le grand comique reproduit avec exactitude la physionomie de Socrate.

M. E. Müller[2] ne serait pas près de souscrire à ce jugement (I. p. 26), ni disposé à joindre une traduction des *Nuées* à celles qu'il publie de Xénophon et de Platon, dans l'intention de mieux faire connaître Socrate du grand public allemand. Cette traduction comprend les *Mémorables*, l'*Économique* et le *Banquet* de Xénophon, le *Protagoras*, le *Banquet*, le *Gorgias*, l'*Apologie*, le *Criton* et le *Phédon*. Facile et élégante, elle est précédée d'une étude très sympathique sur Socrate, et le milieu où il vécut (pp. 3-100), et suivie d'un aperçu sur les vies de Critias, Xénophon et Platon (II, pp. 385-472).

**Platon.** — M. Hans v. Arnim avait éprouvé quelque déception à constater, peu après la publication de ses premières recherches stylistiques sur la chronologie des dialogues (1896), qu'il venait de rééditer un travail déjà fait par C. Ritter, huit années auparavant, sans compter que l'année suivante (1897), Lutoslawski lui apprenait, ainsi qu'à ses collègues allemands, qu'ils avaient tous été devancés par L. Campbell, dès 1867. M. H. v. Arnim prend aujourd'hui sa revanche[3]. Sans vouloir méconnaître les services rendus, mais désireux d'apporter plus de rigueur à l'usage d'une méthode encore discutée, il remarque que ni lui-même, ni ses prédécesseurs, ni ses successeurs, ne sont à l'abri de tout reproche. La preuve qu'ils veulent établir ne serait faite que si toutes les particularités de style, importantes ou accidentelles, avaient été relevées, et chaque dialogue (ou mieux chaque livre, à cause de *Rép.* et *Leg.*), comparé à tous les autres. Labeur immense, sans doute, et pratiquement impossible, mais que pour sa part, Arnim veut mener à bien, en ce qui concerne une espèce donnée de stylème : les formules affirmatives. Ce ne sera là, bien sûr, qu'une partie infime de la démonstration à faire; pourtant, bien conduite, et en prenant une conscience très nette

1. Hubert Röck, *Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates*, dans *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, XXV. B., 3. H., p. 251.

2. Emil Müller, *Sokrates geschildert von seinen Schülern*. Leipzig, Insel-Verlag, 1911; 2 vol. in-8o, XI-492 et 472 pp.

3. Hans von Arnim, *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der Platonischen Dialoge* [*Sitzunsber. der Kais. Ak. d. Wiss. in Wien*. Philos.-Histor. Klasse, 169. B., 3. Abhd.]. Vienne, Hölder, 1911, in-8o, 235 pp.

de ses limites, elle sera plus significative, que, par ex., la compilation sans critique de Lutoslawski. Les formules affirmatives sont préférées aux autres expressions, comme plus indépendantes du contenu des dialogues, plus spéciales à leur technique, et parce qu'on est sûr de les rencontrer à peu près en tous. Sur elles déjà avaient porté les premières observations de l'auteur; mais la recension qu'il en donne actuellement est faite à nouveaux frais et beaucoup plus complète. Il relève donc, dans chaque dialogue, le nombre de formules affirmatives qu'il contient et leur variété, puis compare ce résultat au résultat obtenu pour chacun des autres dialogues. En partant de cette hypothèse que les dialogues sont plus proches dans le temps, qui ont en commun plus de formules affirmatives et de la même espèce, l'on peut ainsi — avec une précision variable évidemment suivant l'étendue possible de la statistique et la différence des chiffres trouvés — calculer les rapports chronologiques de tous les dialogues. Arnim établit sa méthode et en discute l'application avec beaucoup de soin. Il expose ensuite les résultats obtenus en cinq tableaux progressifs, qui permettent de vérifier très facilement la marche suivie. Et voici l'ordre chronologique auquel il aboutit : *Ion*, *Protag.*, — *Lachès*, *Rep. I*, *Lysis*, *Charm.*, *Eutyphr.*, *Euthyd.*, *Gorg.*, *Mén.*, *Hipp. II*, *Crat.*, — *Banq.*, *Hipp. I*, *Phédon*, *(Crit.)*, *Rep. II-X*, *Théét.*, *Parm.*, *Phèdre.*, *Soph.*, *Polit.*, *Phil.*, *Lois I-XII.* Une fois de plus se touve ainsi vérifiée l'affinité du groupe : *Théét.*, *Parm.*, *Soph.*, *Pol.*, *Phil.* Le seul changement notable est la place donnée au *Phèdre.* Arnim, qui d'ailleurs donne de ses conclusions une interprétation très nuancée, se propose de les vérifier plus tard par l'étude du développement doctrinal qu'elles supposent.

— L'étude qui sert d'introduction à l'édition du *Phédon* publiée par M. J. Burnet[1], si elle n'était précisément une introduction à ce dialogue, aurait sa place au paragraphe précédent. Il n'y est question, en effet, que de Socrate et de la valeur historique des documents qui nous le font connaître. Car c'est l'opinion de M. J. Burnet, déjà bien connue par ses travaux antérieurs, que les théories soutenues par le Socrate des dialogues ne lui sont pas attribuées par fiction littéraire. Il est en cela d'accord avec M. Taylor. L'argumentation résumée ici par M. J. Burnet et en vue spécialement de l'autorité du Phédon, ne me paraît pas convaincante; elle laisse de côté tout un ensemble de faits, littéraires et philosophiques (dans le détail desquels je ne puis entrer), qui ne sont guère compatibles avec la conclusion soutenue; mais plus d'une observation en est juste et d'un sens historique très affiné. Celle-ci, par exemple, que les jeunes gens de l'entourage de Socrate lui sont attachés pour des motifs divers. Xénophon ne semble pas faire partie du cercle intime des Criton, des Chéréphon, des Simmias, etc. Platon lui-même n'était peut-être pas

1. John Burnet, *Plato's Phaedo* edited with Introduction and Notes. Oxford, Clarendon Press, 1911; in-16, LIX-158 pp.

un véritable disciple. Voir encore ce qui est dit. pp. XXII, ss. du réalisme historique des dialogues. Je ne m'y arrête cependant point puisque les positions acceptées par l'auteur nous ont déjà été suffisamment exposées dans son *Early greek Philosophy*. La vraie valeur du petit livre de M. J. Burnet est dans le texte même du *Phédon* reproduit avec quelques corrections et modifications, d'après l'édition préparée par lui pour la *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, la seule où aient été à la foi collationnés les trois manuscrits d'Oxford (Clarkianus), de Venise (Marcianus) et de Vienne. L'on ne saurait trop louer de ce point de vue philologique, le soin et la science admirables de M. J. Burnet.

Le nom de l'École de Marbourg, écrit à la première page de la préface, indique assez à quelles tendances se rattache l'ouvrage de M. S. Marck, intitulé : *Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven*[1]. Il ne les accepte pas cependant sans réserves. Les Idées doivent bien se comprendre, en définitive, du point de vue criticiste, comme le veut Natorp, et la valeur méthodologique du Non-être du *Sophiste* est bien celle que lui reconnaît N. Hartmann[2]; mais Platon n'arrive à ce parfait idéalisme que par la critique rigoureuse instituée dans le *Parménide*, et après de longs détours, dont la complication est due à l'influence des points de vue psychologique, métaphysique et moral, hérités de Socrate et des Éléates. La tâche originale que s'impose M. S. Marck est de suivre pas à pas cette évolution libératrice de la pensée platonicienne. Je n'en indiquerai ici que les phases principales. Le premier pas vers une conception critique de la connaissance est fait dans le *Ménon :* la *réminiscence* est un essai de fonder la connaissance à l'intérieur même de l'esprit, et la *méthode hypothétique* précise de quelle manière scientifique et rationnelle. Mais si l'hypothèse est un moyen logique de passer du connu à l'inconnu, par l'analyse des conditions *a priori* du donné, la réminiscence est un moyen de science d'ordre psychologique, qui ne peut se concilier avec l'usage de l'hypothèse. Celui-ci ne devient possible que lorsque le concept socratique a pris sa valeur d'idée, c'est-à-dire de prédicat dont la réalité logique donne à la science son véritable objet. Tel est, en effet, le premier *motif* qui conduit Platon à sa théorie des Idées; motif, on le voit, purement idéaliste. Cependant — et voici une complication métaphysique, — Platon ne sait trouver encore d'autre sujet à ce prédicat que l'Idée elle-même. Et bientôt, pour des raisons de finalité, il devait considérer le Beau et le Bien soit comme une chose en soi, soit, ou à peu près, comme une idée au sens kantien du mot. C'est seulement parce que l'Idée du Bien est toujours envisagée comme principe inconditionné, fondement de l'hypothèse, et comme cause exemplaire, que Platon parviendra à dissocier, grâce à la critique du Parménide, *Verstand* et *Vernunft*.

1. Siegfried Marck, *Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven*. München, Beck, 1912; in-8°, VIII-180 pp.

2. Cf. *Rev. Sc. ph. th.*, IV (1910), p. 733.

M. S. Marck arrive ainsi, on s'en rend compte, à une conception du platonisme plus nuancée, et partant plus vraie, que celle de M. Natorp, mais toujours bien systématique.

Dans une étude récente M. Stewart[1] s'étonnait que, pour comprendre l'inspiration des dialogues, l'on n'ait pas songé à faire appel à l'expérience mystique. Ce que peut apporter, en vérité, de lumières en ce sujet, un recours intelligent aux données les plus certaines de l'expérience morale et religieuse, plus que M. Stewart, M. G. Entz vient de le montrer dans les pages, d'une analyse si pénétrante, qu'il publie sous le titre de *Pessimismus und Weltflucht bei Platon*[2]. M. G. Entz, qui est Inspecteur à l'*Evangelisches Theologenheim* de Vienne, aborde Platon en moraliste, curieux uniquement de savoir quel jugement cet Athénien, philosophe et artiste de génie, portait sur le monde, et en psychologue, attentif aux convictions intimes et aux états d'âme qui les expliquent, beaucoup plus qu'aux raisons logiques des doctrines et à leur unité systématique. Aucun préjugé philosophique qui fausse son observation. Pas même celui, auquel il aurait pu se laisser prendre, de négliger les besoins intellectuels de Platon et les problèmes scientifiques qu'il se pose, pour les absorber dans ses tendances morales. Lecture reposante, en somme, celle de ce livre d'un observateur impartial, après tant d'excès du criticisme ou du psychologisme. L'on n'y trouvera pas, sans doute, une interprétation de toute la morale platonicienne, le but de l'auteur n'étant que d'apprécier le degré et les motifs du pessimisme de Platon. Mais cela même ne se pouvait faire sans toucher aux doctrines les plus essentielles. De ce point de vue spécial, M. Entz est amené à distinguer deux phases principales dans l'évolution de la pensée platonicienne. La première, qui trouve son expression parfaite dans le *Protagoras*, est caractérisée par un hédonisme et un intellectualisme intransigeants. L'un et l'autre paraissent d'ailleurs s'expliquer par le tempérament même de Platon encore plus que par l'influence de Socrate. L'optimisme foncier qu'ils révèlent, limite à un reproche d'ignorance et de folie, les critiques sévères adressées à la science, à l'éducation et à la politique athéniennes; les compatriotes de Platon ne savent pas s'y prendre pour mener une vie heureuse et joyeuse. A partir du *Gorgias* au contraire, ses reproches deviennent plus acerbes, parce qu'ils s'appuient à des considérations morales et psychologiques plus profondes; le bien est distingué du plaisir, et les portraits si vivants d'un Calliclès et d'un Polos témoignent déjà que l'intellectualisme de Platon s'atténue. Mais, dans ce dialogue et dans les suivants à partir du *Phédon*, M. Entz ne veut pas que l'élan religieux et mystique auquel Platon donne libre cours soit dû à l'influence orphique. Tout au moins cette influence serait

1. *Plato's Doctrine of Ideas*, 1909. Cf. *Rev. Sc. ph. th.*, III (1909), p. 774.

2. Gustav Entz, *Pessimismus und Weltflucht bei Platon*. Tübingen, Mohr, 1911; in-8o, VIII-191 pp.

elle-même inexplicable, si Platon n'avait été prédisposé à la subir, et s'il n'avait lui-même parcouru les étapes psychologiques, qui avaient conduit les Grecs à accepter cette importation thrace. Parti, comme eux, de la considération exclusive de ce monde, où, malgré ses misères vivement senties, ils veulent trouver beauté et joie, le besoin d'une morale et de consolations plus élevées l'achemine vers des réalités supérieures. Une fois certain de leur possession, il se livre alors à tout son pessimisme. Cependant, malgré l'acuité de cette crise religieuse, M. Entz reconnaît — je l'ai déjà noté, mais il est utile d'y insister encore — que si elle facilite l'invention des Idées et trouve en elle son dénouement, elle ne remplace aucunement les motifs spéculatifs et scientifiques qui seuls, aux yeux de Platon, permettent d'affirmer leur existence. Avec la même modération de jugement, M. Entz décrit toutes les nuances de cette seconde forme du pessimisme platonicien, et fait ressortir, en terminant, quelle confiance et quelle volonté de vivre, bien supérieures à ce qu'on trouve chez Homère, inspire, malgré tout, les dialogues.

La transition est naturelle de cette excellente étude au recueil de *Platonische Aufsätze*, d'un platonisant déjà aussi ancien que M. Otto Apelt[1]. Avec plus d'élégance peut-être chez ce dernier, et aussi une intention marquée de critique philosophique, c'est une même liberté d'esprit et un même souci d'équité. Quatre de ces Aufsätze ont été publiés précédemment par M. O. Apelt : *Uber Platons Humor* (4) et *Die beiden Hippiasdialoge* (11) dans *N. Jahrb. f. Klass. Altertum* 1907; *Der Wert des Lebens* (8) dans *Abhandl. der Friesschen Schule* 1907, II, 1; *Platons Sophister in geschichtlicher Beleuchtung* (12) dans *Rhein. Mus.* (1895). Parmi les huit autres, deux surtout m'ont paru dignes d'attention : *Der überhimmlische Ort* (1) et *Das Princip der Platonischen Ethik* (6). Dans cette première étude, M. Otto Apelt fait valoir de nouveau, avec beaucoup de force et de bon sens, quelques-uns des arguments qui s'opposent à ce que l'on voit dans les Idées, soit des concepts méthodiques, au sens de Natorp, soit des réalités actives. Contre cette dernière hypothèse, il remarque : la valeur de prédicat attribuée à l'Idée, le caractère provisoire et dialectique de la fameuse définition de *Soph.* 247 E, le témoignage de Proclus dans son Commentaire de *Rep.* (I, p. 266, éd. Kroll), ceux d'Aristote, de Xénocrate et de Théophraste. Dans la seconde étude (6) M. O. Apelt critique, à bon droit, l'opinion si répandue suivant laquelle le principe de la morale platonicienne serait la recherche de la ressemblance divine. Les quelques passages qui pourraient l'appuyer n'ont qu'une valeur épisodique, sans lien réel avec la marche scientifique de la pensée platonicienne. D'un intérêt moindre m'ont paru les articles qui complètent ce recueil : *Wahrheit* (2), *Disharmonien* (3) (entre la science et l'opinion, le progrès et l'esprit conservateur, l'art et la réalité), *Die Taktik des Platonischen Sokrates* (5), *Die Lehre von der Lust* (7), *Die Aufgabe des Staatsmannes* (9), *Platons Straftheorie* (10).

1. Otto Apelt, *Platonische Aufsätze*. Leipzig, Teubner, 1912; in-8°, V-296 pp.

M. H. RICHARDS réunit en volume sous le titre *Platonica*[1] les études philologiques publiées par lui de 1893 à 1909 dans le *Classical Review* et le *Classical Quarterly*. La plupart ont été revues et augmentées, surtout les notes concernant la *République* (pp. 83-158). Seules les notes sur le *Philèbe* (pp. 193-220) n'avaient pas encore paru. Les services rendus ainsi par M. H. Richards ne pourraient être appréciés que par une analyse minutieuse de ses innombrables remarques, analyse qui ne saurait trouver place ici. Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que ses collègues en philologie — et même en philosophie platonicienne — n'accueillent avec faveur tant de savantes observations.

Dans une des études qui terminent le volume M. H. Richards se prononce contre l'authenticité des Lettres attribuées à Platon, et, à propos d'un passage de la septième (pp. 342, ss.), il use même pour le condamner de termes assez rigoureux : « But the great, the perhaps insuperable difficulty is the extraordinary rigmarole about ἐπιστήμη in pp. 342-343. One cannot believe it possible for Platon to have written anything so ridiculous » (p. 277). Pour M. C. Ritter, qui admet cependant l'authenticité de la septième lettre, ce passage est interpolé *(Neue Untersuchungen über Platon)*. C'en est assez pour que M. A. E. TAYLOR[2] — qui attache une grande importance à la septième lettre — entreprenne de justifier ce passage malencontreux. Dans ce but il en montre d'abord la cohésion avec l'ensemble de la lettre, puis il le traduit et l'explique, afin d'en prouver la parfaite intelligibilité.

Dans la dissertation de Mme E. THIEL sur le *Gorgias*[3], l'on trouvera un aperçu historique assez complet sur les diverses interprétations données du platonisme, d'excellents conseils sur la manière d'étudier les dialogues sans parti pris d'aucune sorte, et une analyse détaillée du *Gorgias*. Sur deux points cependant, les principes appliqués par l'auteur me semblent un peu dépasser le but : l'isolement absolu du dialogue ne met pas en sa vraie lumière l'enseignement moral qu'il contient, et l'attribution à Socrate de l'essentiel de la doctrine n'est pas suffisamment garanti par le mode d'exposition choisi par Platon.

**Aristote.** — M. O. APELT publie une nouvelle édition du texte du *De Anima* établi par G. BIEHL[4], et M. A. BUSSE une traduction allemande de ce traité[5].

---

1. Herbert RICHARDS, *Platonica*. London, Grant Richards, 1911; in-12, VIII-356 pp.

2. A. E. TAYLOR, *The Analysis of* ΕΠΙΣΤΗΜΗ *in Plato's Seventh Epistle*, dans *Mind*, 1912, N. S., n° 83, p. 347.

3. Elisabeth THIEL, *Der ethische Gehalt des Gorgias*. In-Diss. Breslau, Fleischmann, 1911; in-8°, 90 pp.

4. *Aristotelis De Anima libri IV recognovit Guillelmus* BIEHL. Editio altera, curavit Otto APELT. Leipzig, Teubner, 1911; in-16, XIII-141 pp.

5. *Aristoteles, Ueber die Seele*. Neu übersetzt von Dr. Adolf BUSSE. [*Philos. Bibliothek*, B. 4]. Leipzig, Meiner, 1911; in-16, XX-120 pp.

M. O. Apelt n'apporte aucune modification importante au travail de Biehl; il allège seulement l'appareil critique des leçons adoptées par les premiers éditeurs, sauf lorsque leur autorité lui paraît nécessaire, complète les citations des Commentateurs et utilise les éditions de Rodier et de Hicks. A la fin du traité il ajoute les fragments du Parisinus (E) différents de la vulgate, et un spécimen du Vaticanus de 1339 (II, 2 et 9). Un index très détaillé termine le volume.

C'est aussi l'édition de Biehl qui sert de base à la traduction de M. A. Busse laquelle est elle-même un remaniement de l'ancienne traduction de Kirchmann (1871). Mais, soit pour le texte, soit pour la traduction, M. A. Busse met à profit les nombreux travaux parus depuis Biehl et Kirchmann. C'est donc là un travail nouveau et personnel, bien que son cadre restreint ne comporte pas une discussion approfondie des passages difficiles.

Le problème de la composition des *Métaphysiques* est l'un des plus obscurs que pose l'exégèse des écrits d'Aristote. Depuis Brandis, sans doute, l'on ne considère plus généralement les 14 livres groupés sous ce titre par la tradition, comme un ouvrage homogène, publié tel quel par Aristote. L'opinion accréditée par Brandis et Bonitz veut au contraire que seuls les livres ΑΒΓΕΖΗΘ forment une suite satisfaisante; α serait une introduction à la Physique, Δ une collection de définitions. Ι, ΜΝ et Δ trois traités indépendants, Κ 1-8 une répétition de ΒΓΕ, et enfin Κ 9-12 n'aurait pas Aristote pour auteur. Mais ces résultats eux-mêmes, surtout dans leurs détails, ne sont pas admis de tous et, de fait, ne résolvent pas toutes les difficultés. Sans parler des hypothèses de Titze, de Ravaisson, de Krische, trop abstraites et de moindre valeur critique, les remarques de Schwegler, de W. Christ, de Val. Rose, de Natorp apportent bien des modifications au système de Brandis; le travail, le dernier en date, celui de A. Gödeckemeyer, revient à peu près aux solutions systématiques de Titze; enfin sur le caractère littéraire de l'ouvrage, Brandis et Bonitz ne sont pas eux-mêmes d'accord, le premier en faisant une sorte de cahier de cours, un aide-mémoire, le second une composition vraiment littéraire. Je ne sais si le travail que vient à son tour de publier M. W. W. Jaeger[1] mettra un terme aux discussions; peut-être même va-t-il les faire renaître plus vives; ce n'est cependant ni prématuré, ni trop hardi, d'affirmer que non seulement M. Jaeger apporte aux débats de nouvelles observations très intéressantes, mais que, par sa méthode rigoureuse, il les oriente et les dirige. M. Jaeger part de ces principes incontestables qu'il ne faut pas vouloir juger les *Métaphysiques* comme l'on ferait un ouvrage moderne, ni prétendre, avant tout examen, en pouvoir reconstituer l'unité. C'est l'analyse et la comparaison de ses différentes parties qui décideront de leurs rapports, et, en tenant compte du mode de publication des ouvrages philosophiques à cette époque,

1. Werner Wilhelm Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles.* Berlin, Weidmann, 1912; in-8o, VI-198 pp.

de leur genre littéraire. Cette dernière question est traitée dans la deuxième partie de l'ouvrage de M. Jaeger (ch. I); mais l'on peut dire que, pour une part au moins, la solution adoptée commande l'analyse des *Métaphysiques*, entreprise dans la première partie. L'hypothèse à laquelle s'arrête M. Jaeger est que les *Mét.* — et d'ailleurs tous les ouvrages d'Aristote parvenus jusqu'à nous — ne sont ni des œuvres littéraires, ni de simples notes de cours, ni des conférences, mais des écrits didactiques destinés à être lus par le maître devant ses disciples. Hypothèse fondée sur la méthode d'exposition, à la fois schématique et très soignée, sur les allusions faites par Platon à la manière dont les philosophes lisaient ces sortes d'ouvrages (γράμματα), sur leur distinction d'avec les dialogues et les œuvres de vulgarisation (Platon a composé des γράμματα destinés à l'enseignement scolaire, comme Aristote des dialogues et des écrits exotériques), etc...; c'est d'ailleurs la seule manière dont ces ouvrages scientifiques pouvaient être livrés à la publicité dans un milieu aussi restreint que celui d'Athènes. Ce mode de rédaction et de publication explique certaines particularités de l'exposition, comme les doublets (dus, semble-t-il, à Aristote lui-même) qui se rencontrent A 10; E 4, 1027 b 25 — 1028 a 3; etc... et les morceaux intercalés M 9, 1086 a 21 — 10, 1087 a 25, etc... (1re partie, ch. 2). On peut penser aussi que K 1-8, qui reprend sous une forme un peu différente ΒΓΕ, est une rédaction d'élève adoptée ensuite par Aristote (I, ch. 3), tandis que K 9-12, comme on l'admet généralement, est inauthentique. Après l'examen de ces divers passages, M. Jaeger en vient à la discussion de l'hypothèse Brandis-Bonitz. Voici, tout de suite, ses conclusions, basées principalement sur les rapports existant entre les différents livres et les problèmes posés en B. Les *Métaphysiques* ne sont pas un ouvrage un, mais forment un recueil d'écrits assez dissemblables. L'on ne peut contester, toutefois, que dans l'intention d'Aristote plusieurs livres aient entre eux un lien étroit. C'est le cas pour ΑΒΓΕ qui contiennent l'introduction et les premiers fondements de la philosophie première, et pour Γ, M et N qui en paraissent être des chapitres isolés et fragmentaires. Au contraire ΖΗΘ contiennent deux traités spéciaux (περί οὐσίας, περί ἐνεργείας) sans aucun rapport avec les précédents. De même α, introduction physique extraite sans doute de l' ὑπόμνημα de Pasiclès, Δ dont le but paraît être exclusivement pratique et Λ qui est loin de pouvoir remplacer la théologie promise par les premiers traités. En ce qui concerne ces trois derniers livres, M. Jaeger admet donc, sans beaucoup les modifier, les conclusions de Bonitz, tandis qu'il les bouleverse, du tout au tout, par la place accordée à Γ, M, N et à ΖΗΘ. A l'exception des traités déjà groupés par Aristote, la collection se serait formée progressivement, comprenant d'abord 10 livres puis 13 (ΖΗΘ), à partir sans doute d'Andronikos. Aristote n'a donc jamais composé *une* métaphysique. Nous n'avons en main que quelques chapitres de son enseignement sur la πρώτη φιλοσοφία et nous ne pouvons dire si cet enseignement put jamais être achevé.

C'est M .E. Rolfes, je crois, qui récemment, dans un article du *Iahrbuch für Philosophie u. Spekulative Theologie*, exprimait le regret que l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain n'ait pas entrepris l'étude historique des ouvrages d'Aristote. A ce reproche l'Institut de philosophie vient de répondre, avec beaucoup d'opportunité, par la publication d'une traduction du livre A des *Métaphysiques*[1], premier volume d'une collection qui comprendra « des traductions des divers traités philosophiques et des études relatives au texte et à la doctrine d'Aristote » (p. VI). Sont annoncées déjà une traduction de la *Physique* par M. A. Mansion, de l'*Éthique* par M. A. Pelzer, de la *Politique*, par M. M. Defourny. Projet considérable qui, s'il est mené à bien comme il y a tout lieu de l'espérer, rendra les plus grands services, puisque nous en sommes encore en France, sauf pour quelques rares traités, aux traductions de Barthélemy Saint-Hilaire. Ce premier volume est dû à M. Gaston Colle. La traduction faite sur le texte de Christ, est généralement, autant que je l'ai pu vérifier sur l'édition de Berlin, très soignée et très exacte, d'une langue claire et précise. Je n'y pourrai relever que quelques détails sans importance, par ex. : 980 a 28, omission de οὖν ; id. b. 26, traduction de τὰ ἄλλα par *tous* les autres; 981 a 1 omission de δύναμιν ; 981 b 5, traduction de ὡς par *c'est bien que*, dont je ne vois pas le sens; 990 b 7 où la traduction donnée de παρὰ ne me paraît pas suffisamment justifiée[2]; puis plusieurs fautes de français, comme : p. 6, l. 2, « celles qui se prennent d'une *ajoute* », et p. 7, l. 30, 31 : « Il ne serait pas convenable que l'homme ne se *contente* pas de rechercher ». Je ne signale ces minuties que faute d'avoir trouvé des imperfections plus graves. La traduction est accompagnée de quelques notes explicatives, au bas des pages, et suivie d'un commentaire qui les complète et discute le sens des passages les plus importants. Lui aussi, ce commentaire est le fruit d'un travail sérieux et approfondi. M. G. Colle connaît bien et sait utiliser les commentateurs grecs, saint Thomas d'Aquin et Bonitz. Plusieurs de ses discussions, par ex. : 980 b 25 — 981 a 12; 982 a 29; 983 a 25; 986 b 28; 990 b 27-28, même si l'on en conteste parfois les résultats, sont d'un réel secours pour l'intelligence du texte. D'autres notes au contraire, trop sommaires, par ex. 980 b 28; 983 a 27, 28; 983 b 20, 21; et, en général, celles qui ont trait aux philosophes antérieurs, donnent au commentaire un aspect de manuel, qui en diminuera peut-être l'autorité scientifique. On ne peut certes exiger que, dans une traduction de *Mét. A*, tous les problèmes relatifs aux pré-socratiques ou à Platon soient examinés de près, mais le lecteur aimerait à y trouver quelques indications précises sur le sens probable des doctrines et la valeur du témoi-

---

1. *Aristote. Traductions et Études. Collection publiée par l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain. — La Métaphysique, Livre Ier*. Traduction et commentaire par Gaston Colle. Louvain, Inst. sup. de Phil., et Paris, Alcan, 1912; in-8o, VI-38-171 pp.

2. M. Huit relève aussi très justement (*Rev. de phil.*, 1912, sept., p. 310) qu'il est téméraire de traduire, 990 b 19, οἱ λέγοντες εἴδη par *nous*, quelle que soit au fond la justesse de cette identification.

gnage d'Aristote. De plus, pourquoi M. Colle, qui, à propos d'Anaxagore (comm. p. 150), renvoie, sans autres références, à « Schaubach, Schorn et Mullach », ne cite-t-il jamais les fragments publiés par Diels? Ce sont là, j'y reviens encore, des critiques de détails qui ne méconnaissent rien de la valeur de ce bon travail. Si, comme je le souhaite vivement, M. Gaston Colle continue sa traduction, il lui suffira d'une légère mise au point, et de compléter et de préciser quelques références, pour ne plus mériter que remerciements et éloges.

Plus d'une fois, on a fait grief à M. Franz Brentano de compléter la doctrine d'Aristote sur Dieu, en un sens qui la rapproche de la théologie catholique. Dès la publication de sa thèse sur le créatianisme d'Aristote en 1882, il avait rencontré de la part de Zeller une opposition fortement motivée. Aujourd'hui moins que jamais, M. Fr. Brentano est décidé à abandonner ses positions, comme le prouvent assez les deux volumes qu'il publie coup sur coup : *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes* et *Aristoteles und seine Weltanschauung*[1]. Le premier est une réédition, quelque peu modifiée, de son travail de 1882, suivie d'une longue réfutation des arguments de Zeller. Il n'est guère possible, je crois, de mieux mettre en valeur tous les textes où la création de l'âme intellective par Dieu semble être enseignée par Aristote, et de les mieux relier à l'ensemble de sa doctrine. De ce point de vue, la défense présentée par M. Fr. Brentano est très précieuse. Mais, sans vouloir établir ici une critique impossible à faire en quelques lignes, l'on peut se demander si elle ne dépasse pas de beaucoup (comme aussi peut-être la thèse de Zeller) ce qu'il est permis de conclure historiquement de passages si fragmentaires et si peu affirmatifs. Je crains même que la brillante synthèse présentée par M. Fr. Brentano dans le second volume ne lui attire encore quelque défiance. La plus grande partie en est consacrée à la théodicée aristotélicienne comprise toujours avec la même unité et la même ampleur. C'est, à vrai dire, une reconstruction — M. Fr. Brentano l'avoue bien lui-même (Vorwort) — basée sur les principes les plus certains de la philosophie d'Aristote, mais dont on ne peut dire s'il l'aurait admise. Je préfère de beaucoup les premiers chapitres du volume et leurs remarques pleines d'intérêt sur l'objet de la sagesse humaine (p. 24), les deux formes de la connaissance immédiate (p. 30), la complexité des idées mises au nombre des catégories (p. 44).

Dans le premier volume des *Annales*, dont l'*Institut supérieur de Philosophie* de Louvain a inauguré cette année la publication, se trouve un Mémoire très étudié de M. A. Mansion sur *La Notion de Nature dans la Physique aristotélicienne*[2]. Par une analyse objec-

1. Franz Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Leipzig, Veit, 1911; in-8°, VIII-165 pp. — *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1911; in-8°, VIII-153 pp.

2. A. Mansion, *La Notion de Nature dans la Physique aristotélicienne*, dans *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*, *I*, 1912. Louvain, Inst. Sup. de Phil., et Paris, Alcan, 1912; pp. 472-567.

tive du texte (pour laquelle les commentateurs, sauf parfois saint Thomas d'Aquin, ne sont pas utilisés) l'auteur cherche à y préciser les divers sens de la φύσις aristotélicienne, et à déterminer les modes de son activité : causalité efficiente et finale, hasard, déterminisme et contingence. Sur les points qui demandaient le plus à être éclaircis : unité et personnification apparente de la φύσις, finalité, limites du déterminisme, M. A. Mansion apporte des solutions fermes, bien motivées et très nuancées; trop nuancées même pour qu'il me soit possible d'en donner un résumé assez fidèle, qui fasse apprécier comme il convient la modération et la liberté d'esprit avec lesquelles est conduit ce travail.

**Epictète.** — Le Christianisme a-t-il exercé une réelle influence sur le Stoïcisme et en particulier sur Épictète, le mieux placé pour la subir et, en apparence au moins, le plus apte à s'en imprégner? La plupart des historiens qui ont été amenés par leurs travaux à toucher cette question, par ex. : Wilamovitz, Barth, Norden, Wendland, etc., l'ont résolu par la négative. Cependant la thèse contraire soutenue par Th. Zahn en 1894, dans son ouvrage *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, a été reprise en 1906, avec plus de modération et de nuances il est vrai, par le savant hollandais, K. Kuiper *(Epictetus en de christelijke moraal)*. M. Adolf Bonhöffer dans ses deux volumes sur Épictète (*Epiktet u. die Stoa*, 1890; — *D. Ethik des Stoikers Epiktet*, 1894), s'était réservé de reprendre le problème et c'est ce qu'il vient de faire dans le tome X de la collection *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, sous le titre *Epiktet und das Neue Testament*[1]. Lui aussi se prononce très nettement pour l'indépendance d'Épictète à l'égard du christianisme. Dès les premières pages il s'en explique, et réfute les principaux arguments de Zahn et de Kuiper. Puis, pour établir sa thèse sur des bases solides, il procède à un examen préliminaire de l'influence possible du Stoïcisme sur le Nouveau Testament, et, spécialement, sur celles des lettres de saint Paul reconnues par tous authentiques. Il s'en tient de fait, sur ce point, aux conclusions modérées de Clemen et de Nägeli, utilisant les travaux de ce dernier pour étudier le vocabulaire commun à saint Paul et à Épictète (48 mots) et comparer leur style. Une influence du christianisme sur Épictète ne s'expliquerait donc point par une influence antérieure du Stoïcisme sur le N. T. Mais Épictète ne doit rien au christianisme. M. Bonhöffer le prouve par une comparaison méthodique, et surabondante[2], entre la langue des divers écrits du N. T. et celle dont use Épictète (pp. 201-338), puis

1. Adolf Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament* [*Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. hrsg. v. Richard Wünsch u. Ludwig Deubner*, X B.]. Giessen, Töpelmann, 1911; in-8°, XII-412 pp.

2. Dans un article de la *Revue biblique* (1912, janvier, p. 5, et avril, p. 192), écrit à propos de cet ouvrage, le P. Lagrange signale pourtant un rapprochement qui a échappé à Bonhöffer, *Diss.*, II, 16, 44 et I *Jo.*, 3, 1, et, d'une manière générale, tend à corriger ce qu'il y a d'excessif dans l'affirmation de l'indépendance absolue d'Épictète à l'égard du christianisme.

en confrontant leurs doctrines. Dans ce dernier parallèle, repris trois fois sous des aspects un peu différents, M. Bonhöffer dépasse volontiers les cadres un peu étroits de son travail pour s'élever à une comparaison d'ensemble du christianisme et du stoïcisme. Là, sans doute, plus d'une appréciation, plus d'un rapprochement pourraient être discutés, l'auteur en convient lui-même. Mais cette conclusion générale des études de M. Ad. Bonhöffer sur Épictète, écrite avec un sentiment profond de la valeur religieuse des doctrines mises en présence l'une de l'autre, est d'un très haut et très vif intérêt.

**Sextus Empiricus.** — Le premier volume de l'édition des œuvres de Sextus, entreprise il y a cinq ans par M. Hermann Mutschmann vient de paraître[1]. Il contient les trois livres des *Hypotyposes*. La préface, résumé de l'article paru en 1909 dans le *Rheinisches Museum*, t. LXIV, pp. 244 ss., expose l'état des manuscrits consultés par M. Mutschmann et des éditions antérieures à la sienne, et discute quelques points de critique littéraire. Il suffit de la parcourir pour se rendre compte de la méthode rigoureuse suivie dans l'établissement du texte, et des progrès réalisés sur l'édition de Bekker (1842), dont M. Mutschmann signale, avec bienveillance, les graves lacunes. En appendice, un spécimen de l'importante traduction latine conservée par le Parisinus lat. 14700.

**Néo-platonisme.** — Parmi les documents qui nous font connaître le néo-platonisme des cinquième et sixième siècles, les fragments de la *Vie d'Isidore*, par Damascius, conservés par Photius et Suidas, ont une certaine importance. C'est pourquoi M. Rudolf Asmus a jugé bon de les grouper et de les traduire en allemand, pour les faire mieux connaître des historiens de la philosophie[2]. Il y joint la traduction du passage du Codex Vaticanus, gr. 1950, où Brinkmann a récemment reconnu la προθεωρία qui terminait sans doute la préface de la *Vie d'Isidore* (*Rhein. Mus.* 1910, p. 61). La traduction, que M. R. Asmus déclare aussi littérale et aussi conservatrice que possible, est accompagnée de notes explicatives, et suivie de *Namen-Sach-* et *Stellenregister* très complets, qui achèvent de rendre ce travail tout à fait utile et pratique.

Le Saulchoir, Kain. M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

## III. — Philosophie Médiévale.

### I. — Ouvrages Généraux.

M. De Wulf vient de donner une quatrième édition de son *Histoire de la philosophie médiévale*[3]. Ce n'est pas une simple réimpression :

1. *Sexti Empirici Opera recensuit Hermannus Mutschmann. Vol. I* Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων *libros tres continens.* Leipzig, Teubner, 1911; in-16, XXVIII-210 pp.

2. *Das Leben des Philosophen Isodoros, von Damaskios aus Damaskos.* Wiederhergestellt, übersetzt und erklärt von Rudolf Asmus [*Philos. Bibl.*, 125. Bd.]. Leipzig, Meiner, 1911; in-16, XVI-224 pp.

3. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale.* Quatrième édition

l'auteur a tenu à perfectionner encore un manuel déjà si justement apprécié. Si le plan général est resté le même, de nombreuses additions et corrections donnent à l'ouvrage un aspect nouveau.

« Sont neufs ou ont été remaniés les aperçus généraux sur la philosophie scolastique, sur ses relations avec la théologie jusqu'au XIIe siècle, sur l'étude du mouvement dialecticien et sophiste pendant le haut moyen âge, sur le groupement des écoles théologiques, sur les classifications scientifiques du XIIIe siècle. Dans l'étude des systèmes réalistes et antiréalistes au XIe et au XIIe siècle, de nouveaux documents sont venus confirmer notre façon d'entendre la controverse historique des universaux.

» L'histoire de la philosophie du XIIIe siècle a pris un plus grand relief, et les classifications des systèmes ont été élargies afin d'embrasser des développements nombreux qu'il est impossible d'énumérer en détail. Des paragraphes entiers ont été ajoutés, par exemple sur le groupe des néo-platoniciens, sur celui des logiciens et des grammairiens spéculatifs. L'étude de la période de décadence a subi des retouches et des ajoutes... On trouvera des remaniements dans les notices doctrinales consacrées à Plotin, S. Augustin, S. Anselme, Abélard, Hugues de S. Victor, S. Thomas d'Aquin, Duns Scot, Bacon, et d'autres. Robert Grossetête, Siger de Courtrai, P. Hispanus, Witelo, Thierry de Fribourg, Pierre de Maricourt, Henri Bate, Albert de Saxe, Léonard de Vinci sont l'objet de notices nouvelles. »

En outre, l'auteur a « détaché l'exposé de la synthèse scolastique de celui de la philosophie thomiste ». La bibliographie a été mise à jour.

Le travail de M. De Wulf est trop connu pour qu'il y ait lieu d'insister sur sa valeur et les services qu'il peut rendre, surtout sous cette forme nouvelle. Par ailleurs, j'ai dit aussi[1] les réserves que je croyais devoir faire sur la notion de la scolastique proposée par l'auteur : inutile d'y revenir pour l'instant[2].

---

revue et mise à jour. Louvain, Institut de Philosophie; Paris, F. Alcan, 1912. In-8o, VIII-636 pages.

1. Cf. *Revue des Sc. ph. et th.*, V (1911), p. 765-766. — Est-il vrai de dire (p. 174), et de façon absolue : « Pour les réalistes médiévaux, l'essence demeure tout entière dans les individus » ? — L'exposé de la doctrine de Gottschalk est un peu forcé (p. 202). — Il est plus vraisemblable que ce fut Ratramme qui critiqua l'ouvrage de Paschase Radbert, et non pas réciproquement (p. 203, note). — L'exposé de cette « synthèse scolastique », que M. De Wulf regarde comme le « Gemeingut » des écoles augustinienne et albertino-thomiste, me paraît, sur plus d'un point, trop rapproché de la doctrine thomiste. Il est inexact, par exemple, de dire (p. 344) que « l'abstraction demeure la clef de voûte de l'idéologie scolastique », puisque chez les augustiniens l'abstraction n'a de rôle que dans la connaissance des êtres matériels.

2. M. De Wulf a publié dans la *Revue de Philosophie* (mars, avril, juin 1912) les trois conférences qu'il avait faites en janvier à l'Institut catholique de Paris, sous ces titres : *Les courants philosophiques du moyen âge occidental:* 1. *Civilisation et philosophie;* 2. *L'essor de la scolastique;* 3. *Le choc des idées.* La première a également paru dans la *Revue néo-scolastique de philosophie*, mai 1912.

## 2. — MONOGRAPHIES D'AUTEURS.

### *1. — Latins.*

**S. Anselme.** — Si saint Anselme fut avant tout un théologien, néanmoins son esprit éminemment spéculatif le porta à faire large place aux questions philosophiques. Deux monographies nouvelles viennent d'étudier ses doctrines sur la connaissance et sur la liberté[1].

La première est due au Dr FISCHER. L'auteur, après quelques considérations générales, expose les idées de saint Anselme sur la connaissance sensible, la connaissance intellectuelle, le fondement de cette connaissance, la vérité, la certitude et enfin la question des universaux.

Ce travail est fait avec méthode et paraît solide dans l'ensemble. L'auteur marque à nouveau et montre dans le détail la dépendance étroite des doctrines anselmiennes vis-à-vis de saint Augustin. Il lui reconnaît cependant quelque originalité dans la façon de concevoir et de présenter des doctrines substantiellement identiques. Et c'est justice, car saint Anselme, différant en cela des écrivains du IXe siècle, par exemple, ne se contente pas d'utiliser matériellement, souvent même par mode de citation, les idées de l'évêque d'Hippone. Il marque une étape dans le développement de la pensée au moyen âge.

A propos de la fameuse preuve de l'existence de Dieu, le Dr Fischer note qu'il n'y a pas, chez saint Anselme, d'ontologisme au sens moderne de ce mot. La preuve se base cependant sur un élément *a priori:* la concordance absolue de l'ordre idéal et de la réalité[2]. — Dans la question des universaux, saint Anselme se range parmi les réalistes, mais sans donner dans les théories extrêmes. Sa doctrine en cette matière est dominée par les théories augustiniennes des idées et de l'exemplarisme. Il a d'ailleurs négligé de rechercher *comment* tel universel existe soit dans la réalité, soit dans l'esprit : on ne saurait donc le compter parmi les tenants du réalisme modéré tel qu'il se rencontre chez un saint Thomas d'Aquin, par exemple.

---

1. J. FISCHER, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury.* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.*, IX, 3.) Münster, Aschendorff, 1911. In-8o, 86 p.

Th. Fr. BAEUMKER, *Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit.* (Même coll., X, 6.) Ibid., 1912. In-8o, VIII-79 p.

2. M. N. BALTHASAR exprime à peu près le même jugement en concluant une étude intitulée : *La méthode en théodicée: idéalisme anselmien et réalisme thomiste.* (Annales de l'Institut supérieur de Philosophie, I (1912), p. 425-467). « La tendance de la théodicée anselmienne est manifestement idéaliste. On constate aisément que le Prieur du Bec n'était pas en possession d'une solution définitive du problème des universaux. De là, les développements purement idéologiques du début du Monologe, de là aussi l'argument du Prosloge. Il ne voit pas clairement que de l'analyse d'une idée on ne peut tirer qu'une idée, et que, fût-elle l'idée d'une existence nécessaire, elle restera toujours une simple idée et ne pourra nous faire passer à l'ordre des réalités. »

Vis-à-vis de la liberté, les préoccupations de saint Anselme sont surtout d'ordre théologique. Pour lui, les données philosophiques ne sont qu'accessoires. Aussi, la notion qu'il donne de la volonté et du libre arbitre est-elle forcément incomplète. Il insiste de préférence sur l'exercice de la liberté et écarte les objections qu'on peut élever contre elle, objections considérées d'ailleurs d'un point de vue théologique. Au-dessus d'elle, cependant, il reconnaît le primat de la grâce divine dans l'accomplissement du salut; mais cette grâce ne détruit chez l'homme ni la liberté, ni la responsabilité.

Si saint Anselme dépend ici encore de saint Augustin, il se distingue de lui néanmoins en insistant davantage sur les droits de la liberté. Préoccupé avant tout de faire pièce aux Pélagiens, le docteur africain, dans ses derniers ouvrages surtout, laissait dans l'ombre le libre arbitre pour insister davantage sur la grâce et la prédestination.

**Pierre de Compostelle.** — Le P. Blanco Soto, O. E. S. A., vient de publier, d'après un manuscrit de l'Escurial, un traité intitulé : *De consolatione rationis*[1].

Cet ouvrage est rédigé partie en prose, partie en vers, sur le type du *De consolatione philosophiae* de Boèce. Le sujet est allégorique : l'auteur voit lui apparaître en songe le monde, la nature, la chair, la raison, chacun prônant les charmes et les avantages de son domaine. La raison présente, sous les apparences de sept jeunes femmes, les sept arts libéraux; les vertus viennent ensuite. Peu à peu, sous l'influence de la raison, l'auteur se dégage des choses terrestres pour s'élever vers les régions supérieures et jusqu'aux sommets de la théologie.

L'éditeur s'est contenté de donner le texte d'après le seul manuscrit connu, sans se préoccuper de faire une étude des idées qu'il exprime. Une introduction tente de déterminer ce qui a trait à l'auteur et aux sources du traité.

Le titre de l'ouvrage indique qu'il a été composé par un certain Pierre de Compostelle. Mais quel est ce personnage? Il est difficile de l'identifier. Le manuscrit de l'Escurial étant du XIIe siècle, et l'archevêque auquel est dédié le traité ne pouvant être que Bérenger I, qui gouvernait le diocèse de Compostelle vers 1140, l'auteur appartiendrait donc à cette époque. Autant que nos connaissances actuelles permettent de préciser, on sait l'existence de deux Compostellans portant alors le nom de Pierre : Pierre Elias, successeur de l'archevêque Bérenger I, et Maître Pierre Micha, auteur de quelques compositions poétiques. Cette dernière particularité le désignerait peut-être de préférence à l'autre.

Le *De consolatione rationis* dépend de saint Augustin, de saint

1. Petri Compostellani *De consolatione rationis libri duo.* E codice Biblioth. reg. Monast. Escorialensis primum edidit prolegomenisque instruxit P. Petrus Blanco Soto, O. E. S. A. (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VIII, 4.) Münster, Aschendorff, 1912. In-8o, 151 pages.

Isidore et surtout de Boèce : l'éditeur n'a pas de peine à en faire la preuve. Il eût même pu joindre au texte quelques notes pour indiquer les passages plus directement inspirés par les écrivains antérieurs [1].

**Robert Grossetête.** — M. le Dr L. Baur vient de rendre un service signalé aux historiens de la philosophie médiévale en publiant les œuvres philosophiques de Robert Grossetête, évêque de Lincoln [2]. († 1253), dont beaucoup étaient encore inédites. Pas n'est besoin de rappeler l'importance de cet auteur et du milieu universitaire d'Oxford auquel il appartient. Qu'il suffise de dire que Roger Bacon en appelle fréquemment à l'évêque de Lincoln et se réclame de ses idées.

Dans une introduction, le Dr Baur expose la bibliographie du sujet, énumère les œuvres philosophiques de Robert Grossetête, étudie leur authenticité, mentionne les manuscrits qui les contiennent et établit la généalogie des copies.

L'activité littéraire de Robert Grossetête dans le domaine philosophique est représentée par des commentaires et des traités originaux. Les premiers portent sur certaines œuvres d'Aristote (Seconds Analytiques, Physique, Éthique, Sophistici Elenchi) et du Pseudo-Denys. Les ouvrages originaux peuvent se ranger en diverses catégories : Introduction à la philosophie, Sciences naturelles (astronomie, météréologie, cosmogonie, optique, physique), Métaphysique et Psychologie [3].

A ces traités l'éditeur en a joint un dernier, intitulé : *Summa philosophica*, c'est de beaucoup le plus important, et le plus intéressant. Mais le Dr Baur, après un minutieux examen des critères internes et externes, conclut qu'il ne peut être de l'évêque de Lincoln. Il ne désigne aucun autre écrivain comme l'auteur de cet ouvrage.

---

1. Je ne puis que signaler ici le travail du Dr K. Schulte, *Das Verhältnis von Notkers Nuptiae Philologiae et Mercurii zum Kommentar des Remigius Antissiodorensis*. (*Forschungen und Funde* hrsg. von Prof. Dr Fr. Jostes, III, 2.) Münster, Aschendorff, 1911. In-8o, 119 pages. C'est une étude littéraire très minutieuse, où l'auteur établit par des comparaisons de textes les rapports de dépendance qui existent entre l'œuvre de Notker et celle de Remy d'Auxerre.

2. L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*. (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, *IX*.) Münster, Aschendorff, 1912. In-8o, XIV-181*-778 pages.

3. Voici la liste complète de ces traités contenus dans le présente édition : 1. De artibus liberalibus; 2. De generatione sonorum; 3. De sphaera; 4. De generatione stellarum; 5. De cometis; 6. De impressionibus aeris (de prognosticatione); 7. De luce seu de inchoatione formarum; 8. Quod homo sit minor mundus; 9. De lineis, angulis et figuris; 10. De natura locorum; 11. De iride seu de iride et speculo; 12. De colore; 13. De calore solis; 14. De differentiis localibus; 15. De impressionibus elementorum; 16. De motu corporali et luce; 17. De motu supercœlestium; 18. De finitate motus et temporis; 19. De unica forma omnium; 20. De intelligentiis; 21. De statu causarum; 22. De potentia et actu; 26. De veritate; 24. De veritate propositionis; 25. De scientia Dei; 26. De ordine emanandi causatorum a Deo; 27. De libero arbitrio; 28. De anima (d'une authenticité douteuse).

**Jean de la Rochelle.** — La brève étude consacrée par le P. MANSER, O. P., à Jean de la Rochelle[1] est remarquable par sa netteté et sa pénétration. Comme beaucoup de monographies bien faites, elle dépasse sans effort le sujet spécial dont elle traite : on y trouvera en effet des indications utiles pour la connaissance du mouvement augustinien au XIIIe siècle. Je relève en passant quelques réflexions significatives. Quelques auteurs, dit en substance le P. Manser, ont tenté d'harmoniser les deux tendances maîtresses du XIIIe siècle, représentées par saint Thomas d'Aquin d'une part et saint Bonaventure d'autre part, et de montrer qu'elles étaient d'accord sur l'origine de nos connaissances. La preuve c'est que les Platoniciens, comme les Aristotéliciens parlent d'abstraction, d'intellect agent, de « tabula rasa ». Le malheur est qu'on a oublié de faire remarquer un détail d'importance; les platoniciens distinguent dans l'homme deux connaissances intellectuelles : l'une « secundum superiorem portionem », l'autre « secundum inferiorem portionem ». Seule cette dernière ayant pour objet les êtres matériels procède par abstraction; la première qui s'exerce sur les êtres spirituels est produite, non par abstraction, mais par une illumination divine agissant sur la raison.

Telle est la position de Jean de la Rochelle dans ce problème : il est donc nettement augustinien, et il l'est encore dans la question de la pluralité des formes. Toutefois, il se distingue des autres augustiniens en niant la composition de matière et de forme chez les créatures spirituelles. Il professe également, et avec une netteté qui ne laisse aucun doute, la distinction réelle de l'essence et de l'existence.

**Roger Bacon.** — Dans une étude très détaillée, mais un peu touffue, le Dr HÖVER, O. Cist., expose le rôle que joue dans la philosophie de Roger Bacon la théorie de la matière et de la forme[2]. Il aboutit à cette conclusion que Bacon, sur ce point, est d'accord avec les autres membres de l'école franciscaine, ainsi qu'avec Avicebron et Henri de Gand. Il est nettement augustinien. Il se distingue d'eux cependant par ses tendances empiristes, notamment par l'importance qu'il donne à l'expérimentation dans le développement de la science. En somme c'était un esprit peu philosophique.

**Thomisme.** — Je relève en passant deux articles intéressants pour l'histoire du Thomisme. L'un, dû au savant Dr GRABMANN, est consacré à cette fameuse question du « *Correctorium corruptorii* »[3], ré-

---

1. G. M. MANSER, O. P., *Johannes von Rupella († 1245). Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre;* dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, XXVI, 3 (1911), p. 290-324.

2. H. HÖVER, O. Cist., *Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, XXV, 2 (1911) — XXVI, 3 (1911).

3. M. GRABMANN, *Le « Correctorium corruptorii » du dominicain Johannes Quidort de Paris († 1306)*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, août 1912, p. 404-418.

ponse du parti thomiste aux attaques venues des Franciscains dont le porte-parole fut Guillaume de la Mare. Celui qui débute par les mots « Quare detraxistis... » n'est pas de Gilles de Rome, sous le nom duquel il a été maintes fois publié; il n'est pas davantage du dominicain parisien Jean Quidort (†1306). Mais ce dernier a composé un autre ouvrage similaire dont le Dr Grabmann cite quatre manuscrits. Outre ces deux *correctoria*, il en existe encore d'autres. Aussi on peut conclure avec l'auteur qu'il y a dans les ouvrages de ce genre, une source précieuse pour l'histoire du Thomisme. « Au point de vue doctrinal et historique, ces correctoria ont la plus grande valeur pour l'intelligence des doctrines thomistes, car ils nous transmettent de la façon la plus précise l'écho que ces doctrines ont trouvé près des disciples et partisans de la première heure. Pour l'histoire de la philosophie du moyen âge, ces écrits de polémique ont cette signification considérable de nous introduire en plein dans ces doctrines psychologiques et critériologiques qui opposent l'aristotélisme du philosophe d'Aquin à l'augustinisme de l'école franciscaine ». Il est donc fort désirable qu'ils soient étudiés de plus près.

L'autre article publié par le Dr Krebs, signale, au contraire, un dominicain opposé aux doctrines thomistes : Thierry de Fribourg[1]. Son *De ente et essentia* est la contre-partie du traité de saint Thomas portant ce titre. Sur ce point le Dr Krebs rétracte ses précédentes affirmations, car dans la monographie qu'il consacra à Thierry de Fribourg, il avait écrit : « Après tout, Thierry n'a pas d'autre doctrine que saint Thomas d'Aquin sur la différence de l'être et de l'essence ». On trouvera joint à l'article le texte même du traité de Thierry, publié d'après le cod. Vaticanus lat. 2183[2].

### 2. — *Juifs et Arabes.*

**Isaac ben Salomon Israeli.** — Cet auteur est peut-être le plus ancien parmi les philosophes juifs du moyen âge. Il vécut en Égypte (845-940) et y exerça la médecine. Parmi les ouvrages philosophiques qu'il composa en arabe et dont on a des traductions hébraïque et latine, on peut citer « Le livre des Définitions » et « Le livre des Éléments ». Leur intérêt est médiocre au point de vue philosophique et religieux. Ils n'ont guère d'importance que pour marquer une date dans l'histoire de la philosophie juive.

Isaac Israeli n'a pas de doctrine originale : ses ouvrages ne forment guère qu'un recueil de citations. Les tendances qui s'y manifestent le rapprochent des néo-platoniciens : on trouve des traces de la théorie de l'émanation.

---

1. Dr Krebs, *Le traité « De esse et essentia » de Thierry de Fribourg*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, novembre 1911, p. 516-536.

2. Je réserve pour un prochain Bulletin plusieurs ouvrages concernant saint Thomas d'Aquin : R. Janssen, *Die Quodlibeta des heil. Thomas von Aquin;* B. C. Kuhlmann, *Der Gesetzesbegriff beim heil. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit;* O. Renz, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin.* Mon intention est de les joindre à d'autres travaux qui vont paraître sur ce même sujet.

En fait Israeli n'a exercé aucune influence sur le développement des doctrines dans le judaïsme. Par contre, les auteurs latins du moyen âge lui ont prêté plus d'attention. Gérard de Crémone donna une traduction de ses œuvres principales; Albert le Grand, Vincent de Beauvais surtout, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, et Roger Bacon le citent.

Le Dr Guttmann, bien connu par ses travaux antérieurs sur la philosophie judaïque, lui a consacré une monographie où il expose brièvement sa notion de la philosophie, ses idées sur la création, l'intelligence, l'âme, les sphères et les éléments [1].

**Maïmonide.** — De tout temps le nom de Maïmonide a retenu l'attention des historiens de la philosophie; en ces dernières années surtout, on a vu paraître diverses études de détail consacrées au célèbre écrivain juif. Cependant nous n'avions pas encore, du moins en langue française, une œuvre synthétique donnant une vue d'ensemble de la doctrine de Maïmonide. L'ouvrage de M. le rabbin L.-G. Lévy comble heureusement cette lacune [2]. Il est bien conçu, bien ordonné, complet tout en demeurant concis. On eût désiré cependant plus de netteté dans la reproduction synthétique des doctrines; l'auteur se tient parfois à une énumération un peu matérielle, et n'évite pas toujours les répétitions.

Un premier chapitre est consacré à l'étude de la vie et des œuvres de Maïmonide. Il naquit le 30 mars 1135 à Cordoue. Son père appartenait à une vieille famille de docteurs et lui-même, dès ses jeunes ans, se livra à l'étude avec passion. « Il se plongea avec une égale ferveur dans les études rabbiniques, grecques et arabes; mathématiques, sciences naturelles, astronomie, médecine, logique, morale, métaphysique, il cultiva toutes ces disciplines ». Les invasions arabes, la persécution qui s'ensuivit condamnèrent sa famille à une existence errante; après diverses pérégrinations en Espagne, elle dut passer au Maroc, puis en Palestine. Finalement Maïmonide vint en Égypte où il mourut le 13 décembre 1204. Dès son vivant, sa réputation de science était immense. Il composa plusieurs ouvrages, mais celui qui a fixé son nom devant la postérité est le « Guide des indécis », *Moréh Neboukhim.*

« Le *Moréh* est le monument d'une époque, non pas seulement dans la pensée juive, mais dans l'histoire générale de la philosophie. Si, dans tous ses écrits précédents, Maïmonide effleure les grandes questions que se pose l'esprit humain, dans son *Guide* il traite de la métaphysique à fond, il expose ses conceptions les plus intimes, les plus chères, les plus hardies. Pour Maïmonide, la philosophie d'Aristote, telle qu'elle a été présentée par Alfarabi et Avicenne, est la vérité. Or la vérité ne saurait être qu'une. Il s'agit donc de montrer que les

1. J. Guttmann, *Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli.* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, X, 4). Münster, Aschendorff, 1911. In-8°, VIII-70 pages.

2. L.-G. Lévy, *Maïmonide.* (*Les Grands Philosophes.*) Paris, F. Alcan, 1911. In-8°, 285 pages.

conceptions juives et les conceptions philosophiques concordent, il s'agit de faire proprement œuvre de théologien, puisque la théologie n'est autre chose que la justification rationnelle d'une doctrine religieuse ».

Les sources de Maïmonide sont, outre la littérature juive, Aristote qu'il a lu dans les traductions arabes, Alfarabi et Avicenne, le premier surtout. Mais, il importe de le noter, Maïmonide n'est pas un aristotélicien pur[1]. Par le canal des interprètes alexandrins et arabes du péripatétisme, des éléments néo-platoniciens se sont introduits dans la philosophie de Maïmonide. « Ainsi la théorie des attributs remonte à la conception alexandrine, suivant laquelle Dieu est unité pure, ineffable, auquel on ne peut attribuer aucune qualité positive; de même la théorie de l'épanchement, de la hiérarchie des existences, de l'émanation et de l'influence des sphères, de la matière comme siège et cause du mal, l'explication du mal comme privation, de l'immortalité dans le sens d'une identification des intelligences avec l'intellect agent universel, la doctrine du Νοῦς qui forme le centre de la philosophie néo-platonicienne ». Maïmonide enfin n'est pas étranger à la littérature chrétienne.

Dans son travail théologique, Maïmonide proclame la primauté de la raison et de l'expérience scientifique. C'est en fonction des données qu'elles fournissent qu'il faut comprendre la Bible. « Grâce a l'interprétation allégorique, l'accord entre la religion et la philosophie sera rétabli, et lumière et confiance seront rendues aux perplexes et aux indécis... Pourtant, il y a deux matières auxquelles ne s'applique pas la méthode allégorique, ce sont les *miracles* et les *préceptes* ». De plus cet enseignement métaphysique ne doit pas être proposé indifféremment à tous.

M. Lévy a rangé sous quelques grandes divisions les idées de Maïmonide : L'Être et le devenir; le monde supérieur et inférieur; l'âme; la connaissance; existence et nature de Dieu; omniscience et providence divines; morale théorique; morale appliquée; sanction.

Voici, d'après l'auteur, les idées caractéristiques de la doctrine de Maïmonide.

« L'existence de Dieu s'établit par la preuve du premier moteur, et celle de l'être nécessaire. Nous ne saisissons Dieu qu'à travers ses œuvres, et non par une intuition directe. Dieu est l'unité immatérielle pure et l'absolue perfection. En lui, la volonté est soumise à l'entendement, ou plutôt, volonté et entendement ne font qu'un. Dieu est

---

1. Maïmonide a pris soin de préciser lui-même son attitude à l'égard d'Aristote. « Tout ce qu'Aristote, écrit-il, a dit sur tout ce qui existe au-dessous de la sphère de la lune, jusqu'au centre de la terre, est indubitablement vrai. Personne ne saurait s'en écarter, à moins de ne pas le comprendre, ou bien d'avoir des opinions préconçues qu'on veut défendre à tout prix. Mais, à partir de la sphère de la lune et au-dessus, les affirmations d'Aristote ressemblent à des conjectures; à plus forte raison ce qu'il dit de l'ordre des intelligences, ainsi que certaines de ses opinions métaphysiques, qui renferment de grandes invraisemblances, des erreurs évidentes. » (p. 44.)

l'auteur de tout ce qui est, aussi bien des intelligences que de la matière.

» Les anges sont des intelligences pures. Alors que les êtres du monde inférieur ne périssent point, dans le monde sublime, seules les espèces demeurent, les individus disparaissent. L'homme est la créature la plus noble de ce bas monde, mais il n'est rien par rapport à l'immuable Tout. Le monde a été créé *ex nihilo*, il durera perpétuellement.

» Par l'épanchement qui découle de Dieu tout existe et se maintient. Dans ce bas monde, la Providence ne s'attache, en fait d'individus, qu'à ceux de la seule espèce humaine, et elle est proportionnelle à la perfection individuelle.

» Toutes les actions de Dieu sont purement bonnes, attendu qu'il ne produit que l'être et qu'être et bien, c'est tout un. Le mal est privation, il est inhérent à la nature de la matière. Le monde est l'œuvre d'un plan, Dieu est la fin des fins.

» L'homme est libre, il dépend de lui de fortifier le lien qui le rattache à Dieu en sollicitant la fécondation de l'intellect agent. Notre destinée est de nous élever à la perfection. Pour y arriver, il faut toutes les conditions physiques, morales et intellectuelles; être maître de ses instincts, dépasser le juste milieu dans le sens de la générosité, posséder la science qui a pour objet la réalité essentielle.

» L'intellect devenu en acte, c'est l'intellect acquis qui s'identifie à l'intellect agent universel. Seule l'âme des hommes d'élite obtient l'immortalité, les autres hommes sont voués à la destruction. Les âmes, après la mort, forment un tout unique. »

En somme il apparaît que Maïmonide n'est pas, comme on l'a dit, un agnostique. Il est rationaliste, mais son rationalisme n'exclut pas l'amour. Est-il un penseur original? Non, si l'on entend par là l'inventeur d'idées neuves : il a fait de larges emprunts aux philosophes qui l'ont précédé; mais il est très personnel dans sa méthode et dans son attitude vis-à-vis des sources qu'il utilise. « Maïmonide ne se borne pas à reproduire simplement l'opinion d'autrui, il la repense, il la fait sienne et la développe. Il dégage avec force et pénétration les grands problèmes, il en poursuit la solution avec une logique serrée et systématique. »

Un dernier chapitre est consacré à suivre l'influence de Maïmonide dans l'histoire de la philosophie.

**Alhazen.** — L'étude que le Dr H. Bauer vient de consacrer au savant arabe Alhazen[1], est une contribution à l'histoire de la psychologie expérimentale au moyen âge.

Abû 'Ali al Hasan ibn Hasan ibn Alhaitam, plus connu sous le nom d'Alhazen que lui donnèrent les auteurs latins du moyen âge, naquit en 965 à Basra (Bassora). Parvenu à l'âge d'homme, il étudia

1. H. Bauer, *Die Psychologie Alhazens auf Grund von Alhazens Optik dargestellt.* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, X, 5.) Münster, Aschendorff, 1911. In-8°, VIII-73 pages.

spécialement les mathématiques, et ses connaissances en cette matière le firent appeler en Égypte par le calife Al Hakim. Il y remplit le rôle d'ingénieur et travailla à endiguer le Nil. Il mourut au Caire en 1038.

On lui doit de nombreux ouvrages, deux cents, dit-on, qui traitaient de médecine, de mathématique, de physique et d'astronomie. Plusieurs furent traduits en latin et exercèrent une grande influence sur la philosophie médiévale en Occident. H. Siebeck a déjà montré l'importance de cet auteur dans l'histoire de la psychologie (*Archiv für Gesch. d. Ph.*, II (1889) pl. 414-425), le travail du Dr Bauer expose plus en détail ses théories psycho-physiologiques, vis-à-vis du sens de la vue. Il y a là des observations anatomiques et physiologiques fort curieuses. Alhazen en effet avait découvert les lois du mélange des couleurs ainsi que les idées fondamentales de la loi de Weber et fait d'autres remarques importantes.

Le Saulchoir, Kain. M. JACQUIN, O. P.

# IV. — PHILOSOPHIE MODERNE.

## I. — MANUEL.

Le VIe tome (le 3e paru) de la petite *Geschichte der Philosophie* de la *Sammlung Göschen* a été confié à M. Arthur DREWS[1]. Il va des premiers disciples de Kant jusqu'à Schopenhauer. La manière dont M. A. Drews a conçu son exposé répond bien au but de la collection. Le résumé est clair, accessible et, sauf peut-être certaine préférence accordée à Schelling, bien objectif. Dans l'introduction, M. A. Drews remarque en note, que Kant a seulement nié la possibilité d'une métaphysique « apodictique », c'est-à-dire spéculant a priori sur le transcendant. Errement auquel les métaphysiciens postérieurs n'ont jamais prétendu revenir.

## II. — MONOGRAPHIES DE DOCTRINES.

**Nominalisme.** — C'est une simple contribution à l'histoire du nominalisme, et écrite, semble-t-il, avec l'intention d'illustrer sa propre doctrine (voir ch. X), que présente M. Alfred KÜTHMANN sous le titre : *Zur Geschichte des Terminismus*[2]. Quatre représentants du nominalisme y sont étudiés : Occam, Condillac, Helmholtz et Fritz Mauthner. Occam, très superficiellement et d'après les citations de Prantl, Stöckl et K. Werner (*Die nachskotistische Scholastik,* 1884;

1. Arthur DREWS, *Geschichte der Philosophie. II. Die Philosophie im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts* [*Sammlung Göschen*, 571]. Leipzig, Göschen, 1912; in-18, 120 pp.

2. Alfred KÜTHMANN, *Zur Geschichte des Terminismus* [*Abhd. z. Philos. u. ihrer Gesch. hrsg. v. Prof. Dr R. Falckenberg in Erlangen, 20. H.*]. Leipzig, Quelle u. Mayer, 1911; in-8o, VIII-127 pp.

*Die nominalisirende Psychologie der Scholastik,...* 1882), Condillac surtout, et Helmholtz, d'une manière plus personnelle et plus utile, mais trop résumée pour que je puisse la résumer encore, enfin Fritz Mauthner d'après ses récents *Beiträge zu einer Kritik der Sprache,* 1901, 1902.

**Immortalité de l'âme.** — Entreprise, en partie, pour témoigner de l'activité intellectuelle des catholiques allemands dans ces dernières années, je ne sais si la monographie publiée par M. H. KAUFMANN [1] atteindra pleinement son but. Car, si elle énumère un grand nombre d'auteurs ayant traité de l'immortalité de l'âme dans des écrits de polémique ou d'exposition dogmatique, ou, plus généralement, dans des manuels, si ses renseignements sont précis, bien ordonnés et faciles à consulter, les conclusions suggérées à l'auteur lui-même ne sont pas très glorieuses, mises à part évidemment la constance et la fermeté de l'enseignement catholique. Je relève celles-ci, par exemple (p. 324, ss.) : « Les preuves principales n'ont pas été suffisamment adaptées aux exigences modernes » ; « les objections contre l'immortalité et les preuves de l'immortalité n'ont été réfutées que par un très petit nombre d'auteurs catholiques et, par ceux-là même, la plupart du temps, de manière insuffisante (*nicht in ihrem ganzen Umfang*) ». Il faut louer au moins le courage de cet aveu, et féliciter M. H. Kaufmann d'un travail qui, s'il ne présente pas un bien grand intérêt historique, sera, peut-être, l'occasion d'études philosophiques plus approfondies sur une question aussi importante [2].

## III. — MONOGRAPHIES D'AUTEURS.

**Telesio.** — M. G. GENTILE publie le mémoire lu par lui le 26 avril 1911, à Cosenza, pour le quatrième centenaire de Bernardino Telesio [3]. Ce mémoire n'est pas, et ne veut pas être, une monographie. Il contient cependant des aperçus intéressants sur l'humanisme et la renaissance, sur la personnalité et la philosophie de Telesio. M. Gentile insiste surtout sur l'opposition des points de vue de Telesio et d'Aristote, et sur le caractère métaphysique de son monisme, dont l'empirisme et le matérialisme n'ont rien à voir avec le moderne positivisme. A la fin du volume, un appendice contient les titres des ouvrages de Telesio avec les dédicaces et introductions des plus anciennes éditions, et une bibliographie sommaire.

---

1. Hugo KAUFMANN, *Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850-1900. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert.* [*Studien zur Philos. u. Relig. hrsg. v. Dr Remigius Stölzle, 10. H.*]. Paderborn, Schöningh, 1912; in-8°, XII-352 pp.

2. Une étude analogue à celle de M. H. Kaufmann a été faite pour les preuves de l'existence de Dieu par M. Karl Staab (même collection) : *Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850-1900,* Paderborn, 1910.

3. Giovanni GENTILE, *Bernardino Telesio* [*Bibl. di cultura moderna,* N. 51]. Bari, Laterza, 1911; in-8°, 150 pp.

**Campanella.** — M. J. Kvacala complète ses précédentes études sur Campanella par l'examen de quelques points de critique littéraire[1]. L'on sait que, de sa prison, Campanella adressa plusieurs mémoires aux cardinaux Farnese et San Giorgio, au roi d'Espagne, au Pape, dans lesquels, outre ses promesses d'incroyables services à rendre au roi d'Espagne et à la chrétienté, il donne, pour preuve de son utilité et de sa valeur personnelle, la liste des ouvrages qu'il a déjà composés. Trois de ces mémoires nous sont connus depuis les publications de Baldacchini[2] et de Eyssenhardt[3]. M. J. Kvacala en publie un quatrième découvert par lui à la Vaticane. Il est adressé « au Pape, à l'Empereur et au Roi », et date certainement de 1609. La liste d'ouvrages qu'il contient n'est pas complète, mais elle ajoute deux traités aux précédentes : le premier, intitulé : *De unica animae substantia contra Galinistas*, le second, dont le titre est énigmatique : *Adventos* (ou *Ad ventos* ?) *tempore scismatis lib. 3*. Dans la seconde partie de son opuscule, M. J. Kvacala indique les manuscrits, connus de lui, de 19 traités, puis donne copie du ms. de *La città del Sole*, conservé à la Vaticane, avec les variantes du ms. de Vienne. Dans son édition récente de *La città del Sole* (Modène, 1904), M. E. Solmi ne mentionne pas ces 2 mss.[4].

**J. Böhme** — Une seconde édition du discours prononcé par M. Paul Deussen le 8 mai 1897, à Keil, à l'inauguration du monument élevé à la mémoire de Jakob Böhme (et qui sert d'introduction à l'édition anglaise des œuvres de Böhme par C. J. Barker, 1910), est publiée par la librairie Brockhaus, de Leipzig[5], — dans l'intention, nous dit M. P. Deussen, de prouver à tous les amis de la Philosophie que la 5e et la 6e parties de son *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, entendent traiter des productions philosophiques de l'époque biblique et médiévale (der biblisch-mittelalterlichen Zeit) aussi bien que des productions modernes. Ce discours, ou mieux cette conférence, contient un résumé de la vie de Böhme et une esquisse rapide, mais non pas sans valeur, de ses idées philosophiques.

**Descartes.** — J'avais reçu trop tard, pour la recenser dans mon dernier Bulletin, l'*Étude historique sur la vie et les œuvres de Descartes*, publiée par M. Ch. Adam[6], comme supplément à l'édition des

1. J. Kvacala, *Ueber die Genese der Schriften Thom. Campanellas*, Jurjiew, Mattiesen, 1911; in-8o, 80-VIII pp. — M. J. Kvacala a publié précédemment sur Campanella les études suivantes : *Th. Campanella und die Pädagogik*, 1905; *Th. Campanella und Ferdinand II*, 1908; *Th. Campanella, ein Reformer des ausgehenden Renaissance*, 1909; *Protestantische gelehrte Polemik gegen Campanella*, 1909.

2. *Vita e filosofia di Tommaso Campanella*, 1840-1843.

3. *Mitteilungen aus der Stadtbibliothek*. Hambourg, 1885.

4. Dans le dernier no de la *Rivista di Filosofia* (mai-juin 1912, p. 347), M. Giuseppe Paladino annonce une nouvelle édition critique de ce même traité, pour laquelle il utilisera les publications de Kvacala.

5. Paul Deussen, *Jakob Böhme. Ueber sein Leben und seine Philosophie*, 2. Aufl. mit einer Abbildung des Jakob-Böhme-Denkmals. Leipzig, Brockhaus, 1911; in-8o, VII-50 pp.

6. Charles Adam, *Vie et œuvres de Descartes, Étude historique*. Supplément à l'édition de Descartes publiée sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique. Paris, Cerf, 1910; in-4o, XIX-646 pp.

Œuvres du philosophe. Cette étude était attendue et désirée, comme le remarque justement l'auteur. « Nous avons cependant beaucoup hésité, poursuit avec modestie M. Ch. Adam, à entreprendre une telle étude. A notre avis, dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas possible, avant longtemps encore, de la mener à bien. Elle exige un grand nombre d'études préparatoires, dont deux ou trois à peine ont été faites, sur l'état des questions philosophiques et scientifiques au temps de Descartes, sur les influences que lui-même a subies, sur ses relations personnelles avec tel ou tel de ses contemporains. Une vingtaine de monographies au moins, qui demanderaient encore des années de recherches, seraient nécessaires au préalable : faute desquelles on ne peut que fournir des indications, effleurer les problèmes sans presque en traiter aucun définitivement. Nous nous sommes résignés cependant à ce travail, forcément imparfait... » (p. I). Il était bon, sans doute, que ces paroles courageuses fussent dites, et avec l'autorité que donnent à M. Ch. Adam sa longue fréquentation de Descartes et ses patientes recherches. Mais, dans ces limites mêmes, il y avait place pour de moins bons travaux que cette biographie, composée avec art et clarté, et qui, aux renseignements fournis par Baillet, tous utilisés et critiqués, cela va sans dire, en ajoute tant d'autres puisés dans la correspondance, les pièces d'archives, le *Journal* de Beeckman, les lettres de Constantin Huygens, etc. Pour ce qui est, en vérité, de l'histoire des idées philosophiques et scientifiques de Descartes, bien que l'analyse des œuvres, la chronologie et les appréciations portées par M. Ch. Adam, soient d'une réelle utilité, il n'y a là, de la volonté même de l'auteur, qu'un « fil conducteur » donné pour s'y reconnaître au milieu de l'enchevêtrement général (p. 270). Mais, du point de vue strictement biographique, il était difficile d'exiger plus et mieux. L'on ne pouvait non plus vraiment attendre du distingué recteur de l'Université de Nancy qu'il conservât cette préoccupation du bon abbé Baillet, de présenter envers et contre tous son philosophe comme un bon catholique, croyant et pratiquant (p. IX). Sauf une certaine mauvaise humeur contre les rigueurs du Saint-Office et une insistance un peu marquée à établir que la condamnation de Galilée gêna, et fit dévier pour une bonne part de son développement normal, la pensée de Descartes, les jugements de M. Ch. Adam, en cette matière, sont équitables, et il y fait preuve du même bon sens, de la même largeur d'esprit, de la même finesse que dans tout le reste de l'ouvrage[1].

L'un des meilleurs services rendus par la publication du cours de O Hamelin[2] sera pour longtemps, je crois, d'avoir été l'occasion (il le semble, du moins) des quelques pages où M. Victor Delbos précise en quel sens il faut parler de l'idéalisme de Descartes[3]. Ha-

1. Cf. Laberthonnière, *La Religion de Descartes*, dans *Ann. Phil. chrét.*, 1911, juillet, août, sept.

2. Cf. *Rev. Sc. Ph. Th.*, t. V (1911), p. 778.

3. Victor Delbos, *L'idéalisme et le réalisme dans la philosophie de Descartes*, dans *L'Année philosophique*, 22e année, 1911 ; pp. 38-53. Paris. Alcan, 1912.

melin accentuait fort cet idéalisme. Toute la théorie cartésienne de la pensée, disait-il, « à travers autant d'hésitations qu'on voudra, s'oriente vers la définition la moins réaliste, du moins en esprit et en vérité, qu'on ait jamais donnée de la pensée » (p. 180). D'autres, comme Natorp, veulent voir dans le *Discours* et les *Méditations* le germe déjà nettement constitué de l'idéalisme transcendantal. A l'encontre de ces interprétations et de plusieurs autres, qui s'inspirent toutes, plus ou moins, du désir de parfaire ou de coordonner le système, M. V. Delbos veut conserver à la pensée de Descartes ses nuances les plus subtiles et comprendre, sans en déformer l'originalité primitive, l'union, même très précaire, où se tiennent en elle idéalisme et réalisme. Si, tout d'abord, l'idéalisme consiste à identifier l'être et la pensée, il faut prendre garde que cette identification peut se faire, ou bien en posant qu'en dehors de la pensée il n'y a pas d'autre existence, ou bien en affirmant, d'un genre d'être donné, que son essence totale est de penser. Or, ce deuxième sens qui implique, loin de l'exclure, « une position de l'être en soi » est bien celui où Descartes entend le *Cogito*. Par suite, la pensée n'établit pas non plus a priori les conditions d'objectivité de l'être, puisque celui-ci est supposé par elle. Il y a cependant un certain idéalisme à dire ainsi que la pensée est le seul attribut de notre substance, et surtout à présupposer l'acte de penser à tout jugement sur notre existence ou sur l'existence des choses. Idéalisme encore que de concevoir la pensée comme une conscience invariablement présente à toute connaissance, même des objets les plus hétérogènes par rapport à elle, et de poser, comme condition de la connaissance des choses, la connaissance préalable de la pensée. Mais cette priorité de l'esprit est bien éloignée de l'*esse est percipi* de Berkeley, de la raison législative de Kant, ou de la puissance active de Fichte. Du point de vue même où Descartes envisage les idées pour prouver l'existence de Dieu, dans leur nature objective, il n'y aurait idéalisme qu'au sens platonicien et ce serait moins déformer le système que de le développer dans le sens d'un rationalisme objectif et ontologique ». De même en ce qui concerne les choses, si leur existence est mise en question et si l'esprit est seul juge de leur nature, (éléments idéalistes incontestables), leur existence une fois établie devient la raison de notre façon de sentir, sous la garantie de la véracité divine. « Que l'on prétende maintenant (et ceci porte contre Hamelin) que le monde matériel, par son intelligibilité radicale, doit faire retour à la pensée et révéler la juridiction souveraine du sujet pensant sur tout objet de connaissance possible, c'est là une interprétation qui, si intéressante qu'elle soit, dénature tout de même le cartésianisme, en concevant tout autrement la puissance de l'intelligibilité et en ne tenant pas compte de la valeur propre qu'a aux yeux de Descartes l'existence » (p. 52). En résumé, « du *Je pense* à Dieu et de Dieu aux choses corporelles, conclut M. V. Delbos, il n'y a jamais chez Descartes un idéalisme pur qui ramène soit la vérité, soit la réalité à l'action de l'esprit, mais toujours, comme contre-partie de l'idéalisme qu'il introduit, un certain réalisme, qui, ou bien convertit cette

action en attribut, ou la suspend à des essences, ou la conduit à poser hors d'elle l'existence » (p. 53).

Combien cette brève étude me paraît plus décisive au point de vue historique, et plus féconde même en enseignements philosophiques, que les considérations *transcendantales* de M. Heinz HEIMSOETH (de l'école de Marbourg) sur la méthode de Descartes[1]! Mais M. H. Heimsoeth estime que la langue de Descartes est trop claire et trop intelligible au premier abord, pour ne point cacher un sens plus profond que celui auquel on serait tenté de se tenir (p. 100); et il se met en garde contre ce grave danger, afin, par un effort de pénétration bien conduit, d'arriver à découvrir quelles sont les « tendances internes, vives et agissantes » de ce « fondateur, comme dit H. Cohen, de la systématique moderne ». Pour être juste, reconnaissons toutefois que M. Heimsoeth mène son entreprise avec habileté, nous faisant grâce le plus souvent de la terminologie spéciale à son école, et ne dissimulant point l'aspect ontologique que présente, au moins en apparence, la doctrine de Descartes. Voici, d'ailleurs, quelques points de son interprétation qui suffiront, je suppose, à en indiquer l'esprit. Dès les premières pages du *Discours*, dans lesquelles Descartes exprime son intention de bâtir sur son propre fonds sans s'inquiéter de prétendues autorités philosophiques, se révèle le principe logique de ses recherches, qui est l'activité originelle et autonome de la conscience; le « bon sens » universel auquel il se confie n'est rien autre, à son tour, que « l'unité législative de la conscience et de la pensée humaines » (pp. 34, 35). La méthode cherchée doit exprimer cette loi dont l'usage et l'application déterminent toute science. Et dans l' « intuition », la « déduction », l' « énumération », dans ces « longues chaînes de raisons » que l'esprit doit parcourir d'un mouvement continu, en un mot, dans tous les préceptes du *Discours* et des *Regulae*, M. Heimsoeth parvient sans trop de peine à retrouver la logique de Marbourg. La tâche se complique lorsqu'il en vient à la métaphysique des *Principes* et des *Méditations*. Mais, là-même, un peu d'attention et de réflexion l'ont vite convaincu que la doctrine de la substance, de l'âme et de Dieu n'a d'autre intérêt que celui de concepts et de principes méthodologiques (pp. 87, 89, 124). Toute la deuxième partie du livre est consacrée au développement de cette idée, et la troisième à fixer le rôle attribué par Descartes à sa méthode, ainsi comprise, en mathématiques et en physique.

**Le Cartésianisme.** — L'on connaît encore assez peu l'accueil fait par la scolastique au cartésianisme naissant. Tout au moins, à côté des oppositions décidées et des mesures universitaires ou ecclésiastiques prises contre la philosophie nouvelle, les compromis, les essais

1. Heinz HEIMSOETH, *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*. I. Hälfte : *Historische Einleitung. Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis* [*Philos. Arb. hrsg. v. H. Cohen u. P. Natorp, VI. B., 1. H.*]. Giessen, Töpelmann, 1912; in-8°, 192 pp.

de conciliation, en un mot l'influence progressive de Descartes sur l'École, n'ont pas été trés étudiés. M. J. Bohatec[1] fait donc œuvre utile, même en limitant ses recherches aux rapports du cartésianisme avec la théologie réformée du XVIIe siècle. La première partie de son travail (la seconde n'a pas encore paru) s'occupe d'ailleurs exclusivement de la philosophie acceptée par les théologiens protestants dits orthodoxes. Un chapitre (ch. II) est consacré d'abord à l'histoire extérieure de cette influence en Hollande (Leyde, Utrecht, Franeker, Groningue, Louvain), en Allemagne (Leipzig, Altdorf, Duisburg, etc.), puis, plus brièvement, en Angleterre, en France, en Italie et en Suisse : simples indications, ou à peu près, de noms et de dates. Le ch. IIIe analyse et confronte les doctrines, surtout celles de Raei, Clauberg, Roetenbeck, Heereboord, Tobie d'André, Sturm. Analyse non pas très profonde, et qui ne dénote pas une parfaite maîtrise de la philosophie de Descartes et de celle de l'École, mais qui, cependant, appelle l'attention sur plus d'un point intéressant de cette histoire.

Parmi les représentants du cartésianisme, Arnold Geulincx, nous dit M. E. Terraillon[2], est l'un de ceux qui, par son originalité et l'importance qu'il donne à la morale, méritent le plus d'être mieux connus. Ce n'est pas qu'il soit indépendant de Descartes, ou surtout qu'il l'ait contredit, comme le veut Ruardus Andala (1665-1717, de son vrai nom Ruurd Ruards, professeur de philosophie et de théologie à l'université de Franeker). M. Terraillon s'attache au contraire à prouver le cartésianisme de Geulincx, et, dans la deuxième partie de sa thèse, il propose même cette solution ingénieuse d'interpréter la morale de Descartes par l'*Éthique* de son disciple. Il y a cependant, de l'un à l'autre, quelques différences qui rapprochent Geulincx de Spinoza et, par certaines formules du moins, de Kant. Son curieux principe de métaphysique « quod nescis quomodo fiat, id non facis » le conduit à refuser à l'homme presque toute causalité et à le mettre totalement sous la dépendance de Dieu ; une seule chose nous appartient : adhérer à la loi rationnelle, donner ou refuser notre assentiment ; l'humilité, est la vertu principale, « parce qu'elle est à la fois l'expression de la connaissance que nous prenons de nous-mêmes et la traduction la plus exacte de notre impuissance et de notre limitation, au regard de la perfection infinie de Dieu » (p. 146). A l'humilité, certes, Descartes préférait la « générosité », consciente de ses qualités et confiante en sa force ; malgré cela, en cette attitude morale chère à Geulincx, M. Terraillon voit un mélange d'intellectualisme et de volontarisme, où il croit pouvoir reconnaître, un peu trop facilement peut-être, l'inspiration cartésienne, modifiée seulement par l'influence de Jansénius et de Calvin.

1. Josef Bohatec, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts*. I. Teil : *Enstehung, Eigenart, Geschichte und philosophische Ausprägung der cartesianischen Scholastik*. Leipzig, Deickert, 1912; in-8o, 158 pp.

2. Eugène Terraillon, *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*. Paris, Alcan, 1912; in-8o, 224 pp.

Le *Malebranche* publié par M. J. MARTIN dans la collection *Science et Religion*[1] est un recueil de textes, choisis avec intelligence et groupés avec art, de manière à faire connaître l'essentiel de la doctrine de l'illustre oratorien, sur Dieu, le monde et l'homme. Quelques pages de préface précisent en quoi Malebranche est indépendant de Descartes et se rapproche de saint Augustin, et en quelle mesure il représente la pensée catholique.

Mais il n'était peut-être pas nécessaire de remonter jusqu'à saint Augustin pour expliquer certaines nuances de la pensée religieuse de Malebranche. Il est une influence plus proche à laquelle M. Martin n'a point songé, pas plus d'ailleurs que la plupart des historiens, et qui est celle de M. de Bérulle. Les textes cités et les rapprochements établis par Mgr BRETON[2] paraissent, sur ce point, décisifs. « Le P. Bourgoing, troisième supérieur général de l'Oratoire, venait de recueillir et de publier les œuvres du cardinal de Bérulle, « selon les désirs et instances » de la Congrégation, lorsque Malebranche y fut admis en 1650, à l'âge de vingt-deux ans » (p. 222). Or, bien que Malebranche ne les cite nulle part, il paraît évident qu'il les a lues et méditées, et qu'il « n'a fait que pousser jusqu'au paradoxe la doctrine de M. de Bérulle, prendre à la lettre ses effusions mystiques » (p. 224).

L'on n'accorde généralement pas très grande attention aux théories sociales et politiques de Spinoza. C'est donc le mérite principal des deux essais que publie M. L. ADELPHE[3], de venir combler cette lacune. Le premier (qui est pourtant le second de la brochure) date déjà de 1905 et répond à cette question : *Comment la notion de « loi humaine » conçue par Spinoza peut-elle être déduite de sa Philosophie générale?* Le second, qui traite *De la notion de souveraineté dans la politique de Spinoza,* veut montrer « l'intérêt juridique » de la doctrine spinoziste : « son principal mérite est de fonder le droit public interne et le droit public externe sur une conception très nette du droit naturel », qui est « l'activité même de la nature, conforme à ses lois éternelles » (pp. 12, 13). M. L. Adelphe ne pouvait en réalité établir cette conclusion sans reprendre les idées déjà étudiées dans son premier essai; il arrive même qu'elles sont ici plus approfondies et mieux en lumière. L'ensemble de cette étude est solide et consciencieusement établi sur les textes de l'*Éthique* et des deux traités politiques. Sauf quelques réserves, un peu hésitantes, M. L. Adelphe admet, sur la foi de Brunschwicg (art. de la *Grande Encyclopédie*), que du *Traité théologico-politique* au *Traité politique,* il n'y a pas eu de modifications essentielles dans la doctrine de Spinoza.

---

1. J. MARTIN, *Malebranche* [Coll. *Philosophes et Penseurs, S. et R.* 626]. Paris, Bloud, 1912; in-16, 64 pp.

2. Mgr Germain BRETON, *Les origines de la philosophie de Malebranche,* dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique,* 1912, mai, pp. 214-230.

3. Louis ADELPHE, *Deux Essais sur la Politique de Spinoza.* Nancy, Crépin-Leblond, 1910; in-12, 192 et 85 pp.

**Berkeley.** — La philosophie de Berkeley pose peu de problèmes historiques en dehors des relations assez obscures qui unissent son dernier ouvrage, la *Siris,* aux précédents. M. M. David[1] voit dans les conceptions néo-platoniciennes de ce traité, l'aboutissement naturel, mais non pas inévitable, de l'immatérialisme de Berkeley. Bien que, en effet, la méthode phénoméniste du *Commonplace Book* eût facilement conduit à une « critique de la substance spirituelle » (direction dans laquelle s'engagera Hume), elle pouvait aussi bien donner lieu à « approfondir la notion de l'activité spirituelle ». Il est très probable que les croyances religieuses de Berkeley, plus que son empirisme, furent pour beaucoup dans le choix de cette orientation.

Dans son interprétation de l'ensemble du système, M. M. David s'inspire de leçons inédites de M. Lévy-Bruhl sur la philosophie anglaise du XVIIIe siècle (Sorbonne, 1906-1907), et des quelques pages consacrées par Renouvier à Berkeley dans son *Histoire et Solution des problèmes métaphysiques.*

**Jean-Jacques Rousseau.** — Diverses publications sur la vie et l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau ont paru à l'occasion du deuxième centenaire de sa naissance. Parmi celles qui offrent un intérêt réel pour l'histoire de la philosophie je mentionnerai : les *Leçons faites à l'École des Hautes Études sociales*[2], le numéro de mai de la *Revue de Métaphysique et de Morale*[3] et l'étude de M. H. Höffding traduite par M. J. de Coussange[4].

Sans insister sur les résumés biographiques de M. A. Cahen[5] et de M. H. Höffding, qui ne pouvaient rien nous apprendre de bien nouveau, voici brièvement quelques indications sur les points de vue divers auxquels ces travaux envisagent la philosophie de Rousseau, ses idées reilgieuses et sociales, et son influence.

D'après M. Höffding, ce qui fait l'unité des idées philosophiques de Rousseau, malgré toutes leurs contradictions, malgré le triple sens zoologique, théologique et psychologique qu'il attribue indifféremment à ce terme : *nature*, c'est l'opposition toujours admise de l'absolu et du relatif, de l'immédiat et du dérivé, de la force ori-

1. Maxime David, *Berkeley*, Choix de textes avec Étude du système philosophique *[Les grands philosophes français et étrangers]* Paris, Michaud, s. d.: in-16, 122 pp.

2. F. Baldensperger, G. Beaulavon, J. Benrubi, C. Bouglé, A. Cahen, V. Delbos, G. Dwelshauvers, G. Gastinel, D. Mornet, D. Parodi, F. Vial, *J.-J. Rousseau.* Leçons faites à l'École des hautes études sociales [*Biblioth. génér. des Sciences sociales*, *XLIII*]. Paris, Alcan, 1912; in-8o, XII-303 pp.

3. 20e année, 1912.

4. Harald Höffding, *Jean-Jacques Rousseau et sa Philosophie*, traduit d'après la seconde édition danoise, avec un avant-propos, par Jacques de Coussange [*Biblioth. de Philos. contemp.*]. Paris, Alcan, 1912; in-16, XI-164 pp. — Voir aussi, sur l'état de la publication des Œuvres de J.-J. Rousseau, sa biographie et sa bibliographie, l'intéressant article de M. Pierre-Maurice Masson, *Comment connaître Jean-Jacques?* dans la *Revue des Deux-Mondes*, du 15 juin 1912, pp. 872-905.

5. *Leçons*, pp. 1-46.

gincelle de la vie et des limites qui lui sont imposées du dehors par la société. L'*Amour de soi* n'est que le principe de cette force instinctive et débordante, et le sentiment n'est supérieur à la raison que parce que plus intime, plus profond, et plus proche de la source vive de toute activité naturelle. — Se plaçant à un point de vue différent M. É. Boutroux[1] fait remarquer l'unité de « l'histoire théorique et mythique de l'humanité », conçue par Rousseau, avec ses trois stades d'innocence (pure nature), de péché (société) et de rédemption (État). En ce dernier stade, l'intelligence n'est plus soumise au pur instinct, mais à cet instinct mêlé de raison qui est le cœur ou la conscience, domaine privé où l'État malgré la prépondérance de son rôle dans la vie extérieure de l'homme, n'a plus rien à voir. — Mais toutes ces idées sur l'homme et la société peuvent-elles être pleinement comprises si on les isole de la philosophie religieuse de Rousseau? M. D. Parodi ne le pense pas[2]. Ce sont ses croyances religieuses qui le séparent des encyclopédistes[3], donnent à l'idée de nature son vrai sens, et expliquent la valeur prépondérante accordée par lui au sentiment moral, à la conscience. M. Parodi caractérise avec beaucoup de précision et de netteté le contenu de la foi religieuse de Jean-Jacques et le rôle qu'il attribue à la raison et à la liberté dans la croyance. — Ce qui revient, en cette croyance religieuse, au sentiment et à la raison, aux besoins personnels et à l'influence de la tradition philosophique ou religieuse, on le trouvera assez bien distingué dans les deux études de M. Höffding[4]. « Quoiqu'il regarde la religion comme étant essentiellement une affaire de sentiment, Rousseau n'a pas complètement abandonné l'antique idée qu'elle doit non seulement exprimer notre évaluation pratique de l'existence, mais en donner aussi une interprétation théorique », qui est en somme l'animisme de l'homme primitif (*op. cit.* p. 135). Mais, malgré ses critiques du christianisme positif, et les quelques rares vérités dogmatiques admises dans la *Profession de foi*, on ne peut dire qu'il ait « travaillé sérieusement à la solution par la pensée, du problème religieux ». (*R. M. M.*, p. 282).

M. G. Beaulavon[5] étudie, dans ses grandes lignes, la doctrine politique de Rousseau dont il cherche à prouver la cohérence et l'inspiration toute morale, et M. C. Bouglé[6] ses rapports avec le socialisme « auquel il ouvre directement la voie ».

---

1. É. Boutroux, *Remarques sur la philosophie de Rousseau*, dans R. M. M., *loc. cit.*, pp. 265-274.

2. D. Parodi, *Les Idées religieuses de Rousseau*, dans *Leçons*, etc., pp. 121-155, et R. M. M., pp. 295-320.

3. Sur les rapports de Rousseau avec les encyclopédistes, voir l'étude très intéressante de M. G. Gastinel, *Jean-Jacques Rousseau et la philosophie encyclopédiste*, dans *Leçons*, etc., pp. 67-88.

4. *Op. cit.*, et R. M. M., pp. 275-293.

5. G. Beaulavon, *La doctrine politique du « Contrat social »*, dans *Leçons*, etc., pp. 155-170.

6. C. Bouglé, *Rousseau et le Socialisme*, dans *Leçons*, etc., pp. 171-186, et R. M. M., pp. 341-352.

Quant à l'influence exercée par Rousseau, M. D. MORNET[1] dans une étude documentée et précise sur le *Rousseauisme avant Rousseau*, montre comment elle s'explique par l'état des mœurs, tel qu'il apparaît dans la littérature et les arts dès la première moitié du XVIIIe siècle, M. V. DELBOS[2] examine à nouveau en quelle mesure elle contribua à la formation de la morale de Kant, M. I. BENRUBI[3] en relève les traces non discutables chez Herder, Gœthe, Schiller, Fichte, etc., et M. G. DWELSHAUVERS[4], chez Tolstoï.

**Kant**. — Avec le quatorzième volume récemment paru, des œuvres éditées par l'Académie de Berlin[5], commence la publication des notes manuscrites laissées par Kant. Ce volume contient les notes de mathématiques, physique et chimie, géographie physique. Il sera suivi de sept autres, où les matières seront ainsi réparties : t. 15, Anthropologie; t. 16, Logique; t. 17 et 18, Métaphysique; t. 19, Philosophie morale, juridique et religieuse; t. 20 et 21, Travaux préparatoires et appendices. M. Erich ADICKES, qui a déjà consacré à cette publication difficile et ingrate, quinze années de travail, n'a rien négligé pour la rendre aussi complète, aussi exacte et aussi intelligible qu'il était possible. Les notes explicatives, pour la rédaction desquelles M. Adickes a souvent consulté des spécialistes, comprennent de beaucoup la plus grande partie du volume.

En supplément à l'édition de la *Philosophische Bibliothek*, M. K. VORLAENDER donne une vie de Kant, à laquelle est joint l'excellent commentaire de la *Critique de la Raison pure* publié par H. COHEN en 1907[6]. Cette biographie, pour laquelle M. Vorländer utilise tous les documents mis au jour depuis ces dernières années, remplace avantageusement le vieil ouvrage de W. Schubert (1842) et complète les résumés de Kuno Fischer, Kronenberg et Paulsen. Précise, sans longueur, et d'un format commode, elle sera très utile.

La librairie Bruno Cassirer, de Berlin, annonce la publication d'une nouvelle édition des œuvres de Kant sous la direction de M. Ernst CASSIRER et avec la collaboration de MM. H. COHEN, A. BUCHENAU, O. BUEK, A. GÖRLAND, B. KELLERMANN. Cette édition comprendra 12 volumes. Le huitième contiendra avec la *Logique* (d'après G. B.

---

1. D. MORNET. *Le Rousseauisme avant Rousseau*, dans *Leçons*, etc., pp. 47-66.

2. V. DELBOS. *Rousseau et Kant*, dans *Leçons*, etc., pp. 187-200, et R. M. M., pp. 429-439.

3. I. BENRUBI. *Rousseau et les grands représentants de la pensée allemande*, dans *Leçons*, etc., pp. 201-250.

4. G. DWELSHAUVERS. *Rousseau et Tolstoï*, dans *Leçons*, etc., pp. 251-278.

5. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XIV, 3. Abdh. : *Handschriftlicher Nachlass*. I. B., Berlin, Reimer. 1911; in-8°, LXII-637 pp.

6. Immanuel KANT. *Sämtliche Werke*, Supplement-Band : 1. *Vorländer's Kantbiographie*; 2. COHEN'S *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*. [*Philos. Bibl.*, *126. B.*]. Leipzig, Meiner 1911; in-12, XI-233 et IX-233 pp.

Jäsche), et la *Pédagogique* (d'après Rinck), des fragments des manuscrits laissés par Kant, le neuvième un choix de lettres, le dixième une étude de M. Ernst Cassirer sur la vie et la doctrine de Kant, et le onzième une étude de M. H. Cohen sur son influence.

Dans une monographie sobre et succincte M. C. Knüfer[1] entreprend l'histoire du concept de « représentation » (Vorstellung) depuis Wolff jusqu'à Kant, ou plutôt depuis Leibniz, chez qui se trouvent les fondements véritables de l'enseignement de Wolff. M. Knüfer examine ainsi les différentes acceptions philosophiques de ce terme chez Leibniz, Wolff, G. F. Meier, J. H. Lambert, J. G. Sulzer, M. Mendelssohn, J. N. Tetens, et Kant, précisant les nuances empiriques et psychologiques, ou logiques, ou criticistes que chacun préfère. Si minutieuse et si utile que puisse être cette étude, soit au point de vue historique, soit au point de vue philosophique, on ne peut dire qu'elle soit d'un grand secours pour l'intelligence de la pensée de Kant. Elle souligne pourtant, une fois de plus, ses rapports avec Wolff, fait ressortir, à côté de ses contemporains, sa profonde originalité, et distingue avec soin ce qui reste d'éléments psychologiques en sa doctrine, malgré la prédominance très marquée du point de vue critique.

Le titre du livre de M. A. Wernicke : *Kants Kritischer Werdegang als Einführung in die Kritik der reinen Vernunft*[2], pourrait faire illusion sur le point véritable que l'auteur s'est proposé de mettre en lumière. Sans doute, la plus grande partie en est consacrée à l'analyse de l'évolution intellectuelle qui mène Kant à la *Critique de la Raison pure*. Mais outre que cette analyse, claire il est vrai et bien conduite, n'est pas toujours complète et ne peut guère se comparer à des travaux plus approfondis, comme, par exemple, celui de V. Delbos dans ses premiers chapitres de *La Philosophie pratique de Kant*, le principal souci de l'auteur est de montrer, bien au contraire, ce qui fut stable dans cette évolution même. C'est à savoir la croyance mystique de Kant en l'existence d'un monde supra-sensible. Kant serait en quelque sorte, par son éducation piétiste, l'héritier de ce mysticisme allemand dont Jacob Böhme avait été l'un des représentants les plus illustres et qui reparaît chez Leibniz lui-même. La seule modification essentielle apportée par la *Critique de la Raison pure* aux convictions antérieures de Kant serait de ne plus considérer Dieu comme objet et principe de la science. Thèse juste en son fond, semble-t-il, mais qui fausse peut-être par l'insistance avec laquelle on l'affirme, la vraie perspective du système.

De l'ouvrage de M. J. Guttmann, *Kants Begriff der objektiven*

1. Carl Knüfer, *Grundzüge der Geschichte des Begriffs « Vorstellung » von Wolff bis Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Terminologie* [*Abhd. zur Philos. u. ihrer Gesch., hrsg. v. Benno Erdmann*, XXXVII]. Halle a. S., Niemeyer, 1911; in-8°, 84 pp.

2. Alex. Wernicke, *Kants kritischer Werdegang als Einführung in die Kritik der reinen Vernunft*. Braunschweig, Meyer, 1911; in-8°, VIII-144 pp.

*Erkenntnis*[1], dans ce bulletin d'*Histoire*, je devrais seulement signaler quelques chapitres, en particulier les deux premiers, et les recommander comme un très bon commentaire de la *Critique de la Raison pure*. L'auteur y suit pas à pas la pensée de Kant, l'expliquant posément et sans effort, réfutant au besoin quelques objections, et le tout dans un style limpide, qui ne fait pas regretter celui du Maître. Mais M. J. Guttmann ne s'en tient pas là; et, philosophant à son tour pour son propre compte, il en vient à admettre une conception de l'objectivité de la connaissance très distincte de celle de Kant. Il critique longuement, et parfois avec finesse, les rapports de l'aperception transcendantale avec le moi phénoménal, et les impossibilités où se heurte son rôle de principe d'unité et de nécessité dans la connaissance. Et, de ce point de vue, il peut encore aider à mieux pénétrer les mystères de la déduction transcendantale. Mais je ne puis le suivre davantage, malgré l'intérêt qu'il y aurait à le faire, dans l'exposé de sa théorie logique de la vérité, indépendante comme telle de toute conscience, où l'on peut apercevoir quelque ressemblance avec les doctrines de Husserl, ou de Natorp, ou même des néo-réalistes anglais.

En 1905, Mgr Ch. Sentroul publiait une thèse d'agrégation à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, sur *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*, laquelle méritait l'année suivante, par son impartialité et sa valeur historique, d'être couronnée par la Kantgesellschaft. M. L. Heinrichs vient de traduire en allemand cet excellent travail[2]. Cette traduction elle-même doit être considérée comme une édition nouvelle, modifiée sur plusieurs points et augmentée. Par exemple, en ce qui concerne Kant, au chapitre V les paragraphes sur la métagéométrie, le primat de la raison pratique, le manque de cohésion interne du kantisme, ont reçu plus d'extension; puis surtout, à la fin du volume, est examinée et critiquée avec intelligence la philosophie religieuse de Kant. Mais nos lecteurs connaissent déjà, et ont pu apprécier, cette dernière étude publiée par la *Revue* en 1910 (p. 233)[3].

Je puis mentionner ici, à propos de Kant, l'heureuse initiative prise récemment par la Kantgesellschaft de réimprimer certains ouvrages, aujourd'hui introuvables, et qui ont eu leur importance dans le mouvement philosophique allemand de ces deux derniers siècles. Le projet comprend environ 25 volumes. Le premier publié est l'*Aenesidème*, de Schulze[4], dont on sait la vigoureuse argumentation contre Reinhold

1. Julius Guttmann, *Kants Begriff der objektiven Erkenntnis*. Breslau, Marcus, 1911; in-8°, 276 pp.

2. Charles Sentroul, *Kant und Aristoteles*. Ins Deutsche übertragen von Ludwig Heinrichs. Von der deutschen Kantgesellschaft gekrönte Preisschrift. Kempten u. München, Kösel, 1911; in-8°, XVI-368 pp.

3. Cet article et celui qui le précédait (*ibid.*, pp. 49-81) ont été réédités avec quelques corrections, sous le titre : *La Philosophie religieuse de Kant* [*Science et Foi*, n° 25], Bruxelles, Action catholique; Paris, Gabalda, s. d. (1912), in-16, 94 pp.

4. Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von*

et le kantisme. Peu de temps après, paraissait *Kant und die Epigonen*, de O. LIEBMANN[1]. Chaque volume est accompagné d'une courte notice sur la vie et les œuvres de l'auteur.

**Hegel.** — M. G. LASSON, qui a déjà donné à la *Philosophische Bibliothek* une édition de l'*Encyclopédie* et de la *Phénoménologie*, les complète par la publication de la *Philosophie du droit*[2]. Il réimprime cet ouvrage sous la forme même où il fut publié par Hegel en 1821, c'est-à-dire en rejetant à la fin du volume les compléments ou extraits de cours, ajoutés par Gans au texte lui-même. Dans une introduction très claire et très instructive — que M. G. Lasson espère pouvoir reprendre plus tard en une étude d'ensemble sur l'évolution du système — se trouvent exposés les rapports de la *Philosophie du droit* avec les œuvres qui l'ont précédée, puis avec le mouvement philosophique antérieur, discutés les points les plus faibles de la doctrine, et mis en valeur les services rendus par Hegel à la pensée allemande.

M. P. ROQUES[3] s'excuse dans la préface de son récent ouvrage sur Hegel, de ne pas présenter aux « professionnels » une analyse complète, détaillée, rigoureuse du système hégélien, et d'avoir préféré la tâche, plus facile pour lui, et plus agréable à la plupart des lecteurs, de faire plutôt connaître l'homme et la formation de ses idées. Et, en effet, l'on ne trouvera dans ce livre, ni un essai d'interprétation, même très bref, du premier système de Hegel, exposé dans le manuscrit intitulé : *Logik, Metaphysik und Naturphilosophie bis zum Begriff des Organischen*, ni une étude suivie, chapitre par chapitre, de ses œuvres principales. L'on serait peut-être tenté de s'en plaindre, si M. Roques n'avait fait, pour lui-même, ce travail auquel il refuse de nous associer. Mais il a lu, nous dit-il, jusqu'aux manuscrits conservés à Berlin, et l'on sent bien, de reste, à l'ardeur qu'il met à commenter et à défendre Hegel, la ferveur et la sympathie avec lesquelles il a dû approfondir sa pensée. M. Roques est un disciple qui simplifie l'enseignement du Maître, non parce qu'il en méconnaît les complications et les détours, mais pour en faciliter l'abord et lui acquérir en France, s'il est possible, un peu de l'influence qu'il devrait avoir. De ce chef, son ouvrage prend bien parfois des allures de manifeste contre la philosophie des « données

---

*dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, besorgt von Dr Arthur LIEBERT [*Neudrucke seltener philosophischer Werke, hrsg. von der Kantgesellschaft, I. B.*]. Berlin, Reuther u. Reichard, 1911; in-8°, XVIII-351 pp.

1. Otto LIEBMANN, *Kant und die Epigonen*, besorgt von Bruno BAUCH [*Neudrucke* u. s. w., II. B.], *ibid.*, 1912; in-8° XII 239 pp.

2. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit den von Gans redigierten Zusätzen aus Hegels Vorlesungen neu hrsg. v. Georg LASSON [*Philos. Bibl.*, 124. B.]. Leipzig, Meiner, 1911; in-12, XCV-380 pp.

3. P. ROQUES, *Hegel. Sa vie et ses œuvres* [*Coll. hist. des grands philosophes*]. Paris, Alcan, 1912; in-8°, 358 pp.

immédiates », et de plaidoyer en faveur d'un rationalisme, dont le fondateur, réaliste s'il en fut, ignorait moins que tout autre les contingences pratiques et concrètes de la vie. Tout pesé, il nous manquait aux œuvres de Hegel, une introduction de ce genre; érudite sans excès, de pensée vigoureuse, s'arrêtant aux « petits travaux non systématiques » qui aident souvent à saisir la genèse ou le vrai sens d'une philosophie aussi abstraite, et laissant de côté les développements dialectiques pour mieux mettre en valeur la substance même de la doctrine.

Depuis la publication de H. Nohl *(Hegels theologische Jugendschriften*, 1907), il paraissait acquis déjà, que l'inspiration première du hégélisme fut toute mystique. L'adhésion de M. Roques à cette manière de voir, la confirme singulièrement, si, comme il semble, toutes ses sympathies vont au rationalisme qui suivit. Sans doute « c'est probablement la Grèce qui a donné à Hegel la plus forte impulsion » (p. 24), mais il avait lu l'*Histoire de l'Église* de Mosheim, Tauler et Eckhart. « Il ne serait nullement paradoxal d'affirmer que ce qui, dans les œuvres postérieures, les seules qui pendant longtemps aient été connues, a exercé le plus d'influence, c'est le mysticisme du jeune Hegel qui s'y retrouve encore » (p. 54). C'est pourtant ce même mysticisme qu'il paraît vouloir répudier tout à fait lorsqu'il se sépare de Schelling. Mais il en conserve le principe fondamental qui est l'identité du sujet et de l'objet; il le conserve non plus comme un point de départ, mais — et c'est là tout le changement — pour y aboutir comme au but de la dialectique, en montrant ainsi la réalisation progressive de l'absolu (p. 85). « Sa philosophie définitive sera un compromis entre l'intuitionnisme et — au sens grec du mot — l'enthousiasme de ces premières années, et d'autre part une doctrine critique et analysante » (p. 53). Dans la suite de l'ouvrage, M. Roques, alternant le récit biographique et l'analyse des œuvres, marque les étapes principales de ce développement philosophique, avec la préoccupation constante d'en écarter le reproche de « panlogisme ». Hegel aurait fait suffisante la part de l'irrationnel dans le monde, en déclarant que le philosophe n'a pas à s'en occuper (p. 215). D'autre part il sait concilier, et « c'est un de ses plus puissants attraits », « la pensée discursive et la pensée mystique, la scolastique aristotélicienne et le néo-platonisme, l'esprit de science et l'esprit de vie » (p. 88).

**Schelling.** — M. Roques ne parle guère des rapports de Hegel avec Schelling que pour insinuer, à l'encontre de l'opinion généralement reçue, que s'il y eut une influence de l'un sur l'autre, ce fut bien plutôt de Hegel sur Schelling. M. E. Bréhier[1] semble, à son tour, disposé à l'admettre, en ce sens au moins que, vers le temps de la rupture, Schelling paraît faire quelque concession à son ami au sujet du rôle de l'entendement (p. 280). Mais, voulant caractériser la philosophie de Schelling, M. Bréhier s'attache surtout à montrer,

1. Émile BRÉHIER. *Schelling*. [*Les grands philosophes*]. Paris. Alcan. 1912; in-8o, VII-314 pp.

à la suite de Delbos[1], ce qui les sépare, et il le fait en termes très heureux. Les traits qui leur sont communs : caractère génétique de leur méthode, construction du réel par thèse, antithèse et synthèse, « sont comme les formules courantes de l'époque, et, comme l'aspect allemand, l'aspect idéaliste de la notion si répandue de progrès » (p. 276). En vérité, ils diffèrent, et sur la matière, et sur le moteur de ce processus. Pour Hegel le point de départ est l'être, pris en compréhension, « c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus pauvre » ; pour Schelling l'être, pris en extension, « contenant tous les prédicats possibles ». Hegel va de l'abstrait au concret, Schelling du concret au concret, de l'essence déjà pleinement déterminée à l'existence. De plus, Hegel, en parlant du concept abstrait pour aboutir à l'intuition, ne peut légitimer le mouvement progressif de sa dialectique ; au contraire, Schelling se donne déjà, dans l'intuition, le devenir concret de la nature, dont la construction n'est ensuite que l'expression conceptuelle. Avec beaucoup d'ingéniosité d'ailleurs, M. E. Bréhier conclut son récit de la vie de Schelling et de ses nombreuses transformations intellectuelles, en montrant que cette intuition concrète du réel fait l'unité d'une pensée d'apparence si peu consistante. Sans doute il faut concéder que les « transformations spirituelles » de Schelling « sont scandées par les événements extérieurs de sa vie. Leipzig, ce sont les relations avec les physiciens, les mathématiciens ; et la philosophie de la nature où l'expérience tient une si large place. Iéna, c'est le cercle romantique, la vision d'une nature qui doit être une et pleine comme une véritable œuvre d'art, et sa pensée aboutit à la philosophie de l'identité. Puis, c'est la controverse avec Eschenmayer, les relations münichoises avec Baader, les cruels chagrins domestiques ; la philosophie devient mystique et religieuse. Enfin, vient la situation officielle à Münich et à Berlin ; et sa doctrine devient une réforme sociale et religieuse » (p. 295). Et, en tout cela, il n'y a pas applications diverses d'un même principe ; tout change, problèmes et solutions. Mais, tout d'abord, il y a, entre ces diverses philosophies, une inspiration commune qui est la prédominance absolue de la spéculation sur l'action ; « l'action est moins que la spéculation » et « englobée » par elle. Or, s'il en est ainsi, dans le réel lui-même l'action ne peut rien produire, qui ne soit déjà fixé et précontenu dans le « savoir ». L'irrationalisme de la dernière période n'est en rien réfractaire à cette interprétation ; car, volontarisme, il signifie seulement le pouvoir de l'entendement de se poser comme réalité ; contingentisme, il affirme, non pas l'indétermination spéculative des formes de l'être, mais leur libre réalisation ; « historisme » même, il maintient un ordre rationnel des faits. Par contre, ce serait une méprise d'appeler idéalisme cette détermination du réel par le savoir. « L'idéalisme, écrit M. Bréhier, (et ici, je l'avoue, je ne comprends plus très bien) l'idéalisme suppose la suprématie finale de l'esprit, par conséquent une lutte et une victoire (?) ; mais lutte implique la résistance, et la résistance, à son tour, implique la thèse qui

1. *De posteriore Schellingii philosophia quatenus hegelianae doctrinae adversatur*, 1902.

est précisément le contrepied de celle de Schelling, que tout n'est pas immédiatement de la nature du savoir » (p. 301)... Et M. Bréhier d'ajouter, car c'est là qu'il veut en venir par ce curieux raisonnement : « A vrai dire le grand intérêt de Schelling, la valeur fondamentale de son système, n'est pas de faire prédominer dans la réalité les forces spirituelles, mais de faire pénétrer partout dans la nature et dans l'histoire une intuition qui loin de rester étrangère aux choses, comme un spectateur l'est à un objet contemplé, suit au contraire le rythme intérieur de leur vie, se meut avec elles, les pénètre à fond »;... « *Les choses sont telles que le rythme de leur devenir (apparent ou réel) peut se retrouver dans le rythme de notre intuition* ». Cependant, malgré l'unité profonde que donne à sa philosophie cette intuition continue du réel, il manqua à Schelling, pour la compléter par une « critique formelle et précise de la donnée immédiate » et la rendre féconde par une compréhension plus large de la continuité du devenir, « le goût et le sens de la psychologie qui caractérisent en France le fondateur d'un positivisme des données immédiates de la conscience, M. Bergson » (p. 306).

**Maine de Biran.** — Autant qu'il le pouvait faire en quatre conférences[1], non destinées évidemment à un public de « spécialistes » (p. 123), M. G. Amendola a présenté, en janvier 1911, à ses auditeurs de la *Bibliothèque philosophique* de Florence, une excellente étude sur la philosophie de Maine de Biran. Il y est question, en particulier, de la réaction contre les « idéologues », qui amena Biran à observer en soi-même le moi et la volonté, des influences religieuses qui modifièrent ensuite le cours de sa réflexion, puis de ses rapports avec Kant. Cette esquisse intelligente et sympathique, contribuera, sans aucun doute, à mieux faire apprécier en Italie le sens et la valeur du mouvement philosophique français contemporain.

**Cournot.** — Le numéro du *Bulletin de la Société française de Philosophie*, daté d'avril 1911, (mais qui parut, de fait, plusieurs mois après) relate une curieuse discussion entre MM. Milhaud, Espinas, Mentré et Parodi, sur les rapports de la science et de la religion chez Cournot[2]. Discussion qui paraît avoir eu pour origine la notice lue en 1908 devant l'*Académie des Sciences morales et politiques*, par M. Espinas à propos du remarquable ouvrage de M. Mentré[3]. Tandis, en effet, que la *Revue de Métaphysique et de Morale*, lorsqu'elle entreprit en 1905 d'attirer l'attention des philosophes sur Cournot, ne consacrait aucune étude spéciale à ses idées religieuses, M. Mentré, dans son livre, donnait un chapitre entier à sa *philosophie religieuse* (ch. XII), dont il montrait le lien « viscéral » avec les fondements mêmes de sa doctrine, et aussi les applications apologétiques. Or, il

1. Giovanni Amendola, *Maine de Biran* [*Quaderni della Voce raccolti da Giuseppe Prezzolini, Quad. 12*]. Firenze, Quattrini, 1911; in-12, 126 pp.

2. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 11e Année, n° 4, avril 1911. *La science et la religion chez Cournot* (Séance du 4 mai 1911). Thèse : M. Milhaud. Discussion : MM. Espinas, Mentré, Parodi.

3. Cf. *Rev. Sc. Ph. Th.*, III (1909), p. 796.

semble que M. Espinas, dans sa notice (dont je n'ai pas autrement connaissance), ait relevé ce dernier point et se soit demandé si les préoccupations apologétiques de Cournot n'avaient pas eu quelque influence sur sa philosophie scientifique. Quoi qu'il en soit, la possibilité d'une telle influence a fort ému M. G. Milhaud, (*Bulletin*, pp. 102, ss.), à cause même de la parenté de ses idées personnelles avec celles de Cournot sur plusieurs points essentiels de philosophie des sciences. C'est pourquoi, sans mettre en doute que Cournot fut croyant et même chrétien, il voulut prouver que l'apologétique n'est pour rien dans les théories scientifiques du savant catholique. Je n'ai pas l'intention de résumer les arguments de M. Milhaud. Il suffira de noter que M. Mentré n'y a point contredit, et n'avait point à le faire, s'il voulait s'en tenir aux conclusions essentielles du chapitre ci-dessus mentionné. M. Mentré a seulement rectifié certaines affirmations de M. Milhaud tendant à déprécier, plus que de raison, l'orthodoxie de Cournot, tout en concédant que lui-même en était moins sûr qu'autrefois. M. Espinas, au contraire, s'est réservé de reprendre sa thèse plus au long, affirmant que pour lui la question n'avait d'autre intérêt que celui d'un point d'histoire à élucider.

« L'idée d'ordre ou de raison, remarque ailleurs M. Mentré [1], est l'une des plus importantes et en même temps des plus fuyantes de la philosophie de Cournot. Il y a donc intérêt à en étudier la genèse, afin d'en préciser la signification ». Or, elle a une double origine : la philosophie de Leibniz, telle au moins que Cournot la connaissait, interprétée par la philosophie de la statistique. « Cette dernière origine en dévoile la faiblesse, si la statistique n'atteint pas l'essence des choses ». (p. 159).

**Stuart Mill**. — « Pour retrouver le lien systématique des diverses vues théoriques de Mill, écrit M. P. Archambault [2], il faut comprendre qu'il fut avant tout un philosophe, développant une certaine conception de la vie de l'esprit », (p. 20), orientée elle-même par le désir de « ramener toutes nos idées à des sensations ou à des images reliées entre elles par les lois de l'association, et [de] réfuter par là l'intuitionnisme toujours porté à y voir autant de données immédiates » (p. 21). Au terme de cette introduction, M. Archambault porte un jugement très sévère sur l'empirisme incomplet, étroit et contradictoire de Stuart Mill, lequel nous donne « l'instructif spectacle » « d'une grande âme se débattant dans une trop petite doctrine » (p. 41).

**M. Deutinger (1815-1864)**. — Après M. Georg Sattel (*Deutingers Gotteslehre*, 1905; *Martin Deutinger als Ethiker*, 1908), M. Franz Richarz entreprend d'attirer l'attention des historiens et des philoso-

1. F. Mentré, *Note sur les origines de l'idée de raison chez Cournot*, dans *Rev. de Philos.*, 12e année (1912), février, pp. 151-159.

2. Paul Archambault, *Stuart Mill*. Choix de Textes et Étude du système philosophique [*Les grands philosophes français et étrangers*]. Paris, Louis Michaud, s. d.; in-16, 222 pp.

phes sur Martin Deutinger[1], et résume dans ce but, en une courte, mais précise monographie, sa théorie de la connaissance. Disciple de Schelling, de Görres et de Fr. von Baader, Deutinger a tenté, sous l'influence idéaliste du premier, et religieuse des deux autres, une synthèse des différentes philosophies modernes et de la scolastique. Il prend son point de départ dans la conscience, mais avec l'intention de dépasser le subjectivisme, et donne pour contenu à la connaissance, les données de la perception sensible et celles de la Révélation. Mais il n'aboutit pas à un objectivisme franc. La connaissance est pour lui, une sorte de compromis entre le sujet (raison, sens, volonté) et l'objet; activité vitale supérieure, elle produit elle-même une réalité bien distincte de la matière sur laquelle elle s'exerce. Deutinger n'a jamais d'ailleurs clairement défini, remarque M. Richarz, ce qu'il entendait par le sujet et l'objet.

**Secrétan.** — Après la correspondance de Renouvier et de Secrétan, récemment publiée, voici une biographie de ce dernier, écrite par sa fille[2]. En rendant compte dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, (juillet 1912, p. 505), M. M. Millioud, qui a connu Secrétan, nous fait la confidence, que dans son souvenir, la physionomie du philosophe lui « apparaît plus simple et peut-être plus puissante que dans ce livre ». « Mais, continue-t-il, le livre y ajoute des traits dont nous n'avions pas vu l'importance ». Et, pour nous, qui n'avions d'accès qu'aux œuvres et à quelques lettres de Secrétan, ces « traits » priment tous les autres. Car ils font revivre Charles Secrétan tel qu'il fut auprès de sa famille et de ses amis, dans les moindres détails de sa formation intellectuelle et morale, puis de son activité philosophique, sociale et politique. Sans recherche littéraire, ni raffinements de psychologie, l'auteur a su peindre *vrai*, de cette vérité simple que seule l'observation familière et quotidienne peut rencontrer. Portrait sérieux et sincère, où la piété filiale ne veut se trahir que par une fidélité de touche plus scrupuleuse. Charles Secrétan nous y apparaît avec sa nature mystique et exubérante, son amour intransigeant de la vérité, son impressionnabilité, ses alternatives de jovialité et de tristesse, sa cordialité facile et vite confiante, ses brusques boutades. C'est un philosophe aussi peu recueilli et compassé que possible. Nous voyons s'exercer sur lui les influences des milieux qu'il traverse et des personnes auxquelles il s'affectionne : l'influence mystique de Mme Gordon, de Mme Olivier, celle plus intime des Vinet, son enthousiasme pour Schelling, et pour Karl Schimper, ses relations avec Mme de Pressensé, avec Renouvier, etc... Sur l'évolution de sa pensée, sauf un chapitre, confié à M. Philippe Bridel, où est étudié la *Philosophie de la Liberté*, l'auteur se contente de quelques indications très discrètes, mais très précises. Tout l'ouvrage, d'ailleurs, est à

1. Franz RICHARZ, *Martin Deutinger als Erkenntnistheoretiker* [*Stud. z. Philos. u. Relig. hrsg. v. Dr Remigius* STÖLZE. *9. H.*]. Paderborn, Schöningh. 1912; in-8°, XII-99 pp.

2. L. SECRÉTAN, *Charles Secrétan. Sa vie et son œuvre.* Lausanne, Payot, 1912, 4e édit.; in-12, 543 pp.

sa façon, un commentaire vivant de la philosophie de Secrétan, si inséparable de ses aspirations d'âme les plus profondes.

**H. Lotze.** — Il est assez rare qu'un historien veuille s'engager comme le fait généreusement M. L. Ambrosi au début de son étude sur la philosophie de Lotze[1], à s'identifier avec la pensée qu'il veut comprendre au point d'en revivre les nuances les plus délicates. M. L. Ambrosi rappelle à ce propos combien cette méthode est chère à M. Boutroux. Et il ne pouvait, en effet, trouver, sur ce point, meilleur maître. Connaissant fort peu la philosophie de Lotze, je ne saurais dire dans quelle mesure M. Ambrosi a réalisé son idéal dans ce premier volume où il expose la *Logique pure*, la *Logique appliquée* et la *Doctrine de la connaissance*, surtout d'après le dernier ouvrage de Lotze, *System der Philosophie*. A en juger par l'extérieur, je veux dire par les points de vue variés auxquels se place l'auteur, qui résume d'abord la vie de Lotze et l'histoire de ses œuvres, puis en synthétise la doctrine avant d'en suivre le détail, et enfin dresse une table analytique minutieuse, à en juger de même par la sympathie et l'aisance de toute l'introduction, par la bibliographie abondante qui la termine, il semble bien que rien n'ait manqué à M. Ambrosi pour y parvenir, sauf, peut-être, d'avoir adopté un système d'exposition strictement chronologique. Dans son introduction, il nous montre, il est vrai, Lotze, porté d'abord par son tempérament de poète et d'artiste vers l'idéalisme de Hegel qu'il préfère au réalisme sec des disciples de Herbart, puis revenant à Leibniz, et finalement à Herbart lui-même, tout en s'adonnant avec assiduité à l'étude de la médecine et des sciences. Mais ce n'est que dans l'introduction; et cette esquisse est d'ailleurs aussitôt suivie d'une vue d'ensemble, qui caractérise le système de Lotze sous ses différents aspects, comme étant une *philosophie du réel* par son culte de l'expérience et sa défiance de l'abstraction, une *philosophie de l'inter-action* par les relations actives entre atomes qui, pour lui, définissent le réel, une *philosophie des valeurs* par l'ordination, qu'il suppose, de toutes choses vers le Bien, et, en définitive, une *philosophie de l'idéal*, ou, comme préférait dire Lotze, un idéalisme téléologique, par l'immanence admise, en tout le réel, de l'Être suprême. Lotze ne pouvait sans doute dépasser le mécanisme que pour des raisons sentimentales ou esthétiques. Mais il admettait la légitimité de cette intervention, et c'est précisément parce que le monisme, auquel il se rallie, sait concilier l'exactitude de la science et l'inspiration de l'idéalisme, la rigueur logique et l'intuition, qu'il est permis d'y voir un modèle de la philosophie vers laquelle tend de nos jours le mouvement des esprits.

**H. Spencer.** — L'introduction de M. Parisot au choix de textes qu'il publie dans la collection Michaud[2], est un simple résumé, assez

1. Luigi Ambrosi, *Ermanno Lotze e la sua filosofia*. Parte prima. Milano-Roma-Napoli, Soc. edit. Dante Alighieri, 1912; in-12, XCVI-344 pp.

2. Edmond Parisot, *Herbert Spencer*. Choix de Textes et Étude du système philosophique [*Les grands philosophes français et étrangers*]. Paris, Michaud, s. d.; in-16, 218 pp.

général et sans grande originalité, de la vie et de la philosophie de Spencer, pour lequel M. Parisot professe, d'ailleurs, une grande admiration. « Vigueur dans la pensée, originalité dans la méthode, patience et persévérance dans l'observation des phénomènes, voilà ce qui caractérise le philosophe que nous voudrions avoir contribué à faire connaître et à faire aimer » (p. 45). « Jamais peut-être on n'avait porté si loin l'unification des connaissances; jamais on n'avait tenté une synthèse aussi complète et aussi hardie » (p. 25).

Sur la critique de la morale kantienne tentée par Spencer, l'on trouvera quelques pages assez sévères dans une brochure de M. W. Baake [1], où est notée brièvement l'attitude prise à l'égard de Kant par quelques moralistes anglais du XIXe siècle, à savoir : A. Bain, H. Spencer, J. Stuart Mill, Bradley, Calderwood, Leslie Stephen, Hamilton, G. Grote, Martineau, Masson, Th. Hill Green, Rowland, H. Sidgwick.

**William James.** — Peu de temps après la mort de W. James, en octobre 1910, M. Th. Flournoy, professeur à la Faculté des Sciences de l'Université de Genève, rappelait en termes enthousiastes, devant la Société chrétienne d'Étudiants, les grandes lignes de la philosophie de son illustre ami. Depuis, M. Flournoy a repris et développé cette conférence [2], tout en lui laissant la forme libre et familière qui rappelle, à certains égards, la manière où se plaisaient tant l'esprit d'indépendance et l'humour de James. L'intérêt de cette publication est, peut-être, avant tout, de nous faire apprécier quelle influence le pragmatisme a pu exercer en Suisse romande et pour quelles raisons : « Chez nous, particulièrement, avoue l'auteur, on peut dire qu'il a toujours été dans l'air. Tous nos penseurs de la Suisse romande furent plus ou moins des pragmatistes sans le savoir, je veux dire sans se douter que leur tournure d'esprit serait érigée en méthode précise et portant un nom » (p. 65); et plus loin : « Au total nous sommes un peuple de pragmatistes-nés, anti-intellectualistes d'instinct, et dont la sympathie est d'avance acquise à toute philosophie dans le genre de celle de James » (p. 67). Mais, de plus, les rapports personnels de M. Flournoy avec W. James, les lettres qu'il en a reçues, sa connaissance, non seulement des œuvres principales du philosophe, mais de ses premiers articles, donnent à son exposé, forcément un peu général, (mais, en revanche, très accessible), une valeur documentaire très appréciable jusqu'au jour où seront publiées la corrrespondance et une biographie complète de W. James.

Le Saulchoir, à Kain. M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

1. Wilhelm Baake, *Kants Ethik bei den englischen Moral-philosophen des 19. Jahrhunderts*. Leipzig, Fock, 1911; in-8°, 46 pp.

2. Th. Flournoy, *La Philosophie de William James*. Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1911; in-12, 219 pp.

# Bulletin d'Apologétique

## I. — Le Problème de la Foi et l'Apologétique.

Monsieur l'abbé Snell, du clergé de Genève, a étudié l'antithèse qui oppose l' « évolution » du concept catholique à la « succession » des concepts protestants de la foi, depuis Calvin jusqu'au XXe siècle[1]. Un premier chapitre comprend l'exposé de la théologie de la foi, au sens où l'Église prend ce mot. La πίστις des Grecs ou la *fides* des Latins est essentiellement une adhésion de l'esprit au témoignage révélateur. La preuve en est dans l'enseignement formel de la Bible, des Pères, des scolastiques, et enfin dans les décisions officielles de Trente et du Vatican qui ont mis le sceau final à l'œuvre de la théologie. Il y a eu, conclut l'auteur, au sein du catholicisme, l'évolution d'une seule et même idée. M. Snell étudie ensuite le travail critique qui s'est produit dans le protestantisme français sur la notion même de foi. L'histoire de cette évolution comprend quatre phases progressives d'un mouvement continu. La première phase est celle de l'ancien protestantisme ou du calvinisme. Loin qu'il puisse tenir l'équilibre entre les deux forces divergentes de l'intellectualisme et du mysticisme, il est dominé tour à tour par elles et, en conséquence, le concept de foi ne cesse d'osciller entre des attractions contraires. La seconde phase est celle du « Préfidéisme ». Une théologie héritière du mouvement mystique accuse sa préférence pour la « foi sentiment ». Mais parce qu'elle ne peut se départir absolument du passé, elle tombe dans des contradictions incessantes. La troisième phase est celle du « Fidéisme ». L'école de Paris exaspère le conflit déjà créé entre les deux termes de « foi » et de « croyance ». La foi devient la « consécration de l'âme à Dieu » (Ménégoz), ou « le sentiment du rapport de l'être moral à la loi qui le régit » (Sabatier). Quant aux doctrines et aux croyances, elles sont « un moyen pédagogique de premier ordre ». En effet, « la vérité agit dans le sens du bien, l'erreur dans le sens du mal. On ne saurait attacher trop d'importance à la pureté de l'enseignement évangélique » (Ménégoz). Si la foi résulte des croyances, elle se traduit elle-même dans des dogmes que le « Symbolisme » se donne pour mission d'étudier. Plusieurs passages de M. Ménégoz et de M. Sabatier montrent comment le fidéisme et le symbolisme s'appellent et se complètent réciproquement. La quatrième phase est celle de « l'Agnosticisme ». Ainsi que le « Fidéisme », il regarde la foi comme un sentiment religieux engendré par les croyances; mais ces croyances sont incertaines, variables, et toutes subjectives. Aussi le sujet les

1. Abbé Snell, *Essai sur la Foi dans le catholicisme et le protestantisme*. Paris, Téqui, 1911; in-12 de XI-170 p.

accepte-t-il par un acte formel de sa volonté. Pour d'autres agnostiques, la cause qui fait jaillir le « phénomène mystique » ou la foi se trouve hors des prises de l'intelligence; de là l'impossibilité de le rattacher avec certitude au « phénomène intellectuel » ou à la croyance. La raison profonde de la permanence de la notion de foi dans le catholicisme et de sa dégradation au sein du protestantisme, il la faut chercher dans le magistère de l'Église; c'est son autorité infaillible qui a conservé intact le concept traditionnel de la foi en face des entreprises de la nouveauté, au lieu que la religion du libre examen n'a pu retenir ses adeptes sur la pente qui les conduisait au mysticisme. L'auteur a ajouté à son ouvrage, sous forme d'appendices, une analyse de l'acte de foi, quelques extraits de lettres de M. Ménégoz, une étude sur le progrès du fidéisme et sur les relations entre la science et le fidéisme.

Ce nouvel ouvrage de M. l'abbé Snell sera, sans nul doute, accueilli avec la même faveur que son aîné : *Lettres à un Protestant*. La sérieuse documentation de ce livre, la netteté de l'exposition, le ton toujours charitable et courtois de la discussion, lui assurent un légitime succès dans les milieux catholiques et protestants.

C'est au R. P. Bainvel qu'a été confié l'article *Foi* du Dictionnaire Apologétique[1]. Nul n'était mieux qualifié que le savant professeur de l'Institut catholique pour mener à bon terme cette tâche difficile. On saura surtout gré au P. Bainvel d'avoir si bien adapté son travail au genre que comporte un article de Dictionnaire. C'est dire qu'on y trouvera, avec des divisions adéquates au sujet, un exposé doctrinel sobre mais lucide et méthodique, une bibliographie soignée.

I. *La doctrine catholique de la Foi.* — « Une étude apologétique de la foi, écrit justement l'auteur, doit commencer par un exposé de la doctrine catholique sur ce sujet ». La doctrine catholique de la foi a été exposée officiellement par le concile du Vatican. Dans ce premier paragraphe, le P. Bainvel analyse et donne un bref commentaire de la Constitution : *Dei Filius*.

II. *La thèse catholique de la Foi et l'antithèse moderniste.* — L'Encyclique *Pascendi*, du 7 septembre 1907, est le premier exposé systématique du modernisme. L'Église condamne dans les explications modernistes, la relativité du symbole, l'agnosticisme, le subjectivisme. Elle veut une donnée intellectuelle d'ordre divin, elle n'admet pas que le dogme soit une élaboration purement humaine, où se garde, en dehors de toute prise intellectuelle, une réalité ici-bas inconnaissable, elle repousse le séparatisme moderniste entre la foi et la science.

III. *La controverse protestante.* — M. Jean Monod dans l'article *Foi*, de l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* publiée sous la direction de F. Lichtenberger, t. V, p. 7, ramène à deux points principaux le désaccord entre catholiques et protestants dans leur doctrine de

1. *Dictionnaire apologétique* (D'Alès), Fasc. VII, col. 17-94.

la foi : le caractère de la foi et sa valeur propre. Pour le protestant, le premier caractère de la foi, c'est le caractère personnel; elle suppose un contact immédiat de l'âme avec la vérité. Pour le catholique, le premier caractère de la foi, c'est le caractère autoritaire; elle suppose entre l'âme et la vérité un intermédiaire nécessaire qui est l'Église. Pour l'Église protestante, la valeur de la foi est telle qu'elle est la condition unique du salut. L'Église catholique, au contraire, reconnaît une double condition du salut : la foi et les œuvres; celles-ci sont des titres à la faveur de Dieu, indépendamment de la foi à laquelle elles doivent s'ajouter.

Cette prétendue opposition entre les deux Églises sur la question de la foi repose sur une méconnaissance de la véritable doctrine catholique. Si le protestant trouve immédiatement la vérité dans l'Écriture garantie intérieurement par le Saint-Esprit, le catholique la trouve non moins immédiatement dans l'Église animée par la vie de l'Esprit divin en elle, et par là même en lui, puisqu'il vit de cette vie sociale de l'Église, comme le membre uni au corps vit de la vie de l'âme dans le corps. De même, il n'y a de bonnes œuvres, au sens catholique du mot, que les œuvres faites dans la foi et sous l'influence de la grâce.

Les points spéciaux de controverse entre catholiques et protestants se ramènent principalement aux suivants : la foi qui justifie et la justification par la foi, la foi et les œuvres, la foi et le dogme, la foi implicite, la règle de foi, l'intégrité de la foi, la raison et la foi. Sur tous ces points, les solutions du catholicisme sont seules capables de maintenir l'harmonie entre la foi et la raison.

IV. *Controverse antidogmatique et symbolo-fidéiste.* — Pour le symbolo-fidéisme il ne saurait être question de révélation objective, ni de vérités révélées à croire. Toute la religion est dans le sentiment religieux et la prière. Quelques soient les variétés individuelles de ce système, il donne du dogme une notion relativiste, agnosticiste et subjectiviste.

Cette doctrine ne représente ni la pensée de l'Église, ni la pensée de Jésus. Il y a dans la foi prêchée par Jésus les éléments essentiels d'une foi dogmatique. L'acte de foi est à proprement parler un jugement, un assentiment à la vérité révélée.

V. *La controverse fidéiste.* — Le fidéisme consiste, d'une façon générale, dans une tendance à donner trop peu à la raison, trop à la foi ou à la croyance. Il se présente sous deux formes distinctes, l'une sans rapport avec la pensée kantiste ou positiviste, l'autre sous l'influence de cette pensée. Le fidéisme non kantien cherche la source de nos connaissances, même naturelles, dans la foi plus que dans la raison. Il prétend s'appuyer sur la tradition patristique qui attribue à la foi notre connaissance naturelle de Dieu et qui enseigne que l'on doit commencer par croire avant de comprendre. Mais c'est là une prétention injustifiée; les Pères ont toujours reconnu à la raison le pouvoir de démontrer les vérités fondamentales et ils n'ont jamais nié la nécessité des motifs de crédibilité. Le fidéisme à base kantiste

ou positiviste a été principalement utilisé par Brunetière, mais si l'apologiste doit montrer les bienfaits de la foi et sa nécessité morale ou sociale, il ne doit pas sacrifier la raison à la foi.

VI. *L'attaque rationaliste et scientifique.* — Certains rationalistes ramènent la foi à un instinct de crédulité qui serait le contraire de l'esprit critique, mais c'est un point de doctrine catholique qu'il faut des raisons pour croire et des raisons capables de produire la certitude. Cette certitude préalable ne détruit pas la liberté de l'acte de foi, car l'assentiment de foi n'est pas donné en vertu des seules raisons de croire, ni à la mesure de ces raisons. L'acte de foi est l'adhésion à la vérité divinement révélée sur l'autorité infinie du Dieu de vérité. Il ne faut pas oublier non plus le rôle de la volonté dans l'acte de foi. L'adhésion de foi est proportionnée à l'élan de la volonté vers le bien divin, non à la vue purement intellectuelle des raisons de croire. La transcendance des mystères, loin d'être une objection contre les dogmes, devient plutôt une présomption en faveur de la foi, quand on comprend que cette transcendance n'est jamais en contradiction avec la raison, et qu'elle a, au contraire, d'admirables harmonies et convenances avec la nature et les vérités naturelles.

Parmi les incroyants qui se sont occupés du problème de la foi, Sully Prudhomme mérite une attention spéciale. Par ses études sur Pascal (*La vraie religion selon Pascal*, Paris, 1905), il a été amené à étudier les principaux problèmes qui touchent l'apologétique de la foi et il a conclu contre le bien fondé de la doctrine catholique. Sully Prudhomme a été frappé par les contradictions qu'il a cru voir dans l'énoncé même des mystères, mais ces contradictions reposent sur des méprises qu'une théologie plus exacte eût aisément dissipées. Sully Prudhomme admet en outre que la Foi a pour objet non seulement les mystères mais encore les motifs de crédibilité. Mais il est faux de prétendre que la science et la critique sont incapables de prouver la valeur des raisons de croire; de plus, même avec l'évidence de crédibilité, la foi ne devient pas laïque, comme le pense à tort Sully Prudhomme, mais elle reste une vertu théologale, par le fait qu'elle est l'adhésion à la vérité révélée sur la parole et l'autorité de Dieu.

Les rationalistes reprochent aux catholiques de n'être pas libres dans leurs recherches et dans leurs solutions et d'êtres liés par des opinions préconçues. Mais la foi catholique, par là même qu'elle prétend être avant tout un assentiment à la vérité, est sympathique à la vérité. De plus, les savants rationalistes sont également imbus de préjugés et de préjugés faux. La foi ne dispense pas le catholique du travail scientifique et critique.

Le R. P. Gardeil vient de faire paraître la seconde édition de son volume : *La Crédibilité et l'Apologétique*[1]. Cet ouvrage paru en 1908 était épuisé dès la fin de l'année suivante. C'est dire le succès qu'il

1. R. P. Gardeil, O. P., Maître en Théologie, *La Crédibilité et l'Apologétique*, 2e édition entièrement refondue et considérablement augmentée. Paris, Gabalda, 1912; in-12 de XX-332 p.

a rencontré. Tous les théologiens, sans exception, rendirent hommage à la vigueur de pensée, à l'originalité des vues, à la psychologie suggestive et profonde qui se révélaient dans ces pages. Quelques critiques surgirent également qui donnèrent lieu à une discussion des plus intéressantes entre M. Bainvel et l'auteur. Aussi bien, le P. Gardeil n'a pas cru « devoir rééditer l'ouvrage sans l'avoir soumis à une révision approfondie équivalente sur des points importants à une véritable refonte » (Préf. p. VII). Comme nous avons déjà analysé dans un précédent bulletin [1] l'ouvrage du P. Gardeil, nous nous contenterons d'indiquer les modifications les plus importantes que présente cette seconde édition.

On se rappelle que le P. Gardeil avait fait très heureusement cadrer les éléments de l'acte de foi avec la série des mouvements psychologiques qui constituent, d'après saint Thomas, un acte moral complet. Cette étude s'est enrichie de nombreux développements, particulièrement en ce qui concerne l'*intention* de la foi ou le désir implicite de croire qui joue un rôle si important dans la préparation à la foi. Théoriquement, cette intention de la foi peut être purement naturelle, mais en fait, cet acte moral par lequel l'homme prend conscience de sa destinée, se produit sous l'influence de la grâce. L'intention de la foi ne peut être que facilitée par une connaissance plus approfondie de la fin dernière acquise par raisonnement ou enseignement comme chez les chrétiens baptisés et élevés dans la foi catholique, mais elle peut exister même chez l'homme destitué de tout secours extérieur de la révélation et même de toute connaissance du Dieu rémunérateur autre que la connaissance implicite et comme innée contenue dans l'idée de fin ultime et de béatitude. « Antérieurement au *credere in Deum* qui constitue la foi vive, il y a une tendance surnaturelle de la volonté vers Dieu, *in Deum* : une sorte de *credere in Deum* primitif et initial, dans lequel est anticipé à l'état de désir volontaire tout ce qui constituera l'acte intégral de la foi formée » (pp. 27, 28). Le P. Gardeil appuie cette conclusion sur l'autorité de Pierre Lombard, de saint Augustin, et sur de nombreux textes de saint Thomas qu'il commente avec une grande pénétration.

A propos de la démonstration de la crédibilité, le P. Gardeil insiste avec raison sur la différence qui existe entre le fait de la révélation comme motif formel de la foi surnaturelle et comme conclusion de l'apologétique, il montre que le fait de l'attestation divine est parfaitement démontrable, étant distinct de l'acte intime par lequel Dieu révèle et motive notre foi (pp. 89-103). Nous croyons, pour notre part [2], que cette distinction est d'une importance capitale en apologétique.

A son étude si remarquée sur les suppléances de la crédibilité, le P. Gardeil a ajouté un chapitre entièrement nouveau sur la *crédibilité*

1. T. I, pp. 759-761.

2. Cf. notre ouvrage : *L'objet intégral de l'Apologétique*, 1re partie, ch. 2, pp. 75-77. Paris, Bloud, 1912.

*commune*, c'est-à-dire une crédibilité « assez fondée en raison pour déterminer la plupart des intelligences, sans cependant l'être assez pour atteindre à la rigueur démonstrative, capable, en un mot, de produire en vertu de ses arguments rationnels, une certitude morale » (pp. 159, 160). Cette certitude morale, le P. Gardeil préfère l'appeler, d'un mot emprunté à saint Thomas, « *certitude probable* ». Notons que par « probable » l'auteur entend non pas ce qui est contrebalancé par l'alternative contraire, ainsi qu'on le définit communément, mais le *vraisemblable*, ce qui rapproche positivement du vrai. En présence d'une probabilité fondée (c'est-à-dire comportant une probabiliorité actuelle ou virtuelle) l'intelligence est inclinée à donner son adhésion. Cette certitude probable peut se diviser en quatre genres principaux : « certitude spéculative pure, due à la haute valeur d'une probabilité; — certitude spéculativo-pratique, comportant, en plus d'une probabilité fondée, une intervention de la volonté agissant pour les fins de l'activité de l'esprit et prescrivant l'assentiment ferme au nom des droits majeurs de ces fins; — certitude pratique que contribue à affermir la volonté agissant pour les fins supérieures de la vie humaine; — cette certitude pratique est spécialement garantie à la connaissance morale et religieuse, lorsque la volonté est informée par l'intention des vraies fins de la moralité, ou par une intention surnaturelle de croire, inspirée et assistée par Dieu » (p. 181). Le P. Gardeil fait ensuite l'application de cette division de la certitude probable aux principaux motifs de crédibilité.

Nous craignons, pour notre part, que ce nouveau vocabulaire ne soit de nature à engendrer de perpétuels malentendus; car tout le monde oppose le *probable* au *certain*. Et ce n'est pas seulement là une manière de parler, car il est incontestable qu'une proposition, sans engendrer la certitude, peut être considérée comme plus probable que la proposition contraire. Il faudrait donc alors, pour éviter toute confusion, ajouter au mot probable une épithète spéciale. Il est certain, par exemple, que cette proposition « les motifs de crédibilité sont probables », est vraie ou fausse, suivant les définitions que l'on donne du probable. Sans doute, le P. Gardeil, remarque avec raison que le probable susceptible d'entraîner l'adhésion de l'esprit, n'est jamais l'équiprobable ou le moins probable, mais le plus probable. Assurément, mais la question est de savoir si le plus probable peut engendrer la certitude. Or saint Thomas enseigne toujours que l'opinion qui repose sur une probabiliorité ne produit pas la certitude. Il est vrai que le P. Gardeil dans son opuscule sur : *La Certitude probable*[1] interprète ces différents textes dans un sens favorable à sa thèse, mais nous avouons que son interprétation ne nous a pas convaincu. Les limites de ce bulletin ne nous permettent malheureusement pas de discuter, avec l'ampleur qu'il mérite, l'intéressant problème critériologique soulevé et approfondi par l'éminent théologien.

Au ch. III, du Livre III, le P. Gardeil donne un aperçu sur la

1. Paris, Gabalda, 1911.

théologie fondamentale conçue comme une épistémologie et une critériologie théologiques. « La métaphysique rationnelle ne se contente pas de défendre les principes propres de chaque science spéciale, principes de la Physique, de la Morale, etc.; elle défend ses propres principes, et parmi ceux-ci, les principes qui fondent la connaissance humaine elle-même. C'est ainsi que se forme en tête de la métaphysique une doctrine générale et fondamentale qui a nom l'Épistémologie, ou doctrine de la possibilité de la connaissance vraie, certaine, scientifique. A cette doctrine s'adjoint la doctrine formellement logique, mais métaphysique par les moyens de démonstration, de la *Critériologie*, ou traité des signes auxquels se reconnaît la connaissance certaine. Le motif de l'adjonction de ces disciplines fondamentales à la Métaphysique est celui-là même que donne saint Thomas; étant la science suprême, elle doit pouvoir se défendre elle-même. Parallèlement donc, la métaphysique surnaturelle devra posséder une critique ou défense de la connaissance surnaturelle de la foi, de sa possibilité et de sa légitimité, une épistémologie et une critériologie surnaturelles. Or, on défend la possibilité de la connaissance surnaturelle par les thèses de la possibilité de la révélation, du miracle, de la prophétie, etc. On défend sa légitimité en établissant les signes auxquels se reconnaît la vraie révélation et l'intervention effective de ces signes à l'appui de la révélation chrétienne. Mais tout cela n'est pas autre chose que l'apologétique proprement dite, qui diffère de l'apologie spéciale visant les dogmes spéciaux, par l'universalité de son objet, la crédibilité. La théologie apologétique est donc une sorte d'épistémologie et de critériologie théologiques, défendant la réalité du fondement objectif de la connaissance surnaturelle : la révélation, tout comme l'épistémologie et la critériologie rationnelles défendent la réalité du fondement de la connaissance naturelle : l'Être. En ce sens on peut parler de théologie fondamentale » (pp. 247, 248, 249).

Nous admettons volontiers cette conception de la théologie fondamentale présentée par le P. Gardeil, mais il nous semble néanmoins qu'entre cette théologie fondamentale et l'apologétique proprement dite il y a une différence aussi radicale qu'entre un traité théologique sur l'existence de Dieu et un traité de pure théodicée. « *Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda: sed astrologus per medium mathematicum, id est a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem, de quibus philosophica tractat, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur* » (1).

L'objet propre de l'apologétique peut également être connu par la

1. S. THOMAS, *Summa Theol.*, Ia P., Q. I, A. 1, ad 2um.

foi; rien n'empêche donc d'étudier le fait de la révélation et les preuves qui l'appuient à la lumière de la foi et des décisions de l'Église; ce sera alors la théologie fondamentale, puisqu'elle suppose la foi. « La théologie fondamentale véritable est, dans toute la force du terme, une théologie, écrit le P. Gardeil; c'est la théologie même, procédant des principes et de la lumière de la foi pour argumenter » (p. 250). Mais le même objet est aussi capable d'être connu par une méthode strictement rationnelle et qui ne suppose pas la foi, puisqu'elle est chargée d'en démontrer la crédibilité. Or, une pareille méthode n'est à aucun titre une méthode *théologique*, les arguments qu'elle utilise sont *formellement* différents de ceux de la théologie; nous l'avons établi ailleurs[1]. Nous aurons alors une science apologétique autonome qui ne sera pas plus théologie fondamentale que la théologie n'est une théodicée. On ne saurait d'ailleurs contester cette possibilité pour l'apologétique de se constituer en science distincte et indépendante de la théologie, puisque l'Église, dans ses condamnations répétées contre le fidéisme pour qui les motifs de crédibilité sont objet de foi, a toujours affirmé que la raison humaine était en mesure de prouver, par ses propres ressources, le fait de la révélation.

Nous avons analysé dans notre précédent bulletin[2] l'intéressant et suggestif opuscule de M. Wehrlé sur : *la méthode d'immanence*. La question vient d'être reprise à nouveau dans un article du *Dictionnaire Apologétique (d'Alès)*. Le R. P. Auguste Valensin, S. J. nous expose d'abord, d'une manière lucide et très objective, *la méthode d'immanence* telle qu'elle a été proposée et défendue par M. Blondel[3]. Une opposition se dessine entre le principe d'immanence et la notion du surnaturel. D'une part, en effet, le principe d'immanence défend de comprendre que rien pénètre dans l'esprit et s'y assimile, à quoi l'esprit, d'une manière ou d'une autre, ne s'attend pas : et le surnaturel est ce à quoi la nature, prise comme telle, ne peut s'attendre. D'autre part encore, il dénonce comme inintelligible une félicité qui serait béatifiante sans que l'âme en ait postulé la joie : et la vision intuitive est ce qui ne peut être postulé par l'âme. Le conflit est soluble, si l'on peut prouver qu'il existe dans l'homme un besoin du surnaturel, qui est en lui comme un principe d'inquiétude et de mouvement, besoin que la révélation chrétienne peut seule combler en résolvant l'énigme de la destinée. Or, il existe, pour l'âme vivante, un besoin (positif) du surnaturel, fondé sur le plein d'une grâce déiforme et déifiante. Il existe pour l'âme ignorante et païenne, celle qui n'est encore que conviée, un besoin (négatif) du surnaturel, créé par le vide d'une disposition qui, étant la marque d'un état perdu, le signe d'un rappel, l'effet d'une grâce prévenante et la condition d'une grâce habituelle, peut déjà

1. Cf. *L'objet intégral de l'Apologétique*, IIIe partie, ch. 2, *Apologétique et Théologie*.

2. T. V, pp. 811 et 812.

3. *Dictionnaire Apologétique* (D'Alès), Fasc. VIII, col. 579-611.

s'appeler, dans un sens analogique, une grâce elle-même. La méthode d'immanence établit une espèce de continuité entre la philosophie et l'apologétique, l'une aboutissant par ses propres investigations, par la logique de son mouvement, à poser des questions auxquelles l'autre vient répondre. Tout le ressort de cette méthode consiste donc à révéler à l'homme sa propre indigence, à découvrir sous ce qu'on croit vouloir, ce qu'on veut, sous ce qu'on croit penser, ce qu'on pense, sous ce qu'on croit être, ce qu'on est. Si cette méthode, où la philosophie voit de plus en plus sa méthode propre, aboutit à « l'attente religieuse », si elle se trouve être apologétique, c'est parce que, dans l'état actuel de l'humanité, la philosophie, entendue non comme une spéculation abstraite, mais comme une doctrine de la vie, ne peut-être complète sans être religieuse. Dans son livre : *L'Action*, M. Blondel a organisé scientifiquement la méthode d'immanence, en faisant la théorie de son rôle et de ses procédés. A suivre le progrès de l'aspiration volontaire, on constate qu'après avoir été amené à retrouver et, pour ainsi dire, à reconstruire, en le ratifiant, tout ce qui compose le milieu physique, social, intellectuel où la volonté se déploie, y trouvant à la fois un obstacle et un aliment, il faut encore avec elle dépasser toutes ces enceintes, pour s'orienter vers un inconnu. On a tout fait comme si l'achèvement de l'action, comme si le salut devait venir de soi; pour garder maintenant la sincérité entière, il faut tout attendre de Dieu comme si rien ne devait venir que de lui. La méthode d'immanence nous amène jusque-là; elle ne va pas plus loin. En face du surnaturel, tel qu'aux yeux du chrétien il a fait son apparition dans l'espace et dans le temps, ce n'est pas à la « méthode d'immanence » de trancher la question de savoir s'il est ou s'il n'est pas.

M. Albert Valensin, professeur à la Faculté de théologie de Lyon, examine la portée et la valeur de la méthode d'immanence.

Les procédés de la méthode d'immanence ne sont ceux ni d'une simple thérapeutique morale ni d'une pure analyse psychologique, mais d'ordre métaphysique. L'attitude de pensée que suppose la méthode n'est point celle du subjectivisme kantien, ni celle du philosophisme ou du pragmatisme, elle est celle d'une pensée dynamique et concrète, soucieuse de ne point méconnaître l'aspect moral du problème à résoudre, elle distingue en fait et en droit comme deux phases dans la connaissance que nous avons de l'être : la phase qui précède et celle qui suit l'intervention de notre volonté, elle tend enfin à exclure tout séparatisme. L'attitude de pensée ainsi caractérisée paraît légitime, mais elle est susceptible de déformations dangereuses.

C'est par la *théorie* qu'on en fait et par son *application*, que la méthode d'immanence entre en relation avec la théologie. C'est dans la conception orthodoxe de l'état de l'humanité présente vis-à-vis du surnaturel, don gratuit de Dieu, qu'il faudra chercher et trouver le point de contact entre la méthode d'immanence et la théologie. Le chercher ailleurs serait se mettre en dehors des données du pro-

blème tel qu'il a été posé. La théorie de la méthode d'immanence entre en contact avec la théologie au point où celle-ci étudie la nécessité du surnaturel dans l'état actuel de l'humanité déchue en Adam et rachetée par le Christ. Sans être absolument solidaire de telle ou telle opinion théologique, la théorie de la méthode d'immanence semble être en plus parfaite cohérence avec celle qui tient que, dans l'économie actuelle, les grâces intérieures données par Dieu, le sont au nom des mérites du Christ, en une intention de salut, et donc d'ordre surnaturel. Toutefois il importe d'éviter ici une double exagération, celle du faux surnaturalisme qui glisserait dans le fidéisme ou confondrait l'ordre surnaturel et naturel, celle du naturalisme qui regarderait le surnaturel comme nécessaire.

L'application scientifique de la méthode d'immanence rencontre la théologie sur deux points : elle donne le sentiment du vide creusé par l'insuffisance des solutions naturelles, elle utilise l'expérience que l'on peut avoir du surnaturel immanent, comme fait anonyme, afin d'aboutir au surnaturel transcendant.

La méthode d'immanence satisfait des exigences de pensée légitimes au point de vue philosophique et en face de la théologie. De plus, elle entre efficacement dans le dessein de l'apologétique, non seulement en préparant dans les âmes une audience au message divin, mais encore en soutenant et en stimulant leur ascension vers la vérité. Elle a donc une portée salutaire : 1° parce que pour arriver à la foi, il faut normalement en avoir le désir, 2° parce que, pour justifier devant la pensée philosophique l'adhésion de la foi au surnaturel, il faut montrer que, don de Dieu, ce surnaturel n'est ni une tyrannie, ni l'apport tout étranger d'une pensée incapable de devenir nôtre. Cependant, pour salutaire qu'elle soit, la portée de la méthode d'immanence est limitée. Elle l'est d'abord par les exigences mêmes qu'elle formule et qui sont celles des philosophes, d'une élite. Elle l'est ensuite, en ce sens qu'elle n'est pas destinée à prouver par elle seule le fait du surnaturel. La méthode d'immanence n'est donc pas une méthode rivale des méthodes de démonstration historique. L'apologétique intégrale, devant comme toute discipline intellectuelle être spécifiée par son objet formel, le serait par la rencontre du fait intérieur et du fait extérieur. Les différents itinéraires de cette démonstration constitueraient ainsi aux yeux de l'apologiste, non des voies théoriquement équivalentes et isolément capables d'aboutir à des conclusions décisives, mais les preuves solidaires et intégrantes, toutes diversement indispensables à la démonstration chrétienne. Et leur synthèse se ferait dans l'homme vivant.

Cette appréciation portée sur la méthode d'immanence nous semble très juste et d'une grande opportunité. L'heure est maintenant venue non pas de discuter la question de principe, — n'est-elle pas tranchée par l'affirmative? — mais d'en faire une application méthodique et objective au lieu de rester dans les généralités. Y a-t-il, d'une part, des questions qui se posent inéluctablement à la conscience et qui intéressent tout homme et tout l'homme, et d'autre part, la religion chré-

tienne offre-t-elle, seule, une solution satisfaisante? Voilà à notre avis, la double enquête à mener pour concrétiser la méthode d'immanence. Dans notre ouvrage sur : *L'objet intégral de l'Apologétique*, nous avons essayé de préciser les différentes étapes que comporte cette double enquête[1].

Cette double enquête objective et subjective trouverait dans la psychologie des convertis sa justification pratique, mais le fait que le témoignage des convertis constitue notre unique source de documentation soulève à lui seul toute une série d'objections. Le R. P. MAINAGE les a exposées et résolues en deux articles très intéressants parus dans la *Revue pratique d'Apologétique*[2] et qui, au mérite de la nouveauté, ajoutent celui d'une forme souple et vivante. Première difficulté : Durant la période de crise, le converti ne peut connaître ses états d'âme, parce qu'ils sont obscurs et que lui-même ne peut les analyser de sang-froid. Réponse : L'intensité des impressions vécues par le converti les impose à son attention. Seconde difficulté : Après la crise, les souvenirs perdent de leur efficacité et le converti projette sur le passé ses expériences et ses préoccupations actuelles. Réponse : Le converti conserve fidèlement le souvenir du passé, et, s'il mélange à la description des états d'âme antérieurs, des expériences ou des préoccupations nouvelles, la confusion qui en résulte n'est pas irréductible à l'analyse psychologique. Troisième difficulté : La crainte retient sur les lèvres des convertis les aveux et les confidences. Réponse : Cette crainte n'est pas générale, elle n'est pas invincible, elle est une garantie de plus grande véracité chez ceux qui l'éprouvent. Le P. Mainage recherche ensuite la méthode à employer dans l'étude des documents psychologiques fournis par les convertis. La méthode empirique vise à la généralisation et ne s'élève pas jusqu'à l'ordre des causes. La méthode déductive appliquée à l'étude de la conversion implique une pétition de principe. Seule la méthode inductive réalise les trois conditions requises : observation, hypothèse, vérification.

## II. — LES MOTIFS DE CRÉDIBILITÉ.

La Société française de Philosophie tient chaque mois, à la Sorbonne, des séances de discussion sur les questions qui préoccupent le plus vivement les esprits contemporains. Le Bulletin en publie le compte rendu in extenso, revu et mis au point par les interlocuteurs eux-mêmes. La séance du 28 décembre 1911, que rapporte le présent numéro, était consacrée au « *Problème du Miracle* »[3]. La

1. Cf. IIe partie, ch. 2, *Méthode de l'Apologétique interne*, p. 342 et seq.

2. Th. MAINAGE, *La psychologie de la conversion et l'apologétique*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 1er et 15 mai, 1912.

3. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, *Le Problème du Miracle*, mars 1912. Paris, Colin.

question a été introduite par M. Édouard Le Roy qui s'est proposé de montrer que le problème du miracle est un problème réel, posé inéluctablement par l'expérience à tous les philosophes, quelles que soient d'ailleurs leurs opinions; il a présenté ensuite une théorie qu'il estime capable de donner satisfaction à la fois aux exigences de la pensée critique et à celles de la pensée religieuse. Les idées de M. Le Roy sont connues; il les a déjà exposées en trois articles parus en 1906 dans les *Annales de Philosophie chrétienne* et que nous avons résumés dans un précédent bulletin[1]. La présente discussion a pour but de les préciser. « Depuis la publication de mes premiers articles, j'ai continué de réfléchir. Sans doute ma manière de voir n'a pas changé au fond. Mais il me semble n'avoir pas insisté suffisamment sur quelques points, n'avoir pas mis un accent assez fort ici ou là. Je vais donc reprendre le plus nettement possible l'énoncé de mes thèses, au moins quant aux points essentiels » (p. 88). Le miracle est un fait extraordinaire, inséré dans la suite phénoménale commune et y faisant contraste, un fait significatif dans l'ordre religieux, un fait dont le déterminisme implique des conditions spécifiquement religieuses. Tels sont, d'après M. Le Roy, les quatre caractères essentiels du miracle. Envisagé dans sa matière, le miracle manifesterait le pouvoir causal de la foi, celle-ci n'étant pas seulement source de représentations, mais force véritable capable d'intervenir avec efficacité, même parmi les forces physiques. En définitive, l'action de Dieu dans le miracle a pour terme immédiat la foi génératrice, non point directement la matérialité du fait. « Mais, en disant que le miracle est un signe qui s'adresse à la foi et n'est entendu que de la foi, je parle d'une foi naissante, non parfaite, qui se cherche encore, qui travaille à s'éprouver et à s'accroître » (pp. 107, 108).

M. Brunschvicg fait remarquer à M. Le Roy que la conception qu'il défend, s'oppose à la conception vulgaire, et que de plus, le miracle ainsi défini n'a plus de frontières ni du côté de la science, puisqu'il est indiscernable par sa matérialité, ni du côté de la foi, puisque ce pouvoir guérisseur de la foi se retrouve partout. M. Le Roy répond que la conception vulgaire est en décroissance manifeste et que s'il n'y a de miracle que pour la foi, il ne s'agit que d'une foi naissante.

M. Parodi oppose ensuite à M. Le Roy le dilemme suivant : « Ou vous appelez miraculeux tout acte de liberté spirituelle, ou bien il vous faut encore définir le miracle comme la suspension d'une loi de la nature, de la nature spirituelle, si vous ne voulez plus que ce soit de la nature physique » (p. 120). M. Le Roy prétend que tout acte de liberté n'est pas miraculeux, mais simplement les faits dus à l'action d'une foi génératrice; tout miracle est une manifestation de la grâce.

M. Labertihonnière fait à la thèse de M. Le Roy les critiques suivantes : 1° M. Le Roy, après avoir rejeté l'idée de dérogation, la

1. T. I, pp. 769-770.

reprend puisqu'il définit le miracle : « un fait inséré dans la suite phénoménale commune et y faisant contraste ». 2° M. Le Roy requiert des dispositions religieuses non seulement pour reconnaître le miracle, mais pour le produire. Il en résulte que le rôle attribué traditionnellement au miracle par le christianisme est supprimé ou complètement changé. En effet, le miracle cesse d'être une chose étonnante, puisqu'il est l'accompagnement normal de la foi, de plus, en présentant le miracle comme un produit de la foi, au lieu d'en faire un moyen, on est amené à dire ou qu'il ne joue aucun rôle dans la genèse de la foi ou qu'il est lui-même la fin dont la foi est le moyen. Seulement, le miracle n'est pas un moyen mécanique agissant du dehors, mais un moyen moralement organique agissant du dedans. Son action s'intègre dans la vie de la foi, parce qu'aussi sa signification s'intègre dans la doctrine.

M. Le Roy répond que s'il a appelé le miracle une dérogation aux lois, cette dérogation devait s'entendre de l'ordre habituel du sens commun. En second lieu, la foi dont il parle n'est pas la foi parfaite et achevée, mais la foi naissante. Or, cette foi préexistante ne rendrait le miracle inutile que si cette foi ne pouvait exister que sous forme claire, entièrement déterminée.

M. Blondel relève dans la thèse de M. Le Roy une sorte d'hétérogénéité. Le miracle est d'une part « un phénomène écrit dans la langue familière du sens commun » et d'autre part « il n'est que par la foi » et sa signification est purement religieuse. Puis, le caractère transcendant du miracle ne se trouve-t-il pas supprimé, si le miracle n'est que l'expansion normale de la foi? Enfin, une pareille conception aboutit à confondre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

M. Le Roy prétend que M. Blondel s'est mépris sur sa pensée, mais nous avouons que ses explications nouvelles ne font, comme le dit en note M. Blondel (p. 165), qu'aggraver les difficultés.

Parmi les objections présentées contre la thèse défendue par M. Le Roy, les plus décisives nous semblent être celles de M. Laberthonnière et de M. Blondel. Les éclaircissements tentés par M. Le Roy n'en ont point, à notre avis, affaibli la gravité. Il est curieux de noter que les principales critiques formulées au cours de cette séance philosophique, avaient déjà été faites par les théologiens qui ont jugé les articles de M. Le Roy. La notion traditionnelle du miracle ne serait donc pas aussi opposée qu'on veut bien le dire à la philosophie moderne. Remarquons, en passant, que saint Thomas avait déjà réfuté la théorie de M. Le Roy sur la foi cause efficiente du miracle. Dans un article des *Questions disputées* (*De Potentia*, Q. 6, A. 9), il montre clairement que si la foi dispose à recevoir le don des miracles ou à les obtenir par la prière, elle n'en reste pas moins distincte du miracle qui est toujours une grâce *gratis data*. Pour qu'il y ait miracle, il faut, de toute nécessité, que Dieu en soit la cause *unique* ou *principale*[1].

1. Cf. *L'objet intégral*, 1re partie, ch. III, *La notion du miracle*, pp. 87-94.

Passons maintenant de la question de *droit* à la question de *fait*. Les miracles de Lourdes ont été, cette année en particulier, l'objet de nombreuses études.

Nous avons analysé dans notre précédent bulletin l'ouvrage du P. GEMELLI : *La lutte contre Lourdes*[1]. Il a rencontré le succès qu'il méritait, puisqu'une seconde édition est devenue nécessaire et qu'elle est déjà au cinquième mille[2]. A l'apparition du premier volume, les médecins socialistes de l'association sanitaire de Milan avaient provoqué une nouvelle discussion sur les guérisons de Lourdes et soutenu que le P. Gemelli s'était permis dans son livre de graves falsifications, puis, au cours de la séance, ils avaient fait voter une note de blâme à son adresse. Les attaques de ces médecins libres-penseurs contre le P. Gemelli furent réunies en volume sous ce titre : *Les miracles de Lourdes et le docteur Gemelli*. La réplique du P. Gemelli ne s'est pas fait attendre; elle paraît aujourd'hui en une brochure compacte de 231 pages : *Ce que répondent les adversaires de Lourdes*[3]. Il est impossible, en parcourant ces pages très documentées et où la discussion scientifique et philosophique est conduite avec tant de méthode et d'objectivité, de ne pas être frappé, avec le P. Gemelli, de l'ignorance ou de la mauvaise foi des adversaires de Lourdes.

Dans son livre intitulé : *Le Surnaturel dans les apparitions et dans les guérisons de Lourdes*[4], le R. P. CASTELEIN, S. J., s'est contenté de vulgariser à l'usage du public cultivé les documents que l'on trouve dans les œuvres du Dr Boissarie et de l'abbé Bertrin. Cet ouvrage ne renferme donc rien de bien neuf, mais il est d'une lecture facile et agréable et donne l'essentiel, tant au point de vue des faits que de la réfutation des objections qu'on y oppose, sur la question des apparitions et des guérisons. A propos de l'attitude de pensée du rationaliste et du croyant en face du miracle, l'auteur écrit très justement : « Devant chacun des faits merveilleux, qui se déroulent si nombreux dans l'histoire publique des âmes et de l'Église, le critique croyant, psychologue, médecin, historien, peut garder l'intégrité et la sérénité d'un examen vraiment libre. Sa foi ne le pousse pas à un aveugle parti pris en faveur d'un miracle contesté ou contestable. Au contraire, nous pouvons reprocher aux libres-penseurs de ne pas penser librement en ces matières. La libre pensée qui est chez eux à la fois un système étroit de philosophie et une négation étroite de vérités qui s'imposent à l'examen

1. T. V, pp. 798-799.

2. P. A. GEMELLI, O. F. M., *La Lotta contra Lourdes*, 2a edizione riveduta e notevolmente aumentata, 5o migliaio. Firenze, Libreria editrice Fiorentina, 1912; in-8o de 362 p.

3. Dr Fra A. GEMELLI, O. F. M., *Cio che rispondono gli avversari di Lourdes*. Firenze, Libreria editrice Fiorentina, 1912; in-8o de 231 p.

4. A. CASTELEIN, S. J., *Le surnaturel dans les apparitions et les guérisons de Lourdes*. Bruxelles, Goemaere, et Paris, Beauchesne, 1912; in-8o de 227 p.

intégral et impartial des penseurs et des savants dignes de ce nom, vicie en ces matières, placées hors du cadre de leur credo matérialiste ou panthéiste, leur examen et leur jugement. La libre-pensée, érigée en système athée ou naturaliste, barre la voie à la liberté de leur pensée » (p. 17). Le P. Castelein insiste également, et avec raison, sur la finalité surnaturelle du miracle : « Dieu n'arrête pas, par une intervention surnaturelle, l'évolution naturelle d'une maladie pour substituer sur ce point à l'effet des forces et des lois naturelles telles qu'il les a voulues et créées, un effet simplement meilleur d'un même ordre; pour substituer, par exemple, aux souffrances de la maladie, les joies de la guérison et, aux ruines de la mort, le renouveau de la vie et de la santé. Non, en faisant un miracle, il ne cherche pas à procurer un bien naturel et temporel pour l'effet naturel et temporel qui peut en résulter. Il vise bien plus haut. Un miracle est toujours un fait surnaturel, à la fois par la puissance qui le produit et par la fin qui le motive et le dirige conformément aux intentions divines. Cette fin est l'effloraison de la piété et l'affermissement de la foi dans les âmes pour y assurer le règne de Dieu et leur salut éternel... Le miracle ainsi rapporté, dans sa puissance surnaturelle visible, à l'accroissement de la puissance surnaturelle invisible de la foi, et considérant la part différente que Dieu se réserve dans notre foi et qu'il nous y réserve, nous comprendrons pourquoi Dieu ne prodigue pas les miracles, pourquoi il en tempère l'éclat, tout en le rendant suffisamment reconnaisssable, et pourquoi il y laisse même çà et là quelques ombres ou quelques difficultés de détail qui en compliquent l'enquête et la constatation scientifique » (pp. 194, 195, 196).

Démontrer qu'à Lourdes se produisent des guérisons, sortant du cadre habituel des observations de la médecine, tel est le but que s'est proposé le Dr de Grandmaison de Bruno[1]. « Le travail auquel se livre le corps médical chargé d'étudier les guérisons, n'a pas pour but de conclure que tel ou tel fait est un miracle; ses rapports ne doivent viser qu'un point : *La guérison s'explique-t-elle ou ne s'explique-t-elle pas par des moyens naturels?* Il appartient ensuite aux commissions canoniques désignées par les évêques, de déterminer si la guérison extraordinaire, établie par les observations médicales, a, oui ou non, les qualités requises pour être déclarée miraculeuse » (p. 8). On ne saurait mieux limiter le rôle du médecin dans la constatation du miracle. Dans la première partie de son ouvrage, le Dr de Grandmaison examine, avec un grand souci d'objectivité, vingt cas de guérison, il montre que les guérisons s'accomplissent sans aucune loi, sans aucun ordre préconçu; il est impossible à un médecin de prévoir d'avance comment elles se réaliseront. Onze guérisons se sont accomplies à Lourdes dans les piscines, deux pendant la procession du Saint-Sacrement, une à l'hôtel, trois hors de

1. Dr de Grandmaison de Bruno, ancien interne en médecine des hôpitaux de Paris, *Vingt guérisons à Lourdes discutées médicalement*. Paris, Beauchesne, 1912; in-12 de 310 p.

Lourdes. Certains malades sont guéris sans éprouver autre chose qu'un bien-être indéfinissable, d'autres éprouvent, au moment de leur guérison, des douleurs excessivement violentes, ceux-ci guérissent dès la première immersion, ceux-là à la seconde ou à la troisième.

Dans la seconde partie de son ouvrage, l'auteur analyse les caractères dominants des guérisons de Lourdes et répond aux principales objections courantes. 1° Les guérisons de Lourdes sont habituellement instantanées ou du moins très rapides. Or, toute cicatrisation naturelle exige un temps plus ou moins long, suivant la nature des plaies; c'est là un fait d'ordre vital, et malgré tous les perfectionnements invoqués par les adversaires du surnaturel, aucun savant ne pourra modifier les lois naturelles qui régissent la vie humaine. 2° Les guérisons ne sauraient être attribuées à l'eau de la grotte. Cette eau ne possède aucune propriété spéciale, elle guérit les maux les plus divers, les façons même dont l'eau est utilisée varient. 3° Les guérisons de Lourdes coïncident habituellement avec une prière ou une manifestation religieuse.

On objecte que les documents cliniques sont insuffisants et incomplets, mais les certificats d'arrivée et de retour, le sang-froid apporté par les médecins dans leurs travaux et leurs examens garantissent le sérieux de leur enquête. Les cicatrices du mal passé ne s'élèvent pas contre le caractère extraordinaire du procédé curateur, mais dans bien des cas elles contribuent à l'affirmer. L'extraordinaire, dans les guérisons de Lourdes, n'est pas la guérison, mais la façon insolite dont elle se produit. On ne doit pas considérer comme extraordinaires les guérisons de gens qui, à quelques semaines, quelques mois ou même quelques années, sont repris par les infirmités dont ils étaient venus demander la disparition, mais, aussi nombreux qu'on puisse supposer ces cas, leur existence et leur nombre ne sauraient détruire la réalité des guérisons éprouvées, ayant tous les caractères désirables d'authenticité. Le Dr de Grandmaison exprime toutefois le regret que beaucoup de recherches complémentaires sur les cas de guérison, ne puissent avoir lieu sur place, à Lourdes, immédiatement après les guérisons (p. 295).

M. le Dr Van der Elst, dont la thèse : *Contribution apportée à la notion d'hystérie par l'étude de l'hypnose* (Paris, Vigot, 1908), a été si remarquée des spécialistes, était tout indiqué pour traiter avec compétence l'article : *Guérisons miraculeuses*, du *Dictionnaire d'Apologétique*[1]. L'auteur commence par bien préciser le point de vue auquel il entend se placer. « Nous devons déclarer ici que nous n'étudions pas les guérisons miraculeuses en tant que miracles, mais en tant que guérisons. En d'autres termes, n'ayant pas qualité pour enseigner la définition du miracle nous nous en tenons à la recherche des ressources curatrices de la nature » (col. 419). Le Dr Van der Elst examine successivement : 1° les principes généraux qui justifient cette étude pour l'apologiste; 2° l'aspect philosophique du problème; 3°

1. *Dictionnaire Apologétique* (D'Alès), Fasc. VIII, col. 419-438.

les notions médicales nécessaires à la délimitation des frontières de la nature; 4° la forme sous laquelle se présentent les difficultés pratiques.

I. *Opportunité de la question.* — « Si l'incontestable récit des miracles évangéliques suffit amplement à justifier comme à entretenir la foi, l'apparition dans la durée de nouveaux miracles pareils, de guérisons notamment, attire opportunément l'attention des incrédules, nous donne l'occasion d'utiliser leurs loyales surprises, applique à la science expérimentale de notre siècle un correctif véritablement topique, souligne enfin d'une façon spéciale l'autorité de l'Église et la valeur de l'intercession des saints. Pour toutes ces raisons, les sanctuaires où s'observent les guérisons miraculeuses sont particulièrement favorables aux succès de l'apologétique, et la méthode qui les utilise semble d'autant plus logique. » (col. 420.)

II. *L'aspect philosophique du problème.* — La vie est l'harmonie spontanée d'énergies coordonnées pour une seule fin, la santé consiste dans le maintien de cette unité, la maladie est l'apparition du multiple incoordonné dans l'unité, la mort est le triomphe définitif du multiple sur l'un. La maladie étant définie par l'apparition du multiple dans l'un, ou, en d'autres termes, par la désagrégation de l'unité vitale, la guérison est *a priori* la restauration de cette unité. Toute guérison naturelle donne lieu aux constatations suivantes : restauration lente, laborieuse, éprouvante, avec tendance à la récidive. On comprend donc qu'il y aura toujours non seulement présomption mais certitude que la guérison n'est pas naturelle quand on la verra survenir soudainement, sans épreuve, sans reliquat, sans récidive, à la suite d'une maladie pratiquement constituée par la désagrégation de l'unité organique.

III. — *Délimitation des ressources naturelles de la médecine.* — Les objections des sceptiques se ramènent à deux types. *a*) Premier type d'objection : Vous ne nous présentez pas les cas qui nous convaincraient, il nous faudrait la résurrection d'un mort, etc. Rép. Les exigences des incrédules grandiraient avec la portée des faits contemplés, les plus grands miracles, comme la résurrection d'un mort, ont toujours rencontré des sceptiques. *b*) Deuxième type d'objection : Les cas que vous nous présentez ne sont pas convaincants. Une analogie avec des cas notoirement naturels les explique. *a*) Forme clinique de cette analogie (névrose, hystérie, *faith cure*, *mind cure*, force inconnue). Mais toute guérison obtenue par suggestion ne peut concerner que des troubles purement fonctionnels, des troubles sans lésions organiques et les forces inconnues opérant d'une façon transcendante n'éludent pas le miracle. *b*) Forme historique de cette analogie : Le miracle s'observe chez les païens, les musulmans, les schismatiques, les hérétiques. Mais c'est là une assertion gratuite qui ne repose sur aucun fait historique certain. Nulle certitude de guérison organique ne nous est fournie par les faits d'Épidaure ou d'Athènes. Les quelques guérisons opérées en pays musulman doivent s'interpréter dans un sens naturaliste. Le catalogue des faits recueillis par

Carré de Montgeron et autres apologistes des convulsionnaires montre que le jansénisme n'a pas obtenu de guérison miraculeuse pour se justifier. Il est possible en droit que des miracles se passent dans les sanctuaires schismatiques, mais on n'a pas jusqu'ici de documents suffisamment clairs pour trancher par l'affirmative la question de fait.

IV. *Dans la pratique, comment discerner les guérisons miraculeuses?* — L'enquête doit préciser les points suivants : *a*) La maladie était-elle connue? *b*) Les moyens humains avaient-ils été employés? avaient-ils échoué? *c*) La guérison a-t-elle été soudaine et a-t-elle présenté les caractères d'une guérison organique? *d*) La guérison s'est-elle maintenue et pendant combien de temps? Il faut en principe qu'on puisse répondre positivement à ces questions pour que l'enquête aboutisse.

Malgré le nombre et la valeur de ces ouvrages sur les guérisons de Lourdes, beaucoup d'esprits refusent de sortir de leur *a priori* rationaliste et se contentent d'opposer aux faits les mieux constatés, soit des fins de non-recevoir, soit des objections cent fois réfutées. On pourra s'en convaincre en lisant l'article que M. Chide a fait paraître dans la *Revue Philosophique* sur : *la notion du miracle*[1]. Pour lui, les miracles de Lourdes « ne reposent pour la plupart que sur des certificats médicaux ou autres à peu près dépourvus de valeur. Il s'est institué en effet à Lourdes même un bureau des constatations médicales composé de deux docteurs parmi lesquels, depuis sa fondation, M. Boissarie universellement connu. Là sont estampillés en vue de futurs procès canoniques tous les faits de guérison prétendus miraculeux, sur la foi d'attestations écrites, apportées par les malades eux-mêmes, et signés de médecins absolument quelconques. Il n'y a pas d'autre garantie scientifique de la réalité du mal et de la réalité de la guérison, instantanée ou censée telle, ce qui prête sans conteste au pire scepticisme. » (p. 230.)... « La fraude, consciente ou inconsciente, pullule aux alentours des piscines et aux portes du bureau des Constatations où siège M. le Dr Boissarie. Tant que durera le système des certificats et qu'il ne sera pas procédé à des vérifications radiographiques, photographiques, microscopiques ou autres, immédiatement avant et après les prétendues guérisons miraculeuses, le doute sera permis. » (pp. 232, 233.) M. Chide conteste l'instantanéité des guérisons de Lourdes. « Cette instantanéité est extrêmement relative et ne se rencontre presque jamais. Il ne s'agit donc... que de plaies cicatrisées un peu plus rapidement que dans les cliniques ordinaires. » (p. 237.) Il suffit, pour apprécier la valeur de ces affirmations rationalistes, de se reporter à l'analyse des ouvrages qui précèdent.

Mais M. Chide ne nie pas seulement le caractère miraculeux des *faits*, il s'en prend à la question de *droit :* la notion du miracle reposerait sur une conception de loi naturelle aujourd'hui périmée. Cette

1. A. Chide, *La notion du miracle*, dans *Revue Philosophique*, sept. 1912, pp. 225-242.

conception implique le déterminisme rigoureux et suppose l'existence dans l'univers d'essences définies à jamais. Une pareille notion de la loi « ne saurait être celle de l'empirisme, tel qu'il doit régner dès maintenant dans la science désobstruée de toute métaphysique. La science expérimentale en effet doit se séparer, autant que faire se peut, du rationalisme qui lui a fait grand tort, et nous a valu la réaction catholique à laquelle nous assistons » (pp. 238 et 239). Nous reconnaissons volontiers que certains théologiens ont parfois exagéré le déterminisme des lois naturelles; saint Thomas (C. GENTES, Lib. II, cap. XXX) a reconnu la part de contingence des lois naturelles. Aussi bien, quand le miracle se produit, la loi naturelle n'est jamais contredite ou supprimée, mais suspendue ou modifiée, ce qui est fort différent. « Lorsque Dieu, écrit saint Thomas, produit un effet en dehors d'une cause naturelle, il n'abolit point l'essentielle relation de cette cause à son effet propre; ainsi, dans la fournaise, le feu gardait sa puissance de brûler, quoiqu'il ne brûlât pas les trois enfants » (*Q. disp.*, *De Potentia,* q. 6, a. 1, ad 20um).

Les ouvrages qui suivent seront utilisés avec profit pour l'apologétique de l'Église dont on sait l'importance comme motif de crédibilité.

Le titre du livre de M. VON RUVILLE : *La marque du véritable anneau*[1], lui a été inspiré par une parabole de Lessing. Les trois religions principales : le christianisme, le judaïsme, l'islamisme sont comparées par Lessing à trois anneaux laissés par un testateur. Un seul de ces anneaux est le vrai talisman; les deux autres des imitations fort soignées et indiscernables. Il s'agit pour les héritiers de savoir quel est le véritable anneau. La parabole est appliquée par l'auteur aux différentes confessions chrétiennes. Parmi ces Églises diverses, une seule est la vraie, « l'anneau véritable ». A quels signes la reconnaître? L'un de ces signes est l'humilité. L'humilité, telle que la conçoit l'auteur, ne se confond ni avec la soumission « que le faible montre à l'égard du fort et du puissant », ni avec la modestie, qui souvent, « résulte de la nonchalance et de la paresse »; elle consiste « dans l'empressement que l'on a, la joie que l'on éprouve d'être en sous-ordre. C'est l'empressement à servir, c'est la joie de servir, abstraction faite de l'objet auquel se rapporte cette vertu. C'est l'empressement à faire passer sa volonté propre après une volonté mieux autorisée. » Or, l'humilité est, devant Dieu, la seule attitude qui constitue la religion, car la religion est l'expression de la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu. Par la religion. l'homme reconnaît qu'il n'est pas son propre maître, mais qu'il appartient à Dieu. Il tient de Dieu tout ce qu'il est et tout ce qu'il a, et il le reconnaît par l'adoration; ce dont il a besoin, il ne l'attend que de la libéralité divine, et il le confesse par la prière; toute l'activité qu'il

1. Dr A. VON RUVILLE, *La marque du véritable anneau.* Traduction revue par l'auteur de la (7e-14e) édition allemande, par G. LAPEYRE et P. MAURY, professeurs au petit séminaire de Bordeaux. Paris, Beauchesne. 1912; in-12 de XIV-240 p.

a reçue, il doit la dépenser en servant Dieu, et c'est ce qu'il fait par sa vie morale. N'est-il pas clair que les actes qu'inspire la religion sont les actes même de l'humilité? La religion ne va donc pas sans l'humilité. Là où règne l'orgueil, il ne peut donc y avoir de vraie religion. Tel est l'argument fondamental qui remplit tout le livre de M. von Ruville et dont il fait l'application aux différentes Églises chrétiennes. Ce fut l'orgueil qui sépara de Rome les Grecs : les patriarches de Constantinople ambitionnaient l'exaltation de leur siège, au lieu que les Pontifes de Rome travaillaient à l'organisation de l'Église universelle. « D'un côté nous voyons l'accomplissement d'un devoir, de l'autre une tendance à s'élever. D'un côté, en dernière analyse, malgré plus d'une âpreté, c'est l'humilité qui règne; de l'autre, si on va au fond, malgré plus d'une manifestation de vrai christianisme, c'est l'orgueil. » (p. 78.) Ce fut, de même, l'orgueil qui donna naissance au protestantisme : Luther et Calvin posèrent en règle que les fidèles seraient les juges souverains dans l'interprétations des Écritures et dans la fixation des articles de foi, au lieu que les catholiques, en vertu de la loi d'humilité, reçoivent de l'Église l'interprétation des Écritures et le formulaire de leur foi. Dans la seconde partie de son ouvrage, l'auteur étudie les diverses manifestations de l'humilité au sein de l'Église catholique : humilité du fondateur de l'Église : Jésus, humilité des Pasteurs, humilité de la Vierge Marie, humilité des croyants, humilité dans la science et dans la lutte. La vraie religion, conclut l'auteur, ne peut être que la foi catholique, car « elle seule absolument repose sur l'humilité et a toutes ses parties étroitement unies par l'humilité. En elle seule, l'humain est placé comme il convient dans la dépendance du divin; en elle seule le divin n'est pas soumis au jugement humain... L'universalité des doctrines protestantes, quelle que soit leur physionomie, depuis celle qui est complètement catholicisante et qui n'a plus qu'à faire le dernier pas pour se rattacher à Rome jusqu'à celle qui est complètement négative et refuse à Jésus l'existence historique, la confession luthérienne et la confession calviniste, la confession la plus strictement orthodoxe et la confession la plus libérale, toutes, absolument toutes, sont fondées sur l'intelligence humaine et par suite n'ont aucune garantie, dès qu'elles ont rapport aux choses surnaturelles. On doit les regarder comme une science qui traite les questions de l'Au-delà; mais non pas comme une religion. » (pp. 226 et 227). — On lira avec intérêt et avec fruit ces pages profondes et originales. Comme l'a écrit avec raison M. Guibert dans sa lettre-préface aux traducteurs, c'est une œuvre « saine et fortifiante ».

« *Vers la maison de lumière* » est le récit de la conversion de Miss Baker au catholicisme[1]. « Dans les pays protestants et plus

1. B. Anstice Baker, *Vers la maison de lumière*, *Histoire d'une conversion*, ouvrage traduit de l'anglais par un Père Bénédictin de Solesmes. Préface par Dom Cabrol, abbé de Farnborough. Paris, Gabalda, 1912; in-12 de XXIV-297 p.

spécialement en Angleterre, écrit Dom Cabrol dans la Préface, il n'est pas rare de trouver des âmes que ne contente pas un christianisme tronqué, ou que les contradictions de leurs docteurs déroutent et qui s'en vont à la recherche de la meilleure des religions. Miss Baker est de ce nombre, et voilà pourquoi l'histoire de son « pèlerinage » nous attache si fort. Elle nous raconte son histoire, sans prétention, sans apprêts, sans même ce souci d'une exposition bien ordonnée que nous sommes habitués à trouver chez la plupart de nos écrivains français. Pas de plan, pas d'arrangement; c'est l'histoire d'une vie racontée presque au jour le jour, avec toutes les contradictions, les tentatives, les retours d'une âme qui se laisse entraîner tour à tour par tous les courants de la pensée moderne, parfois même avec des redites. Mais cette absence même d'artifice littéraire nous est un garant de sa sincérité. Puis quel charme de suivre cette âme qui se raconte avec tant de simplicité, de bonne foi et de modestie » (pp. X et XI.) Cet ouvrage rendra, au point de vue apologétique, d'inappréciables services. Nos traités classiques sur l'Église auront tout avantage à vivifier leurs théories abstraites par ces témoignages d'âme qui donnent aux arguments un surcroît de valeur probante. Miss Baker avait par exemple vivement senti et compris qu'une Église, sans les notes d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité, ne pouvait pas avoir été fondée par Jésus-Christ. « Les ministres de la Haute Église me parlaient d'une Église établie par le Christ et tenant de lui le pouvoir d'enseigner les nations; où était cette Église? Elle avait eu l'infortune de tomber dans la division et sa vivante voix avait cessé de se faire entendre. Ils me parlaient d'une Église qui devait être, suivant la promesse du Christ, la colonne et le fondement de la vérité; mais qui malheureusement s'était livrée à l'erreur et avait eu le besoin d'être réformée par Henri VIII et Cranmer; d'une Église contre laquelle le Christ avait promis que les portes de l'enfer ne prévaudraient point, mais contre laquelle malheureusement elles avaient prévalu; d'une Église pour laquelle le Christ, à l'heure de sa Passion, avait prié afin qu'elle fût une, comme Lui et le Père étaient un, et qui pourtant avait été divisée. » (p. 22.) Tout au contraire, l'Église catholique se manifeste, grâce à ses notes, comme la véritable Église de Jésus-Christ. « Plus l'Église catholique se découvrait à mes yeux avec la vie qui l'anime et les lois qui la régissent, plus je voyais distinctement qu'elle diffère de toute autre institution humaine, non seulement en degré mais en nature. Je la voyais tout imprégnée de surnaturel, toute saturée de vertus, essentiellement une, sainte, catholique, seule possédant sur la terre cette unité dans la variété que j'avais si vainement cherchée ailleurs. Son unité surtout était un prodige que je ne pouvais expliquer naturellement. J'avais vécu dans le protestantisme et constaté son impuissance à maintenir dans l'unité les membres d'une seule et même famille; j'étais bien obligée de reconnaître, lorsque l'Église catholique m'apparaissait avec son unité, vaste comme le monde, qu'elle ne pouvait pas avoir eu pour fondateur un homme comme les autres et qu'il y avait en elle une force plus qu'humaine. » (pp. 175, 176.)

Notre étude sur : *Le Dogme source d'unité et de sainteté dans l'Église* a d'abord paru dans la *Revue du Clergé français* (15 juillet, 1er septembre et 1er octobre 1910). Nous la publions aujourd'hui sous forme d'opuscule[1], dans l'espoir qu'elle sera peut-être de quelque utilité pour l'apologétique de l'unité et de la sainteté de l'Église. On sait que les adversaires de l'Église reprochent constamment à son intransigeance doctrinale : ou d'être un obstacle permanent à l'unité, ou de ne la réaliser qu'au détriment de la perfection chrétienne de ses membres. Nous avons essayé de dissiper ce préjugé en montrant que le dogme catholique assure à la fois, avec le maximum d'unité, le maximum de développement religieux pour l'individu. Nous avons partagé cette étude en trois parties suivant le triple aspect du dogme lui-même. Celui-ci, en effet, peut d'abord s'envisager sous son point de vue le plus général de *vérité :* c'est-à-dire de doctrine intellectuelle, abstraite, objective. Il est ensuite une vérité qui se propose au croyant, par l'intermédiaire d'une *autorité visible* chargée d'en interpréter le sens. Il a enfin un contenu intrinsèque, suivant les relations réelles qu'il établit entre Dieu et nous. En parcourant successivement ces trois principaux caractères du dogme, nous avons montré comment le catholicisme réalisait, par ses dogmes, toutes les conditions de l'unité, en même temps qu'il favorisait le mieux les progrès religieux de ses membres.

Le R. P. M. Jugie, des Augustins de l'Assomption, professeur au scolasticat de Kadi-Keui, Constantinople, a traité, avec sa compétence bien connue sur les choses d'Orient, la question de l'*Église Grecque,* dans le *Dictionnaire d'Apologétique*[2]. Voici les principales divisions de ce savant et substantiel article : I. *Ce qu'on entend par Église grecque.* — II. *La préparation du schisme.* — III. *La consommation du schisme.* — IV. *Les divergences dogmatiques entre l'Église catholique et l'Église grecque.* — V. *L'apologiste catholique et les divergences dogmatiques et autres.* — VI. *L'Église grecque et les notes de la véritable Église.* Nous résumerons les deux derniers paragraphes, qui offrent une portée plus spécialement apologétique.

La polémique antilatine ne porte pas seulement les marques de l'étroitesse d'esprit et de la puérilité; elle est encore et avant tout une œuvre de mauvaise foi. La polémique des Russes contre l'Église catholique ne diffère guère de celle des Grecs. Une des principales bases sur lesquelles repose le schisme à l'heure présente est certainement l'ignorance, où sont un grand nombre d'Orientaux, tant de l'enseignement de l'Église des huit premiers siècles sur les principales questions controversées, que de la doctrine actuelle de l'Église catholique souvent altérée dans les ouvrages de théologie orthodoxe. La mission de l'apologiste est donc de faire connaître exactement les divergences dogmatiques et autres. Les différences liturgiques étant le

1. A. de Poulpiquet, O. P., *Le Dogme source d'unité et de sainteté dans l'Église.* Coll. *Science et Religion.* Paris, Bloud, 1912; in-16 de 118 p.

2. *Dictionnaire Apologétique* (D'Alès). Fasc. VIII, col. 344-396.

principal soutien du schisme parmi les masses populaires, l'apologiste s'attachera à montrer que la diversité des rites et des usages ne saurait être une cause de séparation entre les chrétiens. Il rappellera l'exemple de l'ancienne Église, une et indivise dans la foi, malgré la variété des liturgies et des coutumes locales. Par le témoignage vivant des Églises orientales unies à Rome, conservant intégralement, dans tout ce qui n'est pas contraire à la foi, la liturgie et les usages des Églises séparées, il cherchera à persuader à un peuple formaliste à l'excès et identifiant trop souvent son rite avec sa nationalité, qu'on peut être à la fois catholique romain par le dogme et la soumission au pape, et grec ou slave par la liturgie. Aux innovations liturgiques reprochées par les polémistes schismatiques à l'Église occidentale, il sera de bonne guerre d'opposer les innovations de même genre qui se sont produites dans la liturgie byzantine depuis la séparation. En ce qui concerne les divergences doctrinales, l'apologiste montrera que, du point de vue *orthodoxe*, l'Église catholique ne peut être traitée d'hérétique, puisqu'elle admet toutes les définitions solennelles des sept premiers conciles œcuméniques. Elle a sans doute tranché définitivement la plupart des questions controversées et en a fait des dogmes obligatoires pour tous ses fidèles, mais rien n'autorise le théologien *orthodoxe* à qualifier ces dogmes d'hérésie. S'il est logique avec ses principes, il n'y peut voir que des opinions théologiques, dont la valeur reste pour lui à être déterminée par l'autorité infaillible de son Église. Cette conclusion est d'autant plus légitime que, sur la plupart des points discutés de nos jours, des théologiens *orthodoxes* de marque, quelquefois les confessions de foi elles-mêmes, ont été d'accord dans le passé ou s'accordent encore dans le présent avec l'Église catholique pour ce qui touche au fond même de la doctrine .L'apologiste montrera ensuite que les dogmes catholiques ne sont que l'expression de la vérité révélée, consignée dans l'Écriture et la tradition des huit premiers siècles.

Contrairement à l'opinion du P. Palmieri et du P. Urban, l'auteur estime que même pour les fidèles de l'Église gréco-russe, l'apologétique des notes de l'Église catholique, possède une véritable efficacité démonstrative. Un *orthodoxe* de bonne foi, en comparant attentivement son Église avec l'Église catholique, sera facilement amené à reconnaître la transcendance de celle-ci sur celle-là au quadruple point de vue de l'unité, de la sainteté, de la catholicité et de l'apostolicité, et à conclure que l'Église catholique, réalisant incomparablement mieux le plan divin de l'Église tracé dans la Sainte Écriture, est la véritable Église fondée par Jésus-Christ, celle qui répond pleinement à ses desseins et qu'il marque visiblement de son sceau.

## III. — Ouvrages généraux.

Nous avons analysé dans nos précédents bulletins[1] les deux volumes de M. de la Paquerie : « *Dieu et la religion* », « *Jésus et l'É-*

1. T. II, pp. 792-793; T. III, pp. 814-815.

*glise* »; le troisième intitulé : *Objections et Problèmes*, clôt le cycle de ses : *Éléments d'Apologétique*[1]. Nous y trouvons, comme dans les volumes déjà parus, une série de réflexions sur les sujets les plus divers : Ame, Animaux, Art, Astronomie, Bible, Église, Égalité, Enfer, Libre arbitre, Libéralisme..., etc. A vrai dire, ce n'est pas tant un livre qu'un carnet de notes où l'auteur converse familièrement avec le lecteur. De là, le ton spécial de l'ouvrage qui n'a rien de didactique, le rappel constant à l'argument du sens commun, les plaisanteries faciles que se permet l'auteur, l'ordre souvent imprévu de la discussion. M. de la Paquerie semble affectionner un peu trop le paradoxe. C'est ainsi qu'il écrit dans l'Avant-Propos de son livre : « Un apologiste de la religion ne doit pas viser à être nouveau, original. Non en vérité, il ne doit point viser à cela le moins du monde. Il doit seulement avoir raison. La raison fût-elle vieille comme Aristote même comme Moïse, cela importe peu. Peut-être ce qu'il dit a été dit vingt fois, mille fois. Si c'est trivial et rebattu, l'apologiste ne sera pas loin de s'en glorifier : car la vérité est toujours la même : c'est l'erreur qui varie sans cesse... L'apologiste ne doit pas non plus prétendre à l'érudition. En disant cela, je n'ignore pas que je me fais le plus grand tort et que je signe la condamnation de mon livre. Un livre qui n'a pas un vernis d'érudition ne compte pas. Il n'y a pas actuellement un controversiste qui ne prétende attaquer ou défendre la religion par des arguments érudits. Mais l'érudition a un défaut capital : elle varie sans cesse. Rien n'est plus changeant : ce qui était vérité démontrée il y a un siècle ou un demi-siècle, n'est plus aujourd'hui qu'une erreur surannée. Les grandes lois de la science, les grandes révolutions de l'histoire, les constatations élémentaires et banales de la philosophie et de la psychologie, tout cela est inébranlable, et il n'y a pas besoin d'érudition pour le connaître. Cela suffit : nous nous en contenterons. Plût à Dieu que les apologistes s'y fussent bornés! Ils se fussent épargné des échecs retentissants. L'apologie ne saurait être une œuvre d'érudition, car elle est le besoin de tout le monde, et tout le monde ne saurait être érudit. » (pp. 2 et 3.) A coup sûr on avait vu jusqu'ici pas mal d'ouvrages apologétiques qui ne brillaient ni par l'originalité de la pensée, ni par l'érudition, mais on était loin de se douter que ce fussent là des qualités, et même un idéal pour l'apologiste.

Certaines appréciations de M. de la Paquerie sont également d'une sévérité qui va parfois jusqu'à l'injustice. Celles-ci par exemple : « Tous les ouvrages des catholiques français au XIXe siècle et au XXe siècle, même souvent ceux de premier ordre, suent le plaidoyer : plaidoyer importun et insuffisant. » (p. 28.) « Comme philosophe, Pascal est très faible. Imagination dominante, sous une apparence de précision et de rigueur... Pascal a été extrêmement adulé par ses contemporains, mais il était très ignorant en métaphysique. Il prend des airs d'insolence et de mépris en soutenant les plus grandes absur-

1. J. L. de la PAQUERIE, *Éléments d'Apologétique*, T. III, *Objections et Problèmes*. Paris: Bloud, 1911; in-12 de 538 p.

dités... Comme apologiste, Pascal est encore moins estimable. Dussé-je scandaliser beaucoup de gens, je regrette peu son grand travail en faveur de la religion. C'eût été l'apologie non du christianisme, mais du jansénisme, ce qui n'est pas la même chose. » (pp. 191, 192.) A propos des traditions primitives, l'auteur écrit : « Les catholiques eux-mêmes, avec leur docilité habituelle, bien loin de tenir tête à leurs ennemis, ne songent qu'à se faire pardonner, à force de complaisances, le peu de foi qu'ils conservent encore; ils se hâtent d'adopter sans contrôle, et de défendre, comme vérité démontrée et définitive, les théories fabriquées contre eux la veille » (p. 497). Comme exemple il cite en note M. l'abbé Bros qui, au dire de M. de la Paquerie, « se déclare l'adversaire de toute révélation primitive », parce qu'il n'admet pas la portée apologétique de certains arguments invoqués en faveur de l'existence de cette révélation. M. de la Paquerie confond ici comme à plaisir deux choses pourtant bien distinctes : la croyance à la révélation primitive que tout le monde admet sur la foi de nos Livres Saints, et la recherche des traces de cette révélation. Or, contester la réalité actuelle de ces traces, n'est à aucun titre, comme semble pourtant le dire l'auteur, « se déclarer l'adversaire de toute révélation primitive ». Il est parfaitement injuste d'identifier ces deux attitudes d'esprit. Après avoir essayé une réfutation des arguments présentés par M. l'abbé Bros, M. de la Paquerie termine sa critique par cette insinuation malveillante, pour ne rien dire de plus, « qui ne voit que le grand argument de notre bon abbé, est l'opinion unanime de nos adversaires, et qu'il tient à faire preuve non de raison et de logique, mais de largeur d'esprit ». Ces réserves nécessaires ne nous empêchent pas de reconnaître les sérieuses qualités de cet ouvrage et de penser qu'il est de nature à dissiper nombre de préjugés, à éclairer et à raffermir la foi.

M. E. Roupain a eu l'heureuse idée de grouper, autour des principales questions de l'apologétique traditionnelle, une série de citations reliées entre elles par un bref commentaire[1]. « Ce livre, écrit l'auteur, n'a pas pour but de faire avancer les questions. Il accumule des matériaux, il indique des ouvrages, il cite de bonnes et belles pages choisies en vue de préparer ou d'affermir la foi, dans l'âme du lecteur sincère » (p. 9). Un ouvrage de ce genre n'existait pas encore, aussi faut-il remercier M. Roupain d'avoir comblé cette lacune et d'offrir ainsi aux apologistes une riche mine de documents. L'auteur se défend trop modestement d'avoir voulu faire avancer les questions, mais grouper en faisceau lumineux les meilleures pages sur un sujet donné, n'est-ce pas contribuer, et pour une large part, aux progrès de l'apologétique? Ce livre rendra, croyons-nous, les plus signalés services. Ajoutons que l'exécution typographique est de tous points réussie.

L'apologétique, au dire de M. Capellazzi, auteur d'un cours d'*apo-*

1. E. Roupain, *Leçons et Lectures d'Apologétique, La vraie religion.* Tournai, Casterman, 1912; in-8° de 670 p.

*logétique chrétienne*[1], serait la science des rapports de la révélation divine avec la raison humaine. Or, entre la foi et la raison il y a un rapport antécédent, concomitant et conséquent; d'où le triple devoir de l'apologétique : préparer, illustrer, défendre la foi. L'apologétique prépare la raison humaine à recevoir la révélation divine par un procédé philosophique, historique et critique. La théologie, dans sa forme doctrinale, développe les mystères révélés à l'aide d'analogies rationnelles, l'apologétique envisage les dogmes sous leur aspect extérieur, dans les relations qu'ils soutiennent avec la raison. La *Somme théologique* de saint Thomas représente la systématisation spéculative du dogme, la *Somme contre les Gentils*, l'apologétique du dogme. Enfin l'apologétique défend la foi contre toutes les attaques de ses adversaires par la critique de toutes les fausses interprétations du dogme. On le voit, c'est là un bien vaste programme, aussi l'auteur ne semble pas s'y être tenu avec une fidélité littérale, mais il a insisté de préférence sur les rapports du dogme avec la pensée. Les adversaires du dogme peuvent se répartir en quatre grandes classes : les uns opposent le dogme à la pensée, les autres identifient le dogme à la pensée, ceux-ci abolissent le dogme au nom de la pensée, ceux-là le détruisent au nom du sentiment substitué à la pensée. L'auteur entreprend donc l'exposé et la réfutation des diverses formes de scepticisme, de panthéisme, de rationalisme et de sentimentalisme. En publiant ce cours, M. Cappellazzi a espéré faire œuvre utile auprès des élèves des séminaires diocésains. Il y a réussi dans une mesure honorable par la lucidité de son exposé et la solidité de l'argumentation. Nous regrettons toutefois qu'il se soit un peu trop cantonné dans les questions proprement philosophiques relatives au dogme et qu'il n'ait pas développé davantage les « *praeambula fidei* ».

*Essai d'Apologétique intégrale; La religion expliquée à un incrédule instruit par plusieurs théologiens*[2], tel est le titre imposant d'un ouvrage qui s'annonce devoir être considérable, puisqu'il comprendra 5 volumes. Le tome premier : *L'Incrédulité et les temps prémessianiques*, « est l'historique de l'action providentielle du gouvernement divin dans son but préparatoire à l'incarnation du Verbe, par le caractère figuratif et prémessianique du peuple hébreu et des prophètes, et par la conservation plus ou moins altérée de la révélation parmi les autres nations » (p. 10). Voici en quels termes son auteur, M. Detillieux, annonce à ses lecteurs l'œuvre qu'il a entreprise et qui doit se continuer par les volumes suivants : *L'Incrédulité et la Divinité de Jésus-Christ, L'Incrédulité et le Catholicisme pratique, L'Incrédulité et l'Église de Jésus-Christ, La Religion et l'Incrédulité devant la science et le progrès, La cité future.*

---

1. A. Cappellazzi, *Corso di Apologetica cristiana.* Crema, Ferruccio Basso, 1911; in-8° de 226 p.

2. A. Detillieux, *Essai d'Apologétique intégrale. La religion expliquée à un incrédule instruit par plusieurs théologiens.* T. I, *L'Incrédulité et les Temps prémessianiques.* Librairie de l'Action catholique, Bruxelles; Paris, Gabalda; Rome, Desclée, 1912; in-8° de 494 p.

« On le voit, cet immense programme parlant à la fois à l'intelligence et au cœur, réunissant les exigences de la foi et les droits de la raison dans un langage théologique, philosophique et scientifique, élaguant toute inutilité sans cependant délaisser les charmes du style, est de nature à rassasier l'esprit le plus difficile le plus avide de combler les doutes qui le tourmentent. C'est une initiation graduelle et intensive dans le domaine de la vérité, une synthèse logique du vrai, du beau et du bien opposée à l'antithèse négative, une véritable somme victorieusement échafaudée devant l'éclectisme anti-chrétien... Nous le proclamons : *La Religion expliquée à un incrédule instruit par plusieurs théologiens* est une œuvre hardie dont toute timidité déplacée est bannie. L'heure n'est plus aux ménagements et la vérité n'a point à craindre la lumière, toute la lumière. Ce déroulement rationnel des faits, des preuves et des événements, cette réfutation méthodique des préjugés que l'incroyance a habilement accumulés autour de la Religion chrétienne, ces traits éclatants de bon sens, de droite raison, de saine critique envahiront l'esprit de celui qui flotte, comme une triste épave, dans l'océan de l'erreur, influenceront heureusement son âme et la disposeront à subir favorablement l'onction régénératrice de la grâce divine » (pp. 11 et 12). Voilà certes un optimisme robuste non moins que réjouissant, mais nous doutons fort que le lecteur le partage de tous points, car il a le droit, après un pareil panégyrique, de se montrer difficile. Aussi bien, tout en rendant hommage à l'abondance des lectures que suppose la quantité des citations, il regrettera la grandiloquence constante et irritante du ton, l'insuffisance de beaucoup d'arguments, le concordisme naïf et heureusement périmé des points de vue.

« *Religion, Christianisme, Église* », tel est le titre d'un ouvrage apologétique destiné aux esprits « en possession d'une culture scientifique »[1]. Plusieurs savants catholiques de langue allemande y ont collaboré ou doivent y collaborer car l'œuvre entreprise comprendra plusieurs volumes. Voici le plan général qu'ils se proposent de suivre : « Notre travail commencera par des recherches philosophiques, il prouvera par la considération de la causalité universelle l'existence d'un être supérieur, spirituel et personnel et il expliquera sa place dans l'univers. La discussion qui se poursuit ensuite est de savoir si la notion de révélation surnaturelle, telle que la présente le christianisme est compatible avec la notion véritable de Dieu et comment cette idée d'un ordre surnaturel se rapporte à la nature humaine et peut être reconnue par l'homme en tant qu'effet. Mais parce que ces deux discussions se fondent sur des données qui sont vivement combattues par les philosophes contemporains et par le modernisme, une introduction ayant pour objet la théorie de la

1. *Religion, Christentum, Kirche.* Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete. Unter Mitarbeit von St. von Dunin-Borkowski, J. P. Kirsch, N. Peters, J. Pohle, W. Schmidt, F. Tillmann, herausgegeben von Gerhard Esser und Joseph Mausbach. Erster Band. 1911, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten und München; in-8° de XX-802 p.

connaissance et intitulée : « La religion et la vie psychique moderne », précède les traités : « Dieu et le Monde » et « Nature et Surnature ». Elle a pour but de délimiter les notions de science et de foi et la part que la pensée intellectuelle en union avec d'autres forces motrices religieuses apporte à l'acte de foi.

Après cette orientation théorique, c'est la réalité de la révélation qui devient l'objet de la recherche. Nous avons affaire, dans le christianisme, avec une religion établie, historique, publique. La méthode de l'apologétique est donc ici une méthode historique et plus spécialement philosophico-historique. Notre religion affirme que Jésus-Christ est le point central de la révélation et qu'il l'achève. Sa personne, son activité, son attestation historique sont au centre de toute l'apologétique. Mais le Christ reprend ce qui avait été établi au début de l'histoire de l'humanité. Son œuvre est rédemption, rénovation de l'humanité déchue et égarée. Pour le peuple d'Israël le Christ était prédit comme le Messie. La révélation de l'ancienne alliance préparait graduellement sa venue. Aussi bien, les traités sur « la révélation primitive comme origine de la révélation de Dieu et sur « la religion de l'ancien Testament dans son caractère spécifique parmi les religions du vieil Orient » forment dans notre exposition la préparation de l'apologie du Rédempteur » (pp. XIV et XV).

Le présent volume comprend cinq parties. Le Dr Joseph Mausbach, professeur de théologie à l'université de Münster a composé la première partie ; elle a pour titre : « *La religion et la vie psychique moderne* ». L'auteur détermine d'abord les éléments essentiels d'une religion. « Ce n'est pas chose facile, écrit-il, soit à cause de l'immense variété des religions historiques, soit de l'imprécision de la notion dans la littérature actuelle de la philosophie religieuse » (p. 1). La religion n'est pas précisément un culte, ni une morale, ni une connaissance, ni un organisme social, elle est cela tout à la fois, plus l'autorité. « Le caractère organique de la religion est complet, si à l'unité et à la tradition s'associe l'autorité » (p. 6). Après avoir fait l'histoire du développement intellectuel depuis le moyen âge, et critiqué l'idéalisme subjectif et le phénoménalisme kantien, l'auteur étudie l'influence de la volonté sur la pensée. Il combat la religion du sentiment comme imprécise et contradictoire, montre comment, dans la religion révélée, la foi d'autorité est conforme non seulement à l'essence du christianisme mais aussi à un besoin général de la vie intellectuelle et sociale, analyse le fondement et l'origine de l'acte de foi, puis les relations entre la foi et la pensée.

Dans la seconde Partie : *Dieu et le monde*, le Dr Esser, professeur de théologie à l'université de Bonn, prouve Dieu métaphysiquement, en développant les preuves traditionnelles de l'existence d'un être suprême créateur du monde. Il examine ensuite les théories du monisme, de l'évolutionisme, le problème du mal (mal physique et mal moral) et termine son exposé par la démonstration de l'immortalité de l'âme.

Dans la troisième Partie, le Dr Joseph Pohle, professeur de théologie à l'université de Breslau, étudie « *la nature et la surnature* »

et en montre les rapports. Il expose dans un premier chapitre le problème de la grâce et de la liberté, mais il se contente au sujet du Thomisme et du Molinisme d'une analyse objective des systèmes, sans prendre position lui-même. Le second chapitre traite de l'essence de la révélation divine, et critique la théorie du subconscient et la conception moderniste de la révélation. Il montre que les sources du modernisme sont l'agnosticisme et l'immanentisme réunis. « Un protestant moderniste a dit : Dieu est logiquement indémontrable et qui ne le sent pas dans son cœur ne le trouvera jamais au dehors. » (p. 355). La conclusion du modernisme pourrait se formuler ainsi : « La théologie est détruite, il n'y a plus qu'une anthropologie religieuse. » (p. 361). Les chapitres 3 et 4 montrent que la révélation s'harmonise avec la nature spirituelle et sociale de l'homme. L'histoire, sans la révélation, est une énigme; la révélation est donc moralement nécessaire. Mais à quoi reconnaître la révélation? Il y a pour cela des critères internes et externes. L'auteur développe surtout la question du miracle (notion, valeur probante, possibilité), répond aux adversaires du miracle, notamment au monisme et à l'objection des forces inconnues. Il démontre que le miracle est historiquement constatable et prend comme exemple les miracles de saint Bernard contestés par un certain von Dussel.

La quatrième Partie : « *La révélation primitive comme origine des révélations de Dieu* », a été composée par le P. G. Schmidt, S. V. D., le savant professeur d'ethnologie au séminaire des missions de Saint-Gabriel, près de Vienne. Quatre chapitres partagent son étude : Ch. 1. Essence, matière et étendue de la révélation primitive; ch. 2. La possibilité de la révélation primitive du côté de l'homme; l'aptitude physique et intellectuelle des premiers hommes; ch. 3. La réalité historique de la révélation primitive; ch. 4. Le sort de la révélation primitive après la chute du premier homme.

Dans la cinquième Partie, le Dr Norbert Peters, professeur de théologie à la faculté théologique de Paderborn, étudie la religion de l'ancien Testament dans les traits caractéristiques qui la distinguent des autres religions du vieil Orient.

Le nom seul des collaborateurs suffirait à recommander ce bel ouvrage auprès du public cultivé. Il est, par sa documentation aussi récente et aussi complète que possible, d'une tenue scientifique remarquable; aucune objection de quelque importance n'est laissée sans réponse. De pareils livres sont la meilleure et la plus décisive réfutation de la prétendue incompatibilité entre la science et la foi.

Kain A. de Poulpiquet, O. P.

---

# Bulletin de Théologie Spéculative

## I. — Introduction a la Théologie.

**Développement du Dogme.** — Le P. Juan Gonzalez y Arintero a publié dans la *Ciencia Tomista*[1], un article sur le Progrès objectif du Dogme.

Selon l'auteur, un certain nombre de vérités dogmatiques, même parmi les plus importantes, n'ont pas été connues explicitement dès l'origine du Christianisme. De là vient qu'elles se formulèrent plus tard inexactement et que ces formules « provoquèrent de grands doutes et protestations » pp. 375-380. Qu'on se rappelle, continue l'auteur, ce qu'il en coûta de formuler convenablement les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation et les temporisations de saint Basile à l'égard des négateurs de la divinité du Saint-Esprit. C'est la preuve que le dogme a progressé, non seulement dans la connaissance subjective des croyants, mais encore dans sa manifestation objective.

La cause de ce progrès objectif est l'état primitif de ces dogmes, révélés dès l'origine *in actu primo*, sans être manifestés pleinement *in actu secundo*, p. 383. Une partie du révélé fut reçue et transmise à l'état de réalité vitale. Peu à peu, sous l'action de l'expérience religieuse et de l'analyse théologique se développaient les virtualités latentes du donné. D'où un certain aspect de nouveauté dans l'aboutissant, p. 382.

Les idées du P. Arintero sont exprimées avec un certain vague et d'une façon très laconique. Et cela est regrettable. Si l'on examine ce qu'il veut dire avec sérénité, rectitude et un peu de cette bienveillance due aux écrivains catholiques qui ont bien mérité de la théologie, on ne tardera pas à s'apercevoir qu'il peut être interprété dans un bon sens. Le P. Arintero soutient tout simplement la définibilité du virtuellement révélé, de l'inféré, du conclu, et non pas seulement de l'explicité. Il admet, pour la manifestation de ce virtuel, outre le procédé d'analyse logique, un procédé d'inférence vitale, qu'il appelle avec Newman, une expérience, pp. 382-383. Mais il est bien entendu qu'en définitif, ce n'est pas à la vitalité, mais à la logique du procédé qu'est due la conclusion. C'est bien ce que marque le P. Arintero lorsqu'il nomme ce progrès, une expansion de conclusions logiques, p. 384. Cette expérience vitale est le fait de la conscience de l'Église éclairée et dirigée par l'esprit de révélation, p. 381.

L'auteur note ici, avec Schaezler, que ce progrès ne se fait pas par une révélation nouvelle, mais par une manifestation de la révélation achevée dès l'origine. *Ibid.* note 1. Le résultat du progrès n'est

1. J. G. Arintero, *El progreso dogmatico-objetivo*, dans *La Ciencia Tomista*, juill.-août 1911, pp. 379-393.

pas une doctrine hétérogène à son point de départ, *otra cosa*, mais l'image exacte de l'idée originale, vue simplement sous des aspects plus diversifiés, p. 389.

Si telles sont les idées du P. Arintero, et nous le croyons, il nous semble qu'elles ne s'écartent pas d'idées assez courantes en théologie.

Ce n'est pas l'avis du Père L. Murillo, S. J. dans les quatre articles de *Razon y Fé* où il a consigné quelques réflexions sur le travail du P. Arintero[1].

A la vérité dans les parties positives et techniques de son étude, le P. Murillo est excellent. Il a fort bien mis en lumière, par les textes, que les dogmes principaux, Trinité, Incarnation, Rédemption, sont plus explicités dès l'origine que ne semble en convenir le P. Arintero.

Mais il n'a pas compris et, profitant de l'obscurité où elle est restée, il a certainement forcé, pour les besoins de sa réplique, la pensée du P. Arintero. Le résumé de l'article de ce dernier qui figure en tête des articles de *Razon y Fé* n'est pas fidèle. Le P. M. ne tient pas compte de textes qui serviraient de correctifs à ceux qu'il cite, et son exposé modifie ou déborde la pensée même de ces derniers. Le P. Murillo semble en avoir eu conscience, car il a fait suivre son résumé de trois réserves, avouant assez ingénûment que son exposé repose sur « trois *suppositions* » qu'il fait sur la pensée trop obscure du P. Arintero. Cela en dit long sur l'objectivité d'une critique ainsi amorcée.

Mais ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est la suite. Le P. Arintero dit quelque part que des vérités dogmatiques, s'étant formulées d'une manière inexacte, provoquèrent de « grands doutes et protestations ». Or, le P. Murillo suppose que ces doutes et protestations sont, selon le P. Arintero, le fait des hérétiques, les inexactitudes de formules étant bien entendu le fait des orthodoxes. *Razon y Fé*, oct. 1911, p. 145. La *Ciencia Tomista* de novembre 1911, (autant dire le P. Arintero lui-même), l'assure qu'il s'est trompé sur la pensée de l'auteur critiqué, que celui-ci a entendu attribuer les doutes et protestations aux orthodoxes. Rien n'y fait. Le P. Murillo (*Razon y Fé* de janvier 1912), maintient son affirmation. Le P. Arintero a dit que certains dogmes ne se sont formulés *convenablement* que très tard; donc il admet qu'antérieurement ils étaient formulés inexactement par les orthodoxes. Il est cependant clair que convenablement, mot mal choisi à la vérité, signifie ici : *explicitement* et de manière à prévenir toute méprise.

Mais il fallait que la supposition initiale du P. Murillo demeurât. Sans cela que fut devenue l'éloquente tirade du troisième article de *Razon y Fé* (janvier 1912 p. 38). *Que decir de las dudas y protestas?*

---

1. L. Murillo, S. J., *Algunas reflexiones sobre un trabajo publicado en la Ciencia Tomista acerca de la evolucion del dogma*, dans *Razon y Fé*, octobre et novembre 1911. *Reflexiones sobre la evolucion del dogma christiano; ibid.*, janvier, mars 1912.

*De parte de quien y contra que doctrina?...* Que serait-il resté, enfin et surtout de la conclusion du *Trabajo*, dans laquelle le P. Murillo, tout en constatant, *quasi veritate coactus*, que le P. Arintero reste à une distance infinie des modernistes, affirme qu'il se rapproche d'eux sur deux points : la part qu'il donne à la communauté dans l'élaboration des énoncés dogmatiques[1] et l'inculpabilité qu'il paraît prêter aux doutes et aux protestations des hétérodoxes, provoquées par la nouveauté des formules orthodoxes, p. 295. Toujours la *supposition* initiale!

Le P. Marín-Sóla, publie dans la *Ciencia Tomista* une série d'articles sur l'Homogénéité de la doctrine catholique[2], ou, plus précisément, sur l'homogénéité des conclusions théologiques avec le donné révélé.

Un passage de mon ouvrage : *Le Donné révélé et la Théologie* a été l'occasion de cette publication. J'avais dit l'insatisfaction que me causaient les solutions actuellement mises en avant pour expliquer l'homogénéité de la révélation avec certaines vérités définies par l'Église et qui semblent rentrer dans la catégorie des conclusions théologiques proprement dites[3].

Le P. Marín-Sóla en tombe d'accord, mais, c'est par une autre voie que celle où je m'étais engagé qu'il tente l'explication du fait patent de la définition des conclusions théologiques.

A l'entendre, toute la théologie moderne, sur ce point, est victime d'une équivoque due à Suarez, partagée par Lugo. Les derniers grands thomistes, les *Salmanticenses* et Jean de Saint-Thomas n'en sont point indemnes. Il faut donc revenir à la pensée de saint Thomas suivant laquelle le donné révélé et la *vraie* conclusion théologique sont homogènes, parce que *visant une seule et même réalité*, sous ses deux aspects : le *revelatum* et le *revelabile*.

Le point de départ métaphysique de la théorie du P. Marín-Sóla est la doctrine des trois distinctions : nominale, virtuelle et réelle. Nous n'insisterons pas sur ce fondement éloigné de la thèse qui nous a paru fort juste, mais dont l'exposé nous entraînerait trop loin. Venons, de suite, au point de départ immédiat.

C'est la division des conclusions *scientifiques* en deux classes, les conclusions des sciences métaphysiques et mathématiques d'une part; les conclusions des sciences physiques d'autre part. *In omnibus scientiis servatur quantum ad hoc modus rationis quod procedatur de*

---

1. Ce premier grief ne nous paraît nullement établi. Le P. Arintero concède une coopération de la communauté à l'élaboration du dogme, soit; mais il n'a nullement dit que l'Esprit-Saint, dans cette élaboration, jouait le rôle d'un facteur concomitant et subordonné à la conscience sociale, agent principal, comme le lui prête le P. Murillo, p. 292. Il suffirait, pour s'en convaincre, de remarquer que le P. Arintero, à l'endroit incriminé, suit et cite Schaezler, le théologien le plus affirmatif pour le primat de l'action divine dans le progrès dogmatique.

2. Marín-Sóla, O. P. (Fr. F.), *La homogeneidad de la doctrina catolica*, dans *La Ciencia tomista*, juillet, septembre et novembre 1911, juillet 1912.

3. *Le Donné révélé et la Théologie*, p. 171.

*uno in aliud secundum rationem, non autem quod procedatur de una re in aliam sed hoc est proprium naturalis scientiae*, dit saint Thomas.

En mathématique et en métaphysique, les démonstrations, pour réellement discursives qu'elles soient, se font par les causes intrinsèques, latentes dans le donné primitif : on ne découvre pas de nouvelles réalités, mais de nouveaux aspects intelligibles (raisons, *rationes*), de la réalité primitive, et qui y étaient virtuellement contenues. *Proceditur de uno ad aliud secundum rationem non secundum rem*[1].

Il y a donc identité, au point de vue des réalités, entre le principe et la conclusion. Le discours ne fait que manifester l'inclusion de la réalité conclue dans la réalité d'où on l'infère. D'où la rigueur absolue, l'infaillibilité des conclusions métaphysiques et mathématiques. L'homogénéité des principes et des conclusions y est garantie *a priori*.

En physique, au contraire, les démonstrations se font par les quatre causes, et donc en particulier, (et cela est le caractère spécifique de la physique), par les causes extrinsèques. On y prouvera donc une chose en faisant appel à une *autre* chose, entièrement extrinsèque à la première. *Probatur aliquid de una re per aliam omnino extrinsecam*. Et donc, la conclusion n'est pas le fruit exclusif du donné, mais de ce donné et, en plus, d'un autre donné extrinsèque au premier, encore qu'il lui soit étroitement lié. La réalité manifestée par la conclusion n'est pas simplement la réalité du sujet de la science. C'est une *nouvelle* réalité, non pas un aspect réel nouveau, une *ratio nova*, incluse dans la réalité primitive. Il n'y a pas identité mais connexion entre le donné et la conclusion. D'où l'absence de cette rigueur absolue qui caractérise les conclusions mathématiques et métaphysiques. La connexion entre deux réalités extrinsèques l'une à l'autre est toujours accidentelle par quelque endroit. Les conclusions physiques, quelle que soit leur rigueur, sont d'essence *faillible*. Elles n'ont pas de garantie absolue d'homogénéité avec leur donné.

Ces préambules admis, remarquons, avec saint Thomas, que la théologie est d'essence rigoureusement métaphysique. *Oportet versari in naturalibus rationabiliter* (saint Thomas désigne ainsi le procédé physique), *in divinis intelligibiliter;* (c'est le procédé métaphysique qui est ainsi nommé, non parce qu'il exclut le raisonnement, mais parce que son mode de raisonner confine à l'intuition intellectuelle. Cf. *In Boetium De Trin.*, Q. VI, a. 1, ad 3m)[2].

Il suit de là que toute *véritable* conclusion théologique se *déduit* du donné par voie d'identité; qu'elle est formellement incluse dans le donné; et qu'elle lui est parfaitement homogène, ne visant pas une réalité différente, mais seulement un aspect réel nouveau de la réalité primitivement visée; qu'elle est donc parfaitement définissable de foi divine. Et cependant, ce n'est pas une simple expli-

1. *In Boetium, De Trinit.*, lect. 1a, q. 2a, a. 2o, ad 3m.
2. Cf. *ibid.*, q. VI, a. 1, ad 1am et ad 3am quaestionem.

citation du donné par explication de termes : c'est vraiment du virtuel développé, de l'inféré, du conclu, mais *au-dedans* de la réalité donnée, sans apport d'éléments étrangers. Par exemple, toutes les conclusions nécessaires du traité *de Deo* seront de vraies conclusions; toutes cependant resteront dans l'idée d'être divin ou d'acte pur.

En lisant cette thèse du P. Martín-Sóla, j'eus tout de suite l'impression qu'il était dans le véritable sillon thomiste. On n'a pas fréquenté pendant trente ans saint Thomas et son commentateur Cajetan, sans acquérir un certain *habitus* de ces choses-là. D'ailleurs, la thèse est assez formelle, pour qui saura la pénétrer, dans l'opuscule *In Boetium* mis à contribution par l'auteur, pour qu'il n'y ait pas la moindre hésitation là-dessus. Le véritable *fondement* extrinsèque et a priori de l'homogénéité des conclusions vraiment *théologiques*, selon saint Thomas, est là et non pas ailleurs. Ce que j'ai appelé : le sens social de l'Église dirigé par le Saint-Esprit peut bien en être, dans certains cas, le critère, et par suite, la preuve extrinsèque. Mais il n'est donné à aucun sens de diagnostiquer de l'homogénéité là où il n'y en a pas. Il faut donc un fondement intrinsèque à l'homogénéité des conclusions théologiques. Et c'est la capacité d'être déduites par un raisonnement formel, par voie d'inclusion et d'identité, qui est ce fondement selon saint Thomas. Si cette inclusion fait défaut, nous sortons de la théologie proprement dite, nous entrons dans le domaine du connexe et du faillible.

Il n'est pas d'ailleurs nécessaire que cette inclusion puisse toujours être explicitée par les syllogismes humains : et c'est ici qu'un charisme surnaturel d'intuition sociale, comme je l'ai proposé pour l'Immaculée Conception, peut intervenir. Mais, en soi, il devra y avoir inclusion formelle. Autrement nous sortirions du *Donné* et l'homogénéité n'existerait pas.

La distinction que fait saint Thomas entre le virtuel identique et le virtuel connexe, n'a pas été inconnue de Suarez. Mais il a exclu le premier de la Théologie, et l'a fait rentrer dans l'objet immédiat de foi, comme le montre le P. Marín-Sóla, (*Ciencia Tomista*, sept. 1911, pp. 66-67). Et il en est résulté que le nom de conclusions théologiques s'est trouvé réservé dans sa théologie aux vérités déduites du donné révélé par voie de simple connexion, sans identité réelle avec lui.

Comment de telles conclusions peuvent-elles être effectivement définies et devenir de foi?

Pour Suarez, le fait de la définition de ces conclusions par l'Église ne fait aucun doute. Mais, se rendant compte de l'hiatus existant dès lors entre le donné révélé et les conclusions théologiques telles qu'il les entend, l'éminent théologien recourt pour justifier leur définition à une assistance du Saint-Esprit telle qu'elle équivaut à la révélation et achève celle-ci. (*Ciencia Tomista*, nov. 1911, p. 205).

Lugo, se rendant compte de ce qu'une telle exagération de l'assistance du Saint-Esprit promise à l'Église avait de peu traditionnel,

*ibid.* p. 206 note, rejette l'idée de Suarez. Pour établir l'homogénéité et par conséquent la définibilité des conclusions théologiques entendues à la Suarez, il invente la *foi ecclésiastique*. Si l'Église vient à définir une conclusion théologique, connexe au donné révélé, cette conclusion, encore qu'elle exprime des réalités non révélées, peut devenir de foi, car elle se déduit de deux prémisses de foi : une majeure affirmant que l'Église est infaillible en ses définitions de par l'assistance divine; une mineure déclarant que l'assistance divine est donnée à l'Église lorsqu'elle définit les conclusions théologiques. *Ibid.* p. 207.

Frappés de la nouveauté de ces inventions : assistance équivalente à la révélation, foi ecclésiastique supplantant la foi théologique dans tout un domaine, les *Salmanticenses* interviennent à leur tour d'une manière inattendue. Trompés par la doctrine des grands transfuges de saint Thomas, et s'imaginant avec eux que seules les vérités déduites par voie de connexité sont des conclusions théologiques, ils se refusent à admettre l'homogénéité de telles conclusions avec le donné révélé. Dès lors, il ne leur reste plus qu'à nier que l'Église ait jamais défini une vérité virtuellement révélée, une conclusion théologique. Et c'est ce qu'ils font « rotundamente », dit notre auteur. Ils ont tort, conclut le P. Marín-Sóla; et ils ont cependant raison de nier l'homogénéité des conclusions théologiques déduites par voie de simple connexité, avec la révélation. La solution est dans le retour à l'intelligence traditionnelle de la conclusion théologique et de la théologie elle-même, dont le procédé n'est pas faillible et extrinsèque comme celui de la physique, mais formel et infaillible, puisqu'elle est à la lettre une métaphysique.

Si l'on accepte, ajoute l'auteur, la notion de Suarez et de Lugo, on ne peut plus soutenir l'homogénéité des conclusions théologiques avec la révélation, ni, partant leur définibilité, sans incliner dans le sens des thèses modernistes sur l'évolution du dogme.

Le P. Marín-Sóla n'a encore traité, dans les trois articles publiés, que la première partie de son sujet; l'exposé de la question, son historique, son principe de solution. Il se réserve d'exposer plus en détail, dans une prochaine série, la doctrine de saint Thomas et de ses premiers commentateurs.

En attendant, s'étant trouvé pris à partie, en même temps que le P. Arintero, dans l'article du P. Murillo dont nous avons parlé (*Razon y Fé*, mars 1912), il a dédié à ce dernier une vigoureuse réplique dans la *Ciencia Tomista* de juillet 1912. La question est des plus intéressantes. Le P. Murillo qui est surtout historien, récuse tout simplement la notion de la théologie de saint Thomas d'Aquin. En présence du développement qu'a pris la théologie, grâce aux sciences positives, depuis saint Thomas, il est devenu nécessaire d'en élargir le concept. Et c'est à cette nécessité que répond la conception de Suarez et de Lugo.

Nous n'en croyons rien. Ces théologiens avaient encore affaire à l'ancien état de choses. Et d'ailleurs, l'entrée des sciences positives

dans la théologie n'a pas pour objet de modifier le rôle du raisonnement dans la théologie, mais de préciser et de défendre ses majeures.

Nous nous contentons de signaler cette controverse qui n'a, dans le développement de la pensée du P. Marín-Sóla, que la portée d'une épisode, et nous attendons sa seconde partie pour porter un jugement d'ensemble.

Dès maintenant, il appert que ce travail, malgré des longueurs, des redites, et parfois un ton un peu dithyrambique, apportera quelque chose de nouveau, et dont il faudra tenir compte. Depuis le travail du P. Garrigou-Lagrange, sur le *sens commun, la philosophie de l'être* et *les formules dogmatiques*, il n'avait rien été dit qui intéressât aussi profondément la méthodologie de la théologie spéculative.

Paris. A. GARDEIL.

## II. — THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE.

### I. — OUVRAGES GÉNÉRAUX. MANUELS.

A signaler dans ce chapitre, la dernière édition de quelques ouvrages précédemment parus, et l'une ou l'autre publication nouvelle qui s'impose principalement à l'attention des théologiens.

C'est une bien flatteuse distinction pour un auteur, d'atteindre en peu d'années la 13e édition. Le manuel de théologie de M. TANQUEREY en est là. Bref, clair et simple dans la forme de l'exposé, suffisamment fourni d'éléments de théologie positive ou historique, n'entrant pas très loin dans les questions controversées et spéculatives, toujours soigneusement mis à jour, cet ouvrage semble bien répondre aux desiderata de professeurs et d'étudiants en vue d'une formation théologique élémentaire, il est vrai, mais néanmoins solide et sérieuse.

Le premier volume de la partie dogmatique, dont nous avons à parler, s'occupe de la Foi, de Dieu un et trine, de la Création et de l'élévation des hommes et des anges, de la chute originelle, du Verbe Incarné[1]. Cette treizième édition renferme comme partie nouvelle et première une courte histoire de la théologie dogmatique (p. 1-65). Au point de vue de la systématique, il est regrettable que M. Tanquerey, aussi bien que certains autres auteurs, débute, sous forme d'introduction, par le traité de la Foi. Sans doute les vérités de foi sont les principes de la théologie, et comme telles on ne peut les passer sous silence au début des leçons théologiques; mais les grandes questions touchant l'objet de la foi, la genèse, l'analyse de l'acte de foi, le développement des dogmes, ne sont pas du domaine de l'Introduction à la Théologie, elles rentrent absolument dans le

1. Ad. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae Specialis*. Vol. primum, *De Fide, de Deo Uno et Trino*, etc. Paris, Desclée et Cie, 1911.

traité des vertus théologales. Elles n'appartiennent même pas, de l'avis de saint Thomas, à la partie dogmatique, mais à la partie morale de la théologie. C'est là, après le traité de la Grâce, qu'il convient de placer uniquement les questions touchant la Foi divine.

Dans ce premier volume l'auteur a consacré une attention spéciale aux problèmes le plus vivement débattus de nos jours, par exemple, le procédé psychologique de l'acte de foi, la nature et le développement des dogmes, la divinité du Christ et la satisfaction de son œuvre rédemptrice. Visant les modernistes et l'école libérale protestante, il s'est attaché à exposer fidèlement et objectivement leurs opinions en ces matières. La réfutation de l'erreur est courtoise et ferme. C'est pourquoi ce nouveau volume du manuel ne manquera pas d'être bien accueilli dans les écoles.

Une œuvre magistrale, trop peu connue encore au delà de son pays d'origine, est sans contredit l'ouvrage du Dr Scheeben sur les Mystères du Christianisme. L'auteur était profondément versé en Patristique aussi bien qu'en scolastique : aux connaissances étendues qu'il possédait des Pères et des théologiens du passé, au respect profond pour les doctrines traditionnelles, il alliait des vues originales, des conceptions personnelles qui nous font voir en lui un penseur de premier ordre, un esprit d'une force spéculative singulière. Pendant une période scientifique de trente ans, il fut en Allemagne, le champion du surnaturel, le défenseur infatigable des anciennes doctrines contre les interprétations rationalistes de Günther et de son école, et joua un grand rôle pour le renouveau des études scolastiques dans son pays. Ses livres, *Natur und Gnade* (1861), *Die Mysterien des Christentums* (1865), *Handbuch der Dogmatik* (1877 et ss.), constituent un monument théologique *aere perennius*.

Le second de ces ouvrages déjà mentionné, a récemment paru en troisième édition[1]. Ce n'est pas un livre de polémique mais une étude spéculative, un travail avant tout systématique, le premier et vigoureux essai pour présenter nos grands mystères dans un ensemble harmonieux, dans un système scientifiquement établi et autant que possible achevé. Un chapitre préliminaire traite de la notion du mystère et de la place qu'il occupe dans la révélation chrétienne. Les chapitres suivants donnent successivement des études sur la Très Sainte Trinité, sur le mystère divin dans la création et l'élévation de l'homme, sur le mystère du péché, en particulier du péché originel; sur le Verbe Incarné, ses rapports avec Dieu et l'humanité, sur la Sainte Eucharistie, l'Église et ses Sacrements, la Justification, la Glorification, la Prédestination. La Science des mystères chrétiens ou la théologie, fait l'objet d'un dernier chapitre. Ce ne sont pas des pages que l'on peut suivre, comprendre et goûter, sans solide préparation philosophique et théologique. Ce ne sont pas des pages que

1. Dr Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang dargestellt. Dritte Auflage, bearbeitet von Dr Arnold Rademacher. Gr. in-8o, XXIV u. 692. Freiburg, Herdersche Verlagshandlung, 1912.

l'on peut se contenter de parcourir ou de lire, il s'agit de les étudier, de les méditer; et maintes fois la réflexion et l'étude requises pour en saisir toute l'élévation, arrêteront la trop grande ardeur qu'on éprouve pour avancer. Mais, malgré l'effort soutenu qu'il faut s'imposer, on aime cependant à suivre l'auteur jusqu'au bout des développements donnés à ses idées, soit qu'il découvre l'intimité des Personnes divines entre elles ou leurs rapports étroits avec l'âme du juste, soit qu'il expose les grandeurs de l'union hypostatique et les merveilleux effets de l'Incarnation pour la nature humaine, soit qu'il nous introduise dans les secrets de la Prédestination divine. On est entraîné par la richesse des connaissances patrologiques, la finesse d'analyse assignant aux notions théologiques leur véritable valeur, le sage esprit critique écartant des conceptions imprécises ou peu sûres, parfois même erronées, la subtilité des distinctions projetant tout d'un coup une nouvelle lumière sur ces problèmes obscurs. On se nourrit l'esprit, on élargit et développe ses vues, non pas dans des considérations vagues et superficielles, mais dans une saine et forte spéculation théologique. Ce livre est un modèle de hautes études théologiques spéculatives.

Il faut noter toutefois que l'auteur, pour certaines de ses thèses, a gardé une position presque entièrement isolée, malgré les explications et les discussions parfois vives pour rallier les théologiens à ses vues. Cela concerne surtout ses idées touchant l'adoption des enfants de Dieu et l'inhabitation de la Personne même du Saint Esprit dans l'âme des justes. On trouvera aussi çà et là des expressions qui ont besoin d'une sage interprétation, mais leur emploi peut être suffisamment justifié par la source à laquelle elles furent empruntées et par le sens que leur prête la suite du contexte. L'éditeur actuel et son prédécesseur ont eu soin d'appeler l'attention du lecteur sur ces particularités, ils ont eu soin aussi d'augmenter les notes bibliographiques et l'index des matières principales traitées et de faire d'heureuses corrections de style et de forme. Ils ont certes par là même, ajouté au rare mérite de l'ouvrage. Puissent maintenant beaucoup d'esprits s'assimiler cette vaste et puissante synthèse des mystères du christianisme!

Le manuel de théologie du Dr B. Bartmann, professeur de théologie à Paderborn, dont la première édition n'a pas été dans le commerce, vient d'être nouvellement édité à la librairie Herder, de Fribourg[1]. Le volume a subi dans bon nombre de ses parties des modifications essentielles. L'auteur a partout tenu compte des progrès réalisés par les études théologiques; il s'est surtout rendu compte des nécessités de l'heure actuelle et c'est sous leur empire qu'il a traité les problèmes théologiques. Or, c'est un fait que de nos jours, où les tendances positives dominent, le dogme est le plus vivement attaqué dans ses appartenances historiques; on s'est donné pour tâche

1. Dr Bernhard Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage (*Theologische Bibliothek*). Gr. in-8o, XX u. 862. Freiburg, Herdersche Verlagshandlung, 1911.

de montrer qu'il existe un abîme entre l'exposé du dogme catholique et les données scripturaires. C'est ce prétendu fait que l'auteur a voulu renverser, et ce qui caractérise son manuel, c'est la plus étroite union des vérités dogmatiques et des vérités de l'Écriture. Il s'est attaché à montrer comment les vérités catholiques se retrouvent toutes dans la Bible; comment les questions théologiques, à peu d'exceptions près, puisent toutes leurs solutions dans l'Écriture. Ce point de vue a déterminé le choix entre autres des parties suivantes, où l'auteur prouve : que le dogme de la Très Sainte Trinité est conforme à l'Écriture et que l'Église ne l'a pas arbitrairement construit ni emprunté ailleurs; que le Christ avait conscience de sa personnalité divine et ne s'en est pas caché dans ses discours; que le Saint Esprit apparaît dans l'Écriture comme une personne et ne peut être considéré simplement comme une vertu divine impersonnelle, que le Christ lui-même a conçu et voulu que sa passion et sa mort fussent une œuvre rédemptrice et que saint Paul ne les a pas le premier considérées comme telles; que le Christ lui-même, a institué la rémission des péchés en vertu d'un pouvoir qui lui était propre, et non pas uniquement annoncée comme les prophètes, en qualité d'interprète des miséricordes divines; qu'il a lui-même institué l'Église, institué lui-même aussi tous les sacrements de l'alliance nouvelle, et qu'Église et Sacrements ne sont pas un simple produit spontané de l'évolution des tendances religieuses de l'époque. En toutes ces questions, une attention spéciale est consacrée à la preuve tirée de l'Écriture, sans que toutefois l'intérêt et la valeur des données patristiques et de la raison théologique aient dû être négligés. Cette dernière a été empruntée aux scolastiques, le plus souvent à l'Ange de l'École.

Pour ce qui concerne la division et l'ordre des matières, l'on remarquera que l'auteur a inséré dans sa dogmatique un traité nouveau qui ne se rencontrait pas jusqu'ici dans les manuels de théologie spéciale : le traité de l'Église; mise en œuvre d'une idée de sage réforme, énoncée par le P. Gardeil, en 1905 : « Le *Traité de l'Église* est un traité théologique et, si saint Thomas revenait et voyait le dogme de l'Église au point où il est parvenu de nos jours, je ne doute pas qu'il ne lui fît une large place dans la troisième partie de la *Somme théologique*, entre le traité de l'Incarnation et le traité des Sacrements »[1]. D'autre part, nous y rencontrons aussi, comme quatrième livre, un traité sur la grâce. L'on sait avec combien de raison, saint Thomas a placé ce traité dans la partie morale et non dogmatique de la *Somme*.

La méthode suivie par l'auteur dans son exposé est excellente : en tête des chapitres l'énoncé de la thèse à défendre, qui porte toujours la note théologique qui lui est propre; l'élève voit ainsi directement que telle proposition est de foi. Les dogmes et les vérités théologiques acquises sont traités en grand texte, la controverse des questions libres et discutables en petits caractères. Ajoutons qu'un seul volume a suffi à renfermer toute l'abondance des matières et

1. Cfr P. Gardeil, *La Crédibilité*, dans *Revue Thomiste*, 1905, p. 641.

concluons que la théologie dogmatique du Dr Bartmann est digne de figurer au premier rang parmi nos manuels théologiques modernes.

Le grand travail entrepris par le R. P. Pègues, O. P. « *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin,* » compte déjà six tomes, dont le dernier : « *La Béatitude et les actes humains* » a tout récemment paru[1]. Les cinq premiers tomes comprennent la 1a *Pars* de la *Somme*. Dieu, considéré en lui-même, dans sa création, dans son gouvernement de l'univers. Avec le Tome VI s'ouvre la IIa *Pars*, où il est traité : *De la marche de la créature rationnelle vers Dieu.* (I P. qu. II, prol.) Le titre de l'ouvrage nous semble ne répondre qu'imparfaitement à la tâche que s'est fixée l'auteur. En réalité nous avons ici une traduction et un commentaire, mais traduction et commentaire sont si bien fondus en un seul tout, qu'au premier aspect on ne songe nullement à séparer l'une de l'autre. La difficulté d'un pareil travail ne peut échapper à quiconque s'est mis en contact avec la *Somme*. Il n'est pas facile de traduire saint Thomas. Il n'est pas facile non plus de le commenter; rude tâche par conséquent de le traduire et de le commenter tout à la fois, de telle sorte que traduction et commentaire soient littéraux, c'est-à-dire rendent la lettre de saint Thomas dans son vrai sens et sa légitime interprétation.

La traduction du P. Pègues est fidèle, le souci de la fidélité a même parfois gêné l'élégance de la phrase. Le commentaire est bref et ne s'étend pas à de vaines subtilités ou d'encombrantes digressions; il se borne généralement à donner à la doctrine substantielle de saint Thomas sa valeur et son relief, à faire ressortir la suite et l'enchaînement des articles, à rapprocher du texte les passages parallèles importants des autres écrits du grand Docteur, à résumer très habilement les discussions engagées par l'École sur des points d'interprétation différente, sans omettre cependant de soulever les questions actuelles et d'appliquer à leur solution, les principes thomistes. Rien d'étonnant dès lors que ce commentaire rende les meilleurs services aux esprits désireux de s'initier à l'étude de la *Somme* et de s'en assimiler la riche substance. Aussi, nous en sommes persuadés, un succès toujours plus grand est réservé aux infatigables efforts du traducteur, non pas en ce sens que sa traduction puisse remplacer la lettre même de saint Thomas, mais en seconder merveilleusement l'intelligence.

Le VIe Tome donne les vingt et une premières questions de la Ia IIae ou de la partie morale générale de la *Somme*. C'est à bon droit, que le R. Père, en nous présentant cette partie, la caractérise dans

1. R. P. Pègues, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme théologique.* Tome I. *Traité de Dieu,* 2 vol. 842 pp. (12 fr.). — Tome II. *Traité de la Trinité,* 1 vol. 608 pp. (8 fr.). — Tome III. *Traité des Anges,* 1 vol. 640 pp. (8 fr.). — Tome IV. *Traité de l'Homme,* 1 vol. 806 pp. (10 fr.). — Tome V. *Traité du Gouvernement divin,* 1 vol. 682 pp. (8 fr.). — Tome VI. *La Béatitude et les actes humains,* 1 vol. 647 pp. Toulouse, Édouard Privat, 1907-1911.

l'Avant-Propos, comme suit : « Le génie de saint Thomas, pour s'exercer dans un domaine moins sublime que dans les autres Parties de la *Somme*, ne se révèle ni moins original, ni moins puissant et profond. Nous trouverons ici des analyses psychologiques et une organisation de la science de l'acte moral ou humain qu'on ne retrouve nulle part ailleurs soit parmi les autres auteurs, soit parmi les œuvres de saint Thomas lui-même. Cette seconde Partie de la *Somme théologique* en est la partie la plus originale et en un sens la partie la plus géniale. »

Voici les grandes divisions qui partagent ce premier volume : I. La béatitude ou la fin dernière; elle commande l'acte humain, et c'est pourquoi elle constitue comme le fondement de la morale (qu. 1 à 5), II. L'organisme psychologique de l'acte humain (qu. 6 à 17); III. Les conditions de sa spécification morale (qu. 18 à 21). Au cours de ces matières, de graves problèmes s'offrent à l'attention du théologien : la conception même de la morale, la question du désir naturel de voir l'essence divine, celle du moteur de la volonté, la question du libre arbitre, de l'influx divin sur la volonté : qu. 9, art. 6, ad 3m, passage fameux, qui reçut récemment encore, par un disciple de saint Thomas, une interprétation qui ne ralliera pas l'adhésion de tous les thomistes[1]. Dans le premier traité sur la fin dernière, l'auteur dit un mot des vieilles controverses scotistes sur la vraie nature de la béatitude et trouve que le texte de saint Thomas, sainement entendu, résout péremptoirement et d'avance ces interminables querelles soulevées après lui. Un autre intéressant chapitre inséré par le R. Père dans la question 19e, art. 6, concerne le problème de la conscience morale. Les divers systèmes sont brièvement exposés, le probabilisme ne trouve évidemment pas grâce aux yeux de l'auteur. En vertu de ses propres paroles, saint Alphonse de Liguori est dit être probabilioriste. Nous admettons que le témoignage du saint Docteur est formel, mais il nous serait impossible de concéder que saint Alphonse soit probabilioriste du genre de probabiliorisme défendu, par exemple par Concina, Patutius et Billuart. Il y aurait eu lieu, nous semble-t-il, de distinguer ici probabiliorisme modéré et probabiliorisme absolu, et nous croyons que le système de saint Alphonse peut très bien être appelé du probabiliorisme modéré. Le P. Pègues souhaite qu'au lieu de se livrer à un jeu de calcul de probabilité, l'on revienne à l'antique simplicité de la morale catholique. Il estime que, d'après saint Thomas, toute la question de ce qu'on a appelé la conscience probable se ramène à une question de conviction, faite de prudence et de sincérité ou de bonne foi. « Si par conscience probable, on entend *une raison qui hésite sur la légitimité de l'acte à poser*, nul ne peut agir avec une telle conscience. L'action n'est légitime que si elle procède d'une conscience convaincue de sa légitimité. Que si on entend, par con-

1. Cfr A. WAGNER, *Doctrina de gratia sufficienti*. Graecii, sumptibus Moser, 1911 — et le *Bulletin de Théologie spéculative* de l'année précédente.

science probable, une *raison qui demeure parfaitement convaincue de la légitimité de tel acte*, bien qu'elle n'ignore pas qu'il existe contre la légitimité de cet acte, des raisons soit intrinsèques soit extrinsèques, d'ailleurs assez impressionnantes et assez fortes, mais qui n'ébranlent pas sa conviction, cette raison ou cette conscience rend l'action légitime, pourvu que sa conviction ne procède pas de la légèreté ou de dispositions plus ou moins répréhensibles, telles que la secrète volonté de légitimer à ses propres yeux ce qui flatte ses intérêts ou ses passions, au préjudice de l'austère et honnête devoir. » Nous croyons retrouver sous ces paroles la thèse générale du probabiliorisme modéré, et ce système nous paraît être en très bon accord avec les principes de saint Thomas.

Il n'y a pas d'épilogue à ce riche traité sur la Béatitude et les actes humains. Au lecteur, le soin de l'ajouter au travail du R. Père. Le lecteur sérieux et studieux, nous n'en doutons pas, ne manquera pas de le faire, et trouvera, que le R. Père se meut facilement dans des questions graves et difficiles et est un très bon guide pour faire aimer et goûter les doctrines élevées de la *Somme théologique*.

## II. — Questions Spéciales.

**Dogme.** — Le R. P. de Poulpiquet, O. P., a publié en brochure une série d'articles parus d'abord dans la *Revue du Clergé français* (15 juillet, 1er sept. et 1er oct. 1910 sous le titre : *Le Dogme, source d'unité et de Sainteté dans l'Église*[1]. Ce titre est l'énoncé clair et bref de la thèse défendue dans le petit ouvrage. L'auteur a répondu d'abord à deux objections : on a reproché récemment au dogme catholique d'être une entrave à l'unité et à la sainteté dans l'Église, et, parce qu'il est conçu comme doctrine *intellectuelle*, abstraite, et, parce qu'il est présenté par une *autorité* visible et *extérieure*. Le R. P. prouve que le dogme catholique considéré sous ces points de vue, loin de constituer un obstacle, réalise toutes les conditions de l'unité et de la perfection religieuse, et ce qui plus est, que le caractère intellectuel des formules dogmatiques et l'autorité visible de l'Église sont même absolument requis pour maintenir l'unité au sein de la chrétienté et assurer la sainteté à ses membres. Dans une deuxième partie, il considère le dogme en soi et dans son effet, au point de vue de son contenu intrinsèque et de la réalité divine qu'il nous permet d'atteindre. C'est surtout grâce à la réalité qui le constitue, aux relations intimes qu'il annonce et prépare entre Dieu et l'homme, que le dogme est principe d'unité et de sainteté. Les vérités dogmatiques, principalement le dogme de l'Incarnation et de la Divinité du Christ, favorisent l'amour mutuel des hommes et une union très étroite entre les hommes et Dieu. — Ce beau travail du R. P. n'est pas seulement utile à l'apologiste, il plaira aussi aux théolo-

1. R. P. de Poulpiquet, O. P., *Le Dogme source d'unité et de sainteté dans l'Église*. (*Science et Religion*, nos 639-640). Paris, Bloud, 1912, in-16, 119 p.

giens; il expose nettement et très objectivement toute la virtualité d'un des premiers éléments de ces deux notes de l'Église catholique : l'Unité et la Sainteté.

**Dieu. — Essence divine et essence créée.** — Dans l'article *Essence*, du *Dictionn. de théologie catholique*[1], il est également question de l'*Essence incréée.* « En Dieu, écrit l'auteur, non seulement l'essence est identique à l'existence, mais le concept d'essence renferme l'existence : il est l'*esse subsistens.* Cette vérité fondamentale est le dernier concept auquel nous puissions nous arrêter en scrutant l'essence divine, autant que notre intelligence peut le faire. Et voilà pourquoi, l'*esse subsistens* semble être, d'après saint Thomas lui-même, le constitutif métaphysique de l'essence divine. » Cette thèse tend à devenir l'opinion commune des théologiens de nos jours, et l'on invoque de plus en plus à son appui, l'autorité et les témoignages de saint Thomas. Cependant, dit l'auteur, — et cette remarque ne sera certainement pas trouvée inopportune ou superflue — « on ne peut nier que l'opinion de Gonet et Billuart, plaçant l'essence métaphysique de Dieu, dans l'intellectualité divine actuelle, se rapproche davantage de la conception aristotélicienne, » et par suite, ajouterons-nous, de la conception thomiste.

Saint Thomas, dit M. Michel, est un partisan résolu de la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les êtres créés. Il ne semble pas qu'il puisse y avoir encore là-dessus le moindre doute. Nous notons simplement ici cette conclusion, mais nous attirons davantage l'attention sur les applications qui ont été faites de la notion d'essence à différents points du dogme catholique, et sur les conséquences qui résultent en théologie de l'admission ou de la non-admission de la distinction réelle, notamment pour l'exposé rationnel de certains dogmes. Cette partie de l'article nous paraît toute neuve et de la plus grande importance. Ces conséquences, pour le dogme de l'Incarnation, p. ex. sont directes. « Dans l'hypothèse thomiste, écrit l'auteur, l'exposé de la distinction des natures en Jésus-Christ et de l'unité de personne devient d'une clarté merveilleuse. » Dans l'hypothèse et la solution suarézienne, toute la difficulté de l'unité parfaite de l'Homme-Dieu demeure *intacte.* Pour l'exposé du dogme de la Trinité les conséquences sont jugées moins immédiates, mais non moins réelles, et plus graves peut-être au point de vue apologétique. On connaît la fameuse objection tirée du principe d'identité. Suarez, pour avoir nié la distinction réelle de l'essence et de l'existence, ne peut en somme, opposer aux instances des adversaires qu'une fin de non-recevoir : « *le principe d'identité ne doit pas s'appliquer en Dieu!* » Extrémité déplorable, écrit M. Michel, et qu'accepte néanmoins après Suarez, *De Trinitate* l. IV, c. III, n. 7., Molina, in *Sum. theol.* Ia. Q. XXIX, a. 2, disp. II.

Ces conclusions sont d'autant plus significatives qu'elles nous vien-

1. A. Michel, professeur de Théologie aux Facultés de Lille. *Dictionn. de théol. cathol.*, 1912, fasc. XXXVI, col. 831-850.

nent d'un théologien absolument étranger aux deux écoles rivales.

Le principe de la distinction réelle d'essence et d'existence dans les êtres créés et de l'identité d'essence et d'existence en Dieu, comporte des applications théologiques si nombreuses, qu'il mérite d'être appelé fondamental en théologie non moins qu'en philosophie. Dans la *Somme*, ces applications se rencontrent à chaque pas.

**Éternité de Dieu.** — Cet autre article : *Éternité*, de M. Michel, fournit un nouvel exemple de la fécondité de ce principe [1]. « Parce que l'essence de Dieu est son existence même, Dieu est non seulement éternel, mais il est son éternité. » Dans l'analyse de la notion d'éternité, l'auteur s'en tient aux données générales, expression du bon sens et traduction de l'expérience sensible. L'affirmation de l'éternité divine est présentée surtout suivant les données de l'Écriture et de l'enseignement authentique de l'Église. Quelques questions secondaires qui gravitent autour de la vérité de foi, sont brièvement passées en revue. L'éternité est-elle un attribut divin *négatif* ou *positif?* L'éternité est-elle la *mesure* de la divinité? L'éternité de Dieu est-elle une mesure des existences créées? L'auteur s'est borné à faire connaître les opinions des théologiens sur ces divers points. On discute les deux premières questions. Mais ces discussions sont jugées être, au fond, de très minime importance.

**Prescience divine.** — L'étude de M. Cristiani : *Prescience divine et liberté humaine*, présente un aspect nouveau en tant qu'elle rapproche ce difficile problème, de la philosophie de M. Bergson et de la notion du temps que s'est formée ce philosophe [2] ». En résumé, M. Bergson tient tout acte libre pour rigoureusement imprévisible parce que cet acte fait partie d'un déroulement original, inimitable, d'une durée réelle dont l'apparente quantité est véritablement une qualité, *et qu'on ne saurait raccourcir d'un instant sans modifier la nature des faits qui la remplissent.*

Un déroulement instantané et éternel en Dieu est donc impossible et contradictoire dans les termes.

Telle est l'objection grave, sinon décisive, qui nous est faite au nom d'une conception plus exacte, plus précise, plus conforme à l'expérience directe et intégrale, de ce qu'est une évolution temporelle. »

En répondant à cette objection, M. Cristiani accepte la conception du temps préconisée par M. Bergson, mais croit la difficulté sans portée sérieuse. « Nous ne voyons pas, écrit-il, qu'une durée, *irrétrécissable*, quand elle se déroule pour elle-même, ne puisse pas être embrassée simultanément quand elle est conçue idéalement par une science éternelle. » C'est pour ainsi dire tout, en fait de solution. M. Cristiani aurait dû expliquer davantage sa réponse : elle aurait peut-être paru plus claire. Cependant, la vraie solution de l'objection ne nous semble pas se trouver de ce côté. M. Cristiani a eu

1. V. *Dict. de théol. cath.*, fasc. cité, col. 915-921.

2. L. Cristiani, *Prescience divine et Liberté humaine* (*Science et Religion*). Paris, Bloud, 1912. In-16, 72 p.

tort d'accepter la nouvelle notion du temps imaginée par M. Bergson; elle est sans valeur et même inintelligible[1]. Il aurait fallu par conséquent, la répudier; en ruinant le fondement de la difficulté l'on voit celle-ci tomber d'elle-même.

**Saint-Esprit.**— M. A. Palmieri, O. S. A., a écrit pour le *Dictionnaire de théologie catholique* l'article sur l'*Esprit-Saint*[2]. Les deux parties que comprend cet article : La Divinité du S.-E.; sa Procession du Père et du Fils, sont traitées successivement sous les quatre points de vue suivants : 1° D'après l'Écriture; 2° d'après les Pères; 3° d'après les conciles; 4° d'après les théologiens. La partie positive est très vaste et très soignée, et renferme dans l'exposé de la doctrine de tel ou tel Père des éléments d'une spéculation théologique parfois très originale mais toujours très sûre, parce que fondée sur les témoignages des Saints Livres. Peu de place, cependant, a été réservée à l'exposé rationnel des deux grandes vérités catholiques susmentionnées. La première, la divinité du Saint-Esprit, ne comporte pas de grands développements de ce genre; elle est d'ailleurs intimement liée au dogme de la Trinité divine. Aussi l'auteur s'est borné à résumer la doctrine commune aux théologiens. Pour les mêmes motifs, il n'a fait qu'effleurer les preuves théologiques pour la procession du Saint-Esprit du Fils; il s'est surtout attaché à montrer quels principes sont communs à la théologie trinitaire de l'Orient et de l'Occident, et ce que la théologie orthodoxe reproche à la théologie latine. D'une façon générale, le P. Palmieri a consacré une attention particulière à la théologie orthodoxe; l'on pouvait s'y attendre à cause des exigences même de la matière à traiter; mais la profonde érudition de l'auteur, sa familiarité très longue et très intime avec la théologie gréco-russe, lui ont permis d'imprimer à l'article une caractéristique spéciale, une sûreté exceptionnelle et une rare précision de doctrine et d'expression. Quiconque veut aborder les questions de la divinité, de la personnalité du Saint-Esprit et de sa Procession *ex Filio*, ne peut se passer d'avoir recours à ces riches et lumineux exposés[3].

---

1. M. A. Farges vient d'en faire la critique dans un remarquable article de la *Revue Néo-Scolastique: La notion bergsonienne du temps* (Août 1912, p. 362-378).

2. *Dictionn. de Théol. cath.*, fasc. XXXV et XXXVI, col. 676-829.

3. Ces mêmes questions ont été traitées jadis, d'une manière plus brève, par D. Placide de Meester, O. S. B., au cours d'une série d'articles, publiés dans le *Revue Bénédictine* (ann. 1906-1909), et réunis récemment en brochure, sous le titre : *Études sur la Théologie orthodoxe.* (*Première série*, Abbaye de Maredsous, Belgique, 1911. In-8°, II-117 p.) L'auteur n'a pas eu la prétention d'embrasser tout le cercle des questions de la théologie, ni de réfuter directement les théories des théologiens orthodoxes, ni de leur opposer toujours, le cas échéant, l'enseignement de l'Église catholique. Il se borne aux grandes questions, et son travail est une œuvre d'exposition plutôt que de critique; il présente l'avantage d'offrir un résumé succinct de l'enseignement orthodoxe. A ce titre, il conservera toujours sa raison d'être, même à côté du travail très complet et très critique du R. P. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa* (*Ecclesiae graeco-russicae*) *ad lumen catholicae doctrinae examinata*, dont le premier volume, *Prolegomena*, a paru l'année dernière. (Cf. *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1911, p. 821-824.)

**Marie, Mère de Dieu.** — Déjà, l'année dernière, nous avons annoncé ici même la traduction française de la *Mariologie* du Dr E. Campana par le R. P. A. Viel, O. P., et fait connaître le mérite de l'original italien, *Maria nel dogma cattolico*. Le premier volume de la traduction a paru[1]. Dans l'*Avant-Propos* le traducteur a caractérisé l'ouvrage, fait quelques réserves sur telle et telle opinion de l'auteur et indiqué le mode employé pour la traduction. Il a suivi le texte d'aussi près que possible; bien souvent c'est le tour même des phrases de l'auteur qu'on retrouvera. M. Campana a apporté quelques modifications sur l'Immaculée Conception et l'Église orientale. Pour rendre l'ouvrage plus utilisable, le traducteur a fait précéder chaque article de sommaires précis et ajoutera à la fin du troisième volume des tables analytiques et détaillées. Loin d'avoir été *traditore*, le R. P. Viel aura assuré à l'œuvre du Dr Campana un plus grand mérite et une plus large diffusion.

**Rédemption.** — On se rappellera sans peine l'étude critique que publia, l'année dernière, M. J. Rivière, sur la valeur des différents concepts employés par les théologiens pour interpréter le dogme de la Rédemption[2]. Il y en a surtout quatre : les notions de *satisfaction*, de *rachat*, de *sacrifice*, d'*expiation pénale*. « On ne saurait douter, écrivait l'auteur, que le concept de satisfaction, sans avoir l'autorité décisive qui s'attache à une définition, appartienne réellement à la formule du dogme rédempteur. » Par contre, il qualifiait les idées de rachat et de sacrifice de directions équivoques prises sur ce point par la théologie catholique; l'idée d'expiation pénale, lui parut même une direction dangereuse.

Nul n'était mieux autorisé pour apprécier et juger cette étude de M. Rivière, que le R. P. Hugon, O. P., auteur d'un solide travail sur le mystère de la Rédemption. Il en trouva bientôt l'occasion[3]. Il reconnut avec M. Rivière que la théologie de la satisfaction est de nature à répondre à toutes les exigences légitimes, mais il récusa la légitimité de la critique par laquelle l'auteur réprouve les autres notions. « L'idée de sacrifice est bien loin d'être vide de sens ou purement équivoque... sous notre conception du sacrifice de la croix réside une réalité suffisamment déterminée... Nous devons donc, dans une analyse de la Rédemption, conserver l'idée de sacrifice. » Pareillement, pour ce qui concerne la notion d'expiation, pourvu qu'on décharge cette idée des exagérations dont l'ont enveloppée certains orateurs, elle est à retenir. En effet, le sacrifice historique, tel que le connaît notre humanité déchue, porte avec lui un caractère pénal. Cette idée, appliquée à la Rédemption, explique pourquoi la passion du Fils de Dieu a été si terrible, elle exprime très énergiquement la malice

1. A. M. Viel, O. P., Docteur en Théologie, *Marie dans le dogme catholique*. Ouvrage traduit de l'italien. Tome premier. Montréjeau (Haute-Garonne), Soubiron, 1912. In-8o, VIII-413 p.

2. J. Rivière, *Les conceptions catholiques du dogme de la Rédemption*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1er oct., 15 oct., 1er nov. 1911.

3. Cf. *Revue Thomiste*, janv.-fév. 1912, p. 93.

du péché et donne une réponse au problème de la souffrance dont est frappée l'humanité. Cette idée de sacrifice pénal doit donc être maintenue comme complément de l'idée de satisfaction. — Cette explication du R. P. paraît avoir convaincu M. Rivière lui-même; il n'a pas, du moins que je sache, donné suite à la discussion.

**Eucharistie.** — « L'Eucharistie est la prolongation des deux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption », à écrit M. Labauche dans son dernier ouvrage *Lettres à un étudiant sur la Sainte Eucharistie*[1]. Disons-le tout de suite, c'est là un bien beau livre, qui, est appelé à éclaircir beaucoup d'esprits quelque peu influencés par les doctrines modernistes. En dix lettres, qui se distinguent par leur simplicité, la clarté et la rigueur de l'exposé, en même temps que par la forme agréable, la souplesse et la limpidité du style, l'auteur a su condenser une petite *somme eucharistique* et vulgariser noblement les doctrines élevées de l'École. On peut diviser l'ouvrage en deux parties : l'une, historique, (lettres I-III) où M. Labauche, par une sage exégèse de l'Évangile de saint Jean et l'examen des documents du IIe siècle, détruit absolument la critique que fit M. Loisy de l'institution de l'Eucharistie. L'autre partie, théorique, (l. IV-X) expose les vérités dogmatiques, touchant la Présence réelle (lettre IV), la transsubstantiation (l. V.), le Saint Sacrifice de la Messe (l. VI), la sainte Communion (l. VIII), le Sacerdoce (l. X). La lettre sur la Présence réelle explique surtout le mode de présence du corps du Christ dans l'Eucharistie. Celle qui traite de la Transsubstantiation constitue un excellent aperçu de la doctrine de saint Thomas sur la question. La VIe lettre, intitulée *Dogme et philosophie*, est particulièrement intéressante. L'auteur y montre très bien que le dogme de la transsubstantiation est indépendant de la philosophie scolastique, que si l'on admettait un système de philosophie différent de celui de saint Thomas, on serait amené, il est vrai, à expliquer autrement le dogme de la transsubstantiation, mais nullement amené à nier complètement ce dogme. Témoins, Descartes et Leibnitz, qui estimaient que leur philosophie rendait parfaitement compte du dogme de la transsubstantiation. Ce dogme n'est le produit d'aucune philosophie, il appartient au dépôt de la Révélation. C'est pourquoi il est indépendant de tout système philosophique. La lettre sur la sainte Communion met en relief l'idée de sacrifice que doit réaliser cet acte auguste : aujourd'hui les fidèles ne considèrent le plus souvent que la Communion vivifiante; ils ne voient dans la sainte Communion que la source de grâces; il faudrait qu'ils se préoccupent avant tout de s'offrir et de s'immoler avec le Sauveur, afin d'avoir part à sa vie : la Communion doit être sacrifiante afin d'être vivifiante. Tous ces détails nous montrent, que M. Labauche a réussi, non seulement à imprimer à son ouvrage un caractère de grande actualité, mais à présenter le dogme de l'Eucharistie sous des aspects parfois négligés de nos jours. On ne saurait faire meilleure œuvre

1. L. Labauche, *Lettres à un Étudiant sur la Sainte Eucharistie*. Paris, Bloud, 1912. In-12, 308 p.

que de répandre ce petit livre parmi les laïcs instruits : ils y trouveront un exposé du dogme eucharistique qui répond à leurs besoins et qui est parfaitement à leur portée.

Le point de vue historique domine absolument dans le volumineux article sur l'*Eucharistie* du *Dictionn. de théologie cath.*[1] Différents auteurs ont étudié le sacrement de l'Eucharistie successivement : 1° dans l'Écriture; 2° chez les Pères; 3° d'après les monuments chrétiens; 4° du IXe au XIIe s.; 5° au XIIe s. en Occident; 6° du XIIIe au XVe s.; 7° au concile de Trente; 8° du XVIe au XXe siècle. Jamais, jusqu'ici, on n'a mis au jour autant d'érudition, accumulé autant de documents, dépouillé autant d'écrits théologiques, que dans ces vastes et fortes études, dont les cinq dernières nous intéressent ici spécialement. C'est en effet, au IXe s., en 844, qu'apparaît, écrite de la main du moine Paschase Radbert de Corbie, la première monographie scientifique de l'Eucharistie : *De Corpore et sanguine Domini*, qui donne une impulsion aux études eucharistiques dont l'influence dure encore au siècle suivant. Mais c'est surtout à la suite de la controverse bérengarienne au XIIe siècle, que s'élabore la systématisation sacramentaire et que se forme lentement la métaphysique surnaturelle de l'Eucharistie, que les docteurs du XIIIe siècle, particulièrement saint Thomas, pousseront à leur perfection. L'on doit lire, à ce sujet, les savants articles de M. F. Vernet, du P. J. de Ghellinck, S. J., de M. E. Mangenot, dont les deux premiers surtout révèlent un grand nombre de sources encore inédites de nos jours. Les chapitres intitulés, *Doctrine contenue dans ces sources*, nous donnent la variété des aperçus spéculatifs des théologiens de ces siècles, leurs tâtonnements, leurs essais, leurs efforts de systématisation, qui plus tard, trouvent leur couronnement dans les discussions et les définitions du Concile de Trente. Aux siècles suivants, les théologiens catholiques donnent des vérités désormais définies de la présence réelle et de la transsubstantiation, des explications différentes, qui prétendent se concilier toutes avec la foi, mais dont quelques-unes ne peuvent s'accorder avec l'Église. L'article de M. Mangenot : *Eucharistie du XVIe au XXe s.* relate ces théories, parmi lesquelles la tentative de M. Ed. Le Roy, pour expliquer la Présence réelle d'une façon purement pragmatiste, fut la plus récente.

Une première question spéciale, détachée de ces travaux d'ensemble, est traitée dans l'article suivant, *Accidents eucharistiques*, dû à la plume du R. P. F. Jansen, S. J., professeur au Collège de son Ordre à Louvain[2]. Après avoir déterminé le problème, l'auteur l'examine 1° dans la période patristique, 2° dans la période scolastique, 3° à l'époque de Wyclif et du Concile de Constance, 4° dans la période moderne. Pour la période scolastique, le recours aux sources manuscrites a fait défaut, l'article est néanmoins très fouillé et représente une grande somme de travail. Le premier à formuler en termes

1. V. *Dict. de théol. cath.*, fasc. XXXVI, col. 989-992; fasc. XXXVII, col. 993-1312; fasc. XXXVIII, col. 1313-1368. Paris, 1912.

2. *Dict. de théol. cath.*, fasc. XXXVIII, col. 1368-1452.

de dialectique la thèse des *accidentia sine subiecto*, fut Alger de Liège. Le prestige doctrinal d'Abélard menaça quelque temps de la supplanter par la théorie des *accidentia in aere circumstante*. Mais déjà à partir du Lombard, cette théorie n'est plus citée que pour mémoire. Albert le Grand appela la thèse d'Alger *opinionem celebriorem* et *magis catholicam*. Le ferme génie de saint Thomas lui donna cette puissante organisation logique, cette rigueur vigoureuse avec lesquelles elle se présente dans la qu. LXXVII de la IIIe partie de la *Somme théologique*. Des théologiens d'allure très indépendante, tels qu'Occam, Holcot, Pierre d'Ailly, n'osèrent pas s'en écarter. Les nombreux systèmes cartésiens ne sont pas parvenus à la remplacer. L'auteur expose dans le détail toutes ces théories et ces différents systèmes. Nous ne pouvons le suivre dans son savant exposé. Il nous plaît seulement encore de noter les termes dans lesquels il caractérise la théorie thomiste. « Le mérite du thomisme dans la question des accidents eucharistiques, c'est précisément d'être une fois de plus, non un système, mais une synthèse admirable du dogme eucharistique et de la raison. Simplicité et économie de surnaturel, voilà le double caractère de la solution proposée par saint Thomas : un seul miracle, celui de la transsubstantiation qui se prolonge en quelque sorte dans l'efficience divine, soutenant miraculeusement la quantité, elle-même soutien naturel des autres phénomènes sensibles. Le cartésianisme, au contraire, devait échouer, parce qu'il prétendait faire plier le dogme devant une physique; ce qui aboutit à ce paradoxe de lui faire multiplier les miracles, que rien n'insinuait dans les documents révélés. Voilà pourquoi le sol de l'histoire est jonché des ruines des divers systèmes eucharistiques cartésiens, pourquoi aussi la masse des théologiens est revenue avec sympathie à la synthèse thomiste. »

**Espérance.** — Nous ne pouvons terminer cette partie sans dire quelques mots encore au sujet de l'article *Espérance*, écrit par M. S. Harent[1] et paru dans le même dictionnaire. Cet article se divise comme suit : I. Sources théologiques d'une théorie de l'espérance. II. Analyse de l'espérance d'après le langage et le sens commun, telle que l'a donnée saint Thomas. III. L'Espérance comme principe d'action; espérance et patience. IV. Aspect intellectuel de l'espérance : ses rapports avec la foi. V. L'Espérance comme acte affectif, analyse plus approfondie. VI. Matière de l'espérance chrétienne. VII. Motif de l'espérance chrétienne; trois principaux systèmes. VIII. Comment l'espérance est une vertu théologale. IX. Valeur morale de l'espérance chrétienne et de son motif intéressé. X. Nécessité de l'espérance. — Déjà cette simple énumération suffit pour montrer que l'auteur a voulu envisager la question sous tous ses aspects, la traiter aussi complètement que possible; en parcourant l'article, on constate également qu'il a eu le souci de nous donner dans la solution de chaque problème, la vraie pensée de saint Thomas. A-t-il réussi dans cette

1. V. *Dictionn. de théol. cathol.*, art. *Espérance*, fasc. XXV, col. 605-676.

tâche? La question principale dans le traité de l'espérance, celle à laquelle se rattachent et d'où dépendent toutes les autres, est certes la question de l'objet formel de l'espérance. C'est en effet l'objet formel qui donne à chaque vertu son espèce propre, et par lequel les vertus se distinguent l'une de l'autre. Pour savoir donc, si et comment, l'espérance diffère de la charité, il est absolument requis de connaître *tout d'abord* l'objet formel de l'espérance. Et déjà sur ce point l'auteur s'est écarté de saint Thomas (cfr. IIa IIae, Q. XVII, art. 1, 2, 5 avec art. 6), en traitant la question de la différence de la charité et de l'espérance (col. 624-627), avant celle de l'objet formel de cette vertu (col. 632 et ss.). Si l'auteur avait suivi la manière de procéder du Docteur Angélique, si, de plus, il avait pu se former une idée nette et sûre de ce que saint Thomas entend par objet formel *(quo)* de l'espérance, il n'aurait pas, croyons-nous, résolu la question de la différence de l'espérance et de la charité par la distinction de l'amour intéressé et de l'amour désintéressé. Le texte de saint Thomas qu'il apporte à l'appui de cette solution (cfr. IIa IIae, Q. XVII, a. 8), ne peut servir d'argument, déjà pour ce motif, que quelques lignes plus haut, le saint Docteur affirme, que l'espérance *procède* de l'amour de concupiscence. Si l'espérance *procède* de l'amour de concupiscence, il est impossible qu'elle soit avant tout cet amour, et qu'espérance et charité se distinguent comme amour intéressé et amour désintéressé; cependant, rien n'empêche, — il faut même, — que procédant de l'amour, l'espérance se *rattache* à l'amour; c'est pourquoi saint Thomas affirme quelques lignes plus bas, dans le même article : Spes *pertinet* ad secundum amorem *(concupiscentiae)*; et ce texte n'a pas une autre portée. L'espérance donc, d'après saint Thomas, se rattache à l'amour intéressé mais ne trouve pas pour cela dans cet amour le caractère fondamental et essentiel par lequel elle se distingue de la charité. — L'auteur a considéré ensuite comme identiques les deux expressions *objectum formale (quo)* et le *motif* de l'espérance. Nous trouvons bien dans saint Thomas le terme *obiectum formale*, plus souvent celui de *ratio formalis obiecti* ou simplement *ratio obiecti*, nous n'y avons pas trouvé dans le même sens, le terme *motivum*. A notre humble avis, ces deux termes, *motivum* et *objectum formale quo*, n'expriment pas du tout la même chose, et l'on a tort de les employer l'un pour l'autre. Schiffini, (*De virtutibus infusis*, p. 179), a déjà fait cette remarque. Aussi saint Thomas s'en tient-il à l'une des trois expressions susmentionnées. — Quel est, d'après l'auteur, le motif de l'espérance théologale? On aurait pu attendre à bon droit, que pour cette question capitale, une place spéciale eût été réservée à saint Thomas, et que l'auteur eût fait un exposé systématique de la doctrine du Maître. Hélas! non. L'auteur expose les trois systèmes principaux qui sont disputés dans l'École, et essaie de faire harmoniser quelques textes du saint Docteur avec la thèse du 2e système, suivant lequel le motif de l'espérance est Dieu, considéré comme notre bien et comme puissance auxiliatrice. Ceux qui préconisent ce système, de préférence au premier, oublient que c'est précisément grâce à la puissance divine auxi-

liatrice que nous pouvons considérer Dieu comme *notre* bien, (cfr. IIa IIae, qu. XVII, art. VI, *in fine corporis*) et que par conséquent cette puissance divine auxiliatrice suffit seule à exprimer *tout* le *motif* (?) de l'espérance. Cette dernière thèse est-elle la sentence de saint Thomas? « C'est très douteux », écrit l'auteur. Nous sommes convaincus, qu'au contraire, aucun doute ne peut s'élever à ce sujet, pourvu qu'on assigne aux termes la véritable notion et valeur que leur attribue saint Thomas, et si, de prime abord, l'on s'attache aux textes formels de l'Ange de l'École. Ci-après en note, quelques passages décisifs. D'ailleurs l'analyse de la question XVIIe dans la IIa IIae, principalement des articles susmentionnés, suffit à déterminer la vraie pensée de saint Thomas[1]. Et c'est bien en tenant tout d'abord compte de ces textes absolument clairs, qu'il s'agit d'interpréter d'autres passages du saint Docteur, s'ils présentent une difficulté.

Il y aurait lieu de relever encore plus d'une considération de détail, émise au cours de l'article, mais nous ne pouvons nous y arrêter. Nous terminons en appelant l'attention du lecteur sur l'exposé de la doctrine de Fénelon sur l'espérance (col. 663). Cet exposé est clair, complet, et de plus, l'auteur montre en quel sens l'Église a condamné le « pur amour » et comment il n'a pas manqué à cette condamnation une éclatante justification.

Louvain. P. Raymond-M. Martin, O. P.

---

1. IIa IIæ, q. XVII, art. 2. « Dicendum quod, sicut dictum est artic. praeced., spes de qua nunc loquimur attingit Deum, innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. » Dans ce texte, S. Thomas distingue manifestement l'objet matériel de l'espérance (bonum divinum) de l'objet formel quo (divinum auxilium) (cfr également a. I in fine). Même doctrine dans l'art. IV. — *Qu. unica* de *spe*, art. I : « Spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, sc. ipsam vitam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum a quo sperat. » — *Ibid.*, ad 4m. « Spei, secundum quod est virtus theologica, obiectum formale est auxilium divinum cui inhaeretur. » — IIa IIæ, *l. cit.*, a. VI : « Spes autem facit Deo adhaerere, prout est in nobis *principium* perfectae bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam. »

# CHRONIQUE

**ALLEMAGNE. — Publication nouvelle.** — Le Dr Karl MARBE, professeur de psychologie à l'université de Wurzbourg et directeur de l'Institut de psychologie, a entrepris de publier, avec le concours du Dr W. PETERS, privat-docent de psychologie à la même université, un nouveau recueil intitulé : *Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen* qui paraît par fascicules chez l'éditeur Teubner de Leipzig. Les applications de la psychologie et les services qu'elle est susceptible de rendre aux autres disciplines philosophiques, scientifiques et pratiques, recevront, dans ce recueil, une particulière attention.

Les fascicules du *Fortschritte* paraîtront à dates indéterminées. Le prix du fascicule est de 3 M., celui du volume (6 fascicules) de 12 M.

**Sociétés savantes.** — Une « Deutsche Gesellschaft für Islamkunde » vient de se fonder à Berlin. Elle a dessein d'étudier la condition, et particulièrement la condition actuelle du monde musulman au point de vue religieux, social et de la civilisation. Elle se propose de tenir des assemblées régulières et de publier un recueil de travaux qui paraîtra à époques et avec un nombre de pages indéterminées. La création d'une bibliothèque spéciale est également projetée.

Le première réunion de la nouvelle société a eu lieu le 13 juin.

**Exploration.** — Une expédition scientifique bavaroise est partie en septembre pour la Perse où elle se propose d'exécuter des recherches géographiques, géologiques, archéologiques, épigraphiques et ethnographiques. Elle est dirigée par le lieutenant d'artillerie O. NIEDERMAYER auquel sont adjoints comme collaborateurs le Dr REICHELT et le Dr DIEZ, conservateur au Musée des Arts plastiques de Vienne. L'expédition durera deux ans.

**Décès.** — Le Dr August DOERING, professeur titulaire et privat-docent de philosophie à l'université de Berlin, est décédé à Oporto (Portugal), dans sa 79e année, à la fin de juin. Citons parmi ses ouvrages : *Ueber den Begriff der Philosophie*, 1878; *Geschichte der griechischen Philosophie*, 2 Bde, 1903; *Die Lehre des Socrates als soziales Reformsystem*, 1895; *Die Kunstlehre der Aristoteles*, 1876; et de nombreux articles sur l'histoire de la philosophie grecque en divers recueils; *Grundzüge der allgemeinen Logik*, I, 1880; *Philosophische Güterlehre*, 1888; *System der Pädagogik im Umriss*, 1894; *Ueber Zeit und Raum*, 1894; *Natürliche Sittenlehre*, 1899; etc.

Le Dr A. Döring était membre de la Philosophische Gesellschaft de Berlin et président de la Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur.

Il préconisait la complète autonomie de la morale par rapport à la religion et se rattachait, comme moraliste, à l'hédonisme.

— Le Dr G. Spicker, professeur ordinaire de philosophie à l'université de Munster, est mort le 18 juillet à 72 ans. Il a publié : *De dicto quodam Anaximandri philosophi*, 1883; *Leben und Lehre d. Petrus Pomponatius*, 1868; *Kant, Hume und Berkeley. Eine Kritik der Erkenntnisstheorie*, 1875; *Lessings Weltanschauung*, 1883; *Ueber d. Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie*, 1874; *Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit*, 1892; *Der Kampf zweier Weltanschauungen. Eine Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluss der christl. Offenb.*, 1897; *Versuch eines neuen Gottesbegriffs; Spencer's Ansicht über das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft*, 1890; *Das philosophische Bekenntnis*, 1908; etc.

Spicker professait pour la néo-scolastique une estime marquée. Cependant il lui reprochait sa dépendance à l'égard du dogme chrétien et de l'Église. La caractéristique de sa philosophie était l'importance accordée à l'élément religieux. Il avait sur Dieu, pour lequel il revendiquait le prédicat de matérialité, et, sur la création, des idées assez spéciales.

— Le Dr Paul Drews, successivement professeur aux universités d'Iéna, 1894, de Giessen, 1901, et de Halle depuis 1908, est mort le 1er août à l'âge de 54 ans. Il était surtout connu comme liturgiste. On lui doit, entre autres publications : *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe*, 1902; *Untersuchungen über die sogen. clementinische Liturgie*, 1906; plusieurs articles liturgiques dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3 Aufl. : *Epiklese, Eucharistie, Litanei, Liturg. Formeln, Messe, Ordo romanus, Rituale romanum, Taufe, Passah, Grosse Woche*, etc.

— Le Dr W. Schmidt, professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie évangélique de l'université de Breslau, est mort, en août, à l'âge de 74 ans. On lui doit, entre autres ouvrages : *Zur Inspirationsfrage*, 1869; *Die göttliche Vorsehung u. die Selbstleben d. Welt*, 1887; *Die Gefahren d. Ritschlschen Theologie für d. Kirche*, 1888; *Das Gewissen*, 1889; *Der Kampf ums Dogma*, 1891; *Die alte Glaube u. die Wahrheit des Christentums*, 1891; *Bemerkungen z. apost. Glaubensbekenntnis*, 1892; *Christliche Dogmatik* I, 1895; II, 1898; *Die Lehre d. Apostels Paulus*, 1898; *Babel u. Bibel u. der kirchl. Begriff der Offenbarung*, 1903; *Der Kampf d. Weltanschauungen*, 1904; *Die Forderung einer mod. positiv. Theologie in krit. Beleuchtung*, 1906; etc.

**ANGLETERRE**. — **Congrès**. — Les Eugénistes viennent d'affirmer leur existence et leur activité par la tenue d'un Congrès international, le premier de ce genre, qui s'est réuni à Londres au commencement d'août. L'« Eugénique » a été définie par son fondateur, Sir Francis Galton (décédé en 1911; cfr. *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, 1911, p. 401) : « L'étude des causes, soumises au contrôle social, pouvant améliorer

ou affaiblir les qualités de race des générations (humaines) futures, soit mentalement, soit physiquement. Si par son point de départ, qui est une étude approfondie des lois de l'hérédité humaine, elle sollicite l'intérêt des psychologues, par son but qui est de déterminer les conditions où peut s'exercer utilement la procréation des enfants et de promouvoir l'établissement de règles pratiques et obligatoires, elle s'impose à l'attention des moralistes.

Parmi les communications faites au Congrès de Londres, nous signalerons seulement les suivantes. M. Manouvrier, professeur à l'École d'anthropologie de Paris, a critiqué la définition de l'Eugénique donnée par Galton. Il propose de supprimer la clause : soumises au contrôle social, qui restreint indûment le champ d'action de l'Eugénique. M. Punnett, de Cambridge, appuie cette motion à raison de l'incertitude actuelle des lois de l'hérédité chez l'homme, qui rend difficile en bien des cas d'agir par voie législative.

Le professeur Apert, de Paris, s'est attaché à démontrer que les lois de l'hérédité, telles que Naudin et Mendel les ont établies pour les animaux, se vérifient aussi pour l'homme malgré certaines apparences contraires. Le Dr Marro, directeur d'une maison d'aliénés à Turin, a étudié l'influence de l'âge des parents sur les caractères psychophysiques des enfants. Le Dr Marie a traité un autre aspect de la même question. Le Dr Mott, médecin des asiles d'aliénés du comté de Londres, s'est occupé de l'hérédité dans le domaine de la folie. Le Dr Weeks (États-Unis) a contrôlé les lois de Mendel sur plus de quatre cents familles d'épileptiques et il expose les résultats de ses observations.

La plupart des autres communications ont été consacrées aux applications pratiques de l'Eugénique, c'est-à-dire aux mesures à prendre pour favoriser la propagation normale et saine de la race. Sur ce terrain, de graves divergences de vues se sont manifestées. C'est ainsi, par exemple, que les savants américains, s'inspirant du point de vue darwinien, qui constate l'existence de la tare et son mode de transmission (lois de Mendel), mais ne prétend pas l'atteindre à son origine, se préoccupent, en général, d'empêcher le dégénéré de se reproduire. D'autres au contraire, et en particulier plusieurs savants français, se plaçant au point de vue lamarckien, portent leur attention sur les tares elles-mêmes et se donnent pour mission principale de les faire disparaître. Enfin beaucoup de savants de tous pays estiment que la science est encore trop peu fixée sur ces questions d'hérédité pour pouvoir donner autre chose qu'un avis motivé ; que, dans ces conditions, l'intervention de l'État n'est pas souhaitable pour le moment ; qu'il faut éviter à tout prix que l'Eugénique ne paraisse seconder la propagande néo-malthusienne, etc.

Signalons en terminant qu'un Comité eugénique international a été constitué. Ce Comité se réunira l'an prochain à Paris et fixera le lieu et la date précise du deuxième Congrès qui doit se tenir en 1915.

**Décès.** — Le Rév. J. Hammond est décédé en mai, à l'âge de 73 ans. Il a publié divers ouvrages d'exégèse et de théologie, parmi les-

quels on cite surtout : *Commentary on I Kings; English Non-conformity and Christ's Christianity*, 1893; *Seal and Sacrament*, 1892; *Concerning the Church*, 1896.

— La mort de M. Andrew LANG, le brillant et sympathique poète, historien et ethnologue écossais, survenue à la fin du mois de juillet, a causé d'unanimes regrets.

Né le 31 mars 1844 à Selkirk, il étudia successivement à l'Académie d'Édimbourg, à l'université de Saint-Andrew et à Balliol College, Oxford. En 1888, il fut appelé à l'université de Saint-Andrew pour y donner des conférences sur la religion naturelle. Il était membre de la British Academy depuis 1906.

L'œuvre littéraire et scientifique d'Andrew Lang est extrêmement considérable. Citons : *The Politics of Aristotle. Introductory Essays*, 1884; *Homer and his Age*, 1906; et surtout, parmi ses ouvrages d'ethnologie : *Custom and Myth*, 1884, 2e éd., 1904; *Myth, Ritual and Religion*, 1887, 2e éd., 1901; *The Making of Religion*, 1898, 2e éd., 1900; *Magic and Religion*, 1901; *Social Origins*, 1903; *The Secret of the Totem*, 1905, etc. Il a donné en outre de nombreux articles aux recueils ethnologiques : *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Man, Folk-Lore*, et à diverses autres revues : *Edinburgh Review, Contemporary Review, Fortnightly Review*. Après avoir été l'un des plus brillants vulgarisateurs de l'animisme Tylorien en matière d'histoire des religions, il en était devenu, depuis 1898, l'adversaire déclaré, avec sa théorie des Êtres suprêmes.

— Le Dr G. HENDERSON est mort au commencement d'août à l'âge de 47 ans. Il était, depuis 1906, chargé de cours de celtique à l'université de Glasgow. Il collaborait à la *Celtische Zeitschrift*. Il a publié, en outre, la première traduction du *Book of Fernaigh*, 1896, de la Saga irlandaise intitulée : *Bricru's Feast; The Norse Influence on Celtic Scotland*, 1910.

La mort prématurée du Dr Henderson est une perte sensible pour les études celtiques, où il était en voie de conquérir l'une des premières places.

— C'est, au contraire, un vétéran des études celtiques qui disparaît en la personne de M. A. CARMICHAEL, décédé récemment à l'âge de 80 ans. Membre de toutes les Sociétés celtiques et gaéliques d'Écosse, il a publié, dans les Recueils qu'elles éditent, d'importants travaux sur l'ancienne littérature celtique, sur les antiquités et le folk-lore des Highlands et des îles situées à l'ouest de l'Écosse.

— Mentionnons encore le décès, survenu en juin, de M. E. S. ROBERTS, principal de Caius College, université de Cambridge, auquel on doit une excellent *Introduction to Greek Epigraphy*, 2e éd. (en collaboration avec M. E. A. Gardner), 1905; la mort, également en juin, de M. A. W. VERRALL, dont l'ouvrage intitulé : *Euripides the Rationalist*, 1895, n'est pas sans intérêt pour l'historien de la religion et de la philosophie grecques.

**AUTRICHE.** — **Décès.** — Le Dr Th. Gomperz est décédé à Baden, le 29 août. Il était né le 29 mars 1832. Le Dr Gomperz avait fait toute sa carrière professorale à l'université de Vienne : privat-docent, 1867; professeur extraordinaire, 1869; professeur ordinaire, 1873-1901. Il était membre de l'Académie des sciences de Vienne, membre correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris, des Académies de Berlin, Copenhague, Londres, Milan, Munich, Rome, Saint Pétersbourg, docteur « honoris causâ », des universités de Cambridge, Dublin et Kœnigsberg.

Son œuvre scientifique, qui est considérable, est en partie dispersée en divers recueils et, tout particulièrement, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Vienne. Le plus important de ses ouvrages est : *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, I Bd., 3 Aufl. 1911; II Bd., 2 Aufl. 1903; III Bd., 1 u. 2 Aufl. 1909. Cet ouvrage, dont il a paru des traductions anglaise et française, conduit l'histoire de la pensée grecque jusqu'aux successeurs d'Aristote. M. Hans von Arnim nous paraît en avoir très justement caractérisé les tendances et le mérite : « S'abstenant d'entrer dans les controverses relatives aux sources et à leur interprétation, Gomperz nous donne un exposé d'ensemble de la philosophie antique, basé sur une étude personnelle des textes mais, en sa forme claire et très littéraire, accessible au public cultivé. Tandis que le point de vue de Zeller est celui d'un hégélianisme modifié, mais qui n'exerce aucune influence perturbatrice sur les faits, Gomperz a écrit son histoire de la philosophie antique du point de vue de la conception moderne, réfractaire à toute métaphysique et sous l'influence dominante de l'empirisme scientifique. C'est ce qui explique que dans son exposé les Ioniens, avec leur philosophie de la nature, et d'autres représentants de l' « Aufklärung » soient placés en pleine lumière, tandis que la métaphysique platonicienne et aristotélicienne y apparaît comme une déviation de la droite ligne du progrès. » (*Allg. Gesch. d. Phil. : Die europäische Phil. d. Altertums*, dans *D. Kultur de Gegenwart*, p. 287.)

Parmi ses autres publications, il suffira de citer : *Herkulanische Studien*, I, 1865; II, 1866; *Platonische Aufsätze*, 1887-1905 et les deux volumes intitulés : *Hellenika*, 1912 où il avait commencé de réunir les nombreux mémoires donnés par lui, au cours de sa carrière scientifique, à divers périodiques ou imprimés dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des Sciences de Vienne.

— Le Dr Alfred Ludwig, professeur émérite de sanscrit à l'université de Prague, où il avait enseigné de 1860 à 1901 après avoir été privat-docent à l'université de Vienne, est décédé le 12 juin, à l'âge de 80 ans. Il était membre de l'Académie des Sciences de Vienne et de plusieurs autres Sociétés savantes d'Autriche et de Bohême. Entre autres ouvrages, il a publié une traduction du Rig Veda, 1876-1888 et une étude intitulée : *Platons Apologie des Sokrates u. Kriton*, 6 Aufl. 1879.

**BELGIQUE. — Sociétés savantes.** — La *Semaine d'ethnologie religieuse* qui s'est tenue à Louvain, du 27 août au 4 septembre, a réuni, malgré que la convocation définitive n'ait été lancée qu'à la fin de juillet, environ 130 auditeurs assidus. Le but que se sont proposé les organisateurs de ce Cours de vacances était d'établir une liaison plus intime entre les missionnaires, qui sont, dans le domaine des religions vivantes, les informateurs les mieux placés, et les ethnologues et historiens des religions, de promouvoir aussi la culture vraiment scientifique de l'ethnologie religieuse parmi les professeurs ou savants auxquels il incombe de représenter dans ce domaine la science catholique.

Le premier jour, le R. P. W. Schmidt, directeur de l'*Anthropos*, a retracé l'histoire de l'ethnologie et exposé la méthode et la théorie des cycles culturels; puis le R. P. Pinard, S. J., a esquissé l'histoire de la science des religions et précisé à quelles conditions la méthode comparative pouvait être appliquée à l'étude des religions.

Le second jour, le R. P. van Ginneken, S. J. a exposé les données acquises et les hypothèses les plus intéressantes en ce qui regarde la classification générale des langues. M. l'abbé Bros, rédacteur à la *Revue du Clergé français,* analyse et critique ensuite l'animisme de Tylor. La réunion du soir est remplie par les conférences pratiques des RR. P. Nekes et Colle sur les « tons » dans les langues africaines et sur la manière de faire les observations linguistiques.

Le troisième jour, le R. P. Hestermann, S. V. D., rédacteur à l'*Anthropos,* a traité des divers éléments de la civilisation matérielle, au point de vue surtout des ressources qu'ils offrent pour la détermination des cycles culturels. Le R. P. Bouvier, S. J. s'est appliqué à préciser la notion de magie, qui doit être distinguée et de la pseudoscience et de la religion.

Le quatrième jour, après que le R. P. Bouvier eût achevé de traiter la question de la magie, Mgr. Le Roy, supérieur général des Pères de Saint-Esprit, parla de la croyance en un Être suprême chez les non-civilisés et le R. P. de Grandmaison étudia les rapports de la religion avec le culte social et la piété personnelle. Le soir, le R. P. Cadière, des Missions Étrangères de Paris, a précisé les règles à suivre dans l'observation des faits religieux.

Le cinquième jour, le R. P. Lemonnyer, O. P., a étudié, chez les peuples non-civilisés les rapports entre la morale et la religion et les croyances relatives à l'au-delà et aux sanctions d'outre-tombe. M. le professeur Schrijnen, de Ruremonde, a discuté les diverses définitions de la sociologie et traité en détail de la famille. A la réunion du soir, le R. P. Trilles, des Pères du Saint-Esprit, a parlé des procédés à suivre pour l'observation des faits sociologiques.

Le sixième jour, abordant la partie spéciale et destinée à varier chaque année du programme, le R. P. Schmidt, le R. P. Trilles, M. le professeur De Jonghe, de l'université de Louvain, ont décrit, le premier le totémisme océanien, le second le totémisme africain, le troisième le totémisme américain. Le R. P. Schmidt a ensuite abordé la discussion générale des théories émises sur le totémisme.

Le septième jour, le R. P. Cadière a traité des religions de l'Annam, M. J. Capart, du totémisme égyptien, le R. P. Schmidt, de l'origine du totémisme. Le R. P. De Clercq, de la Congrégation de Scheut, a parlé de la manière de faire les observations religieuses.

Le huitième et dernier jour a été rempli par deux conférences du R. P. Schmidt et de M. De Jonghe sur l'ethnologie africaine. Puis Mgr Le Roy a résumé, dans une conférence finale, les principales conclusions acquises au cours de cette première semaine d'ethnologie religieuse.

Il a été décidé qu'une deuxième semaine aurait lieu l'an prochain, vers la même date, à Louvain.

**Nomination.** — M. Franz Cumont vient d'être nommé membre correspondant de l'Académie de Vienne et docteur *honoris causa* de l'Université d'Oxford.

**ESPAGNE. — Sociétés savantes.** — L'Académie des sciences morales et politiques, pour honorer la mémoire de Menendez y Pelayo, met au concours une étude sur Raymond Lulle et son école. Le meilleur travail bénéficiera d'un prix de 6.000 fr. Les manuscrits doivent être envoyés avant le 30 septembre 1914.

**ÉTATS-UNIS. — Nominations.** — M. A. A. Bowman, maître de conférences de logique à l'université de Glascow, a été nommé professeur de philosophie à Princeton University, à la place du Dr J. G. Hibben, élu président de cette université.

— Le Dr H. G. Hartmann, de Columbia University, New-York, a été nommé « instructor » de philosophie à l'université de Cincinnati.

— Le Dr A. H. Jones, de Cornell University, Ithaca, a été nommé professeur de philosophie à Brown University, Providence. Il succède au Dr A. Meiklejohn, élu président d'Amherst College.

— Le Dr L. R. Geissler a été élu professeur de psychologie à l'université de Géorgie. Il y prendra en outre la direction du laboratoire de psychologie qui va être installé dans le nouveau George Peabody Hall.

— Le Dr. W. M. Urban, professeur de philosophie à Trinity College, Hartford, Connecticut, a obtenu un an de congé. Il compte faire un séjour à l'université de Gratz pour y poursuivre des recherches en collaboration avec le professeur A. Meinong Ritter von Handschuchsheim. Il sera suppléé à Trinity College par le Dr C. V. Tower.

**Décès.** — Le Dr W. J. Beecher est mort à Auburn le 10 mai, dans sa 74e année. Il avait été pendant trente-sept ans, de 1871 à 1908, professeur de langue et de littérature hébraïques à l'Auburn Theological Seminary. Parmi les ouvrages de vulgarisation qu'il a

publiés, il convient de citer : *The Prophets and the Promise*, 1905; *The Teaching of Jesus concerning the Future Life*, 1906.

— Le Dr. G. De Witt Castor, professeur de littérature du Nouveau Testament au Pacific Theological Seminary de Berkeley, Californie, est décédé prématurément le 14 juillet 1912. Docteur en théologie de l'université de Yale en 1904, il avait passé l'année scolaire 1906-07 aux universités de Marbourg et de Berlin, puis il était revenu en 1907 prendre à l'université de Yale le grade docteur en philosophie. Le *Biblical World* et le *Journal of Biblical Literature* le comptaient parmi leurs collaborateurs.

**FRANCE. — Nominations.** — M. Pierre Lacau a été nommé directeur de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire, en remplacement de M. Chassinat.

— M. H. Piéron, maître de conférences au Laboratoire de psychologie expérimentale à l'asile de Villejuif, est nommé directeur du Laboratoire de psychologie physiologique à l'École des Hautes Études, en remplacement du Dr Alf. Binet, décédé.

— M. E. d'Eichthal, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, a été nommé directeur de l'École libre des sciences politiques, à la place d'A. Leroy-Beaulieu, décédé.

**Décès.** — M. Michel Salomon est décédé vers le milieu du mois de juillet à l'âge de 55 ans. Il était né à Riom le 7 juin 1857. Sa mort prématurée a provoqué d'unanimes regrets auxquels nous avons à cœur de nous associer. M. Michel Salomon a publié plusieurs ouvrages de caractère philosophique : *Le spiritualisme et le progrès scientifique*, 2 vol., 1900; *Taine*, 1903; *Auguste Comte*, 1903; *Jouffroy*, 1907, et, en collaboration avec M. P. Bourget, *Bonald*, 1901.

**HOLLANDE. — Congrès.** — Le quatrième Congrès international d'Histoire des religions s'est tenu à Leyde, du 9 au 13 septembre, sous la présidence de M. Chantepie de la Saussaye. Deux cent cinquante personnes environ ont assisté aux séances.

A la section des peuples sauvages et questions générales, nous signalerons les mémoires de Miss Owen sur les dieux de la pluie, qui sont d'origine assez récente, chez les Indiens; de M. van Panhuys sur les Nègres qui vivent dans les bois de la Guyane hollandaise; de Mme von Bartels sur le culte d'un dieu rouge; du Dr Vilh. Grönbeck, de Copenhague, sur : Ame ou mana.

A la section des Chinois et Japonais, le Dr de Visser, de Leyde, a parlé sur le Ti-Tsang, honoré en Chine depuis le Ve siècle et au Japon depuis le XIIe; M. Masson-Oursel (Paris) sur les trois corps du Bouddha; M. Oltramare (Genève) sur la morale et le dogme dans le bouddhisme; le Dr Jahn (Brême) sur les Puranas comme sources de connaissance religieuse; le Dr Pertold (Prague) sur les dieux Singhalais Gara et Giri; M. W. L. Hare (Derby) sur la méditation brahmanique et bouddhique comparées; M. U. Pestalozzi

(Milan) sur une source iranienne probable du texte éthiopien d'Hénoch.

A la section égyptienne, l'on a entendu une communication de M. Moret sur la religion égyptienne, une autre de M. Tourayef sur le nouveau musée égyptien de Saint-Pétersbourg. M. Guimet a donné d'autre part une conférence publique sur les symboles égypto-romains.

A la section sémitique, mentionnons les mémoires de M. M. Jastrow sur les prédictions babyloniennes, étrusques et chinoises (ces deux dernières seraient d'origine babylonienne); de M. Bezold sur le panthéon des inscriptions cunéiformes astrologiques; de M. St. A. Cook (Cambridge) sur l'étude historique des religions anciennes et modernes de la Palestine et de la Syrie et les théories relatives à l'évolution des religions.

A la section islamique, le Dr Nicholson a traité du but de la mystique musulmane; le professeur Horten, de Bonn, a étudié les rapports de la philosophie et de la religion dans l'Islam et contesté la théorie des deux vérités attribuée à Averroès; M. Massignon a parlé du développement de la théologie morale dans l'Islam; M. Hartmann (Berlin) a entretenu les congressistes de l'Islam en Chine et de son alliance avec le Confucianisme; M. Littmann (Strasbourg) a étudié le culte des saints dans l'Islam égyptien; M. C. H. Becker a traité de l'histoire du culte islamique; etc.

A la section : Grèce et Rome, M. Calderon a lu un travail sur les éléments empruntés à la Thrace par la Grèce et sur le folk-lore slave moderne; M. Weber a fait une conférence sur les dieux de l'abondance gréco-égyptiens; M. Toutain a étudié les grottes sacrées dans l'antiquité gréco-romaine, M. Bater, la survivance de traditions égéennes dans la religion grecque, M. Pettazoni, de Milan, la plus ancienne religion de la Sardaigne, M. de Jong, de la Haye, le corps astral chez les néo-platoniciens, M. W. Weber (Groningue), la religion populaire dans l'Égypte gréco-romaine, M. R. Wünsch, les papyrus magiques d'Égypte, M. L. Farnell (Oxford) le culte des héros en Grèce, M. J. B. Carter (Rome), le rex sacrorum, M. L. Deubner, la lustration chez les Romains; etc.

A la section : Germains, Celtes et Scandinaves, le président, le professeur Symons, de Groningue, a ouvert les séances par un discours sur la méthode comparative. M. Van der Meulen, de Leyde, a parlé des esprits des morts ou Veles chez les Lithuaniens; M. A. G. Van Hamel a parlé des druides; M. Mc Culloch a étudié la notion de vie future chez les Celtes, etc.

A la section chrétienne, signalons les travaux du Dr von Dobschütz sur l'idée de communion avec Dieu (contre l'influence des religions à mystères); du Dr Clemen sur l'influence, qui a été nulle, des cultes à mystères sur le plus ancien christianisme; du Dr Emmet sur le rôle de l'eschatologie dans la morale évangélique (contre la thèse de la morale intérimaire); de M. Van den Bergh van Eysinga sur la présence de la gnose dans l'Apocalypse. Le président de la section était M. Burkitt. Une discussion s'est ouverte sur la question de l'influence des mystères qui est décidément à l'ordre du jour.

Il faut en dire autant des questions générales traitées par le professeur BERTHOLET de Bâle : La notion de réconciliation dans la religion et par le professeur TITIUS : L'origine de la croyance en Dieu à propos desquelles se trouve posé le problème de l'évolution religieuse de l'humanité. L'évolutionisme du Dr Titius (Gœttingue) : magie, croyance en Dieu, hénothéisme, monothéisme, a provoqué de vives contradictions, surtout de la part des savants hollandais.

Le Comité permanent a reçu mission de choisir pour la réunion du prochain Congrès entre Heidelberg, San Francisco et Rome.

— Le deuxième Congrès international d'éducation morale s'est tenu à La Haye le 23 août et les jours suivants. Il comptait environ neuf cents participants. Les deux premières journées ont été consacrées aux principes mêmes de l'éducation morale et, sous la courtoisie des formules, l'on a retrouvé les mêmes divergences profondes de vues qui avaient signalé le précédent Congrès tenu à Londres. D'un côté, la conception religieuse de la morale et de l'éducation morale, défendue en particulier par M. G. KURTH, le R. P. PERQUY, O. P., etc., et de l'autre, la conception laïque, dont l'apologie a été faite surtout par les philosophes et éducateurs français. M. BOUTROUX s'est efforcé de trouver un terrain d'entente pratique dans son mémoire : *Morale et enseignement de la morale.* L'impression est que les choses en sont restées au point où elles étaient avant le Congrès, quoique de presque tous les côtés de l'assemblée on se soit appliqué à rendre hommage à l'idée religieuse.

Sur le terrain de l'éducation pratique, où se sont tenues les communications des jours suivants, des vues ont été échangées et des discussions se sont élevées touchant le rôle de la famille dans l'éducation physique (Mlle L. BERTILLON, de Paris, le comte MŒRNER, de Birka, Suède, etc.); le caractère positif ou prohibitif des prescriptions morales (M. GOULD, Angleterre, M. DRIJVERS, Belgique); sur l'aspect individuel et l'aspect social de l'éducation morale (M. Th. DAUMERS, Bruxelles, Mme de SÉGALAS, Paris, etc.); l'éducation morale des enfants arriérés ou infirmes; la nécessité de bien connaître la psychologie de l'enfant (M. CLAPARÈDE, Genève); etc.

Divers vœux sont émis, celui en particulier que le prochain Congrès ait un programme plus précis et qu'on y donne plus de temps aux différents orateurs (ils n'ont eu que cinq minutes chacun) pour exposer leurs idées.

**ITALIE. — Décès** — M. G. MELONI, professeur d'histoire de l'Orient ancien à l'université du Caire, est mort, il y a déjà quelques mois, dans sa 30e année. Il avait enseigné la philologie sémitique à l'université de Rome pendant quelques années. Il a publié, dans diverses revues italiennes, plusieurs mémoires consacrés à des questions de linguistique sémitique, des articles sur les religions sémitiques : *La letteratura religiosa di Babilonia e d'Assiria* (*Rivista storico-critica delle scienze theologiche*), 1905; *Un precursore di Maometto* (*ibid.*), 1905; *Il sabato presso i Babilonesi* (*ibid.*), 1905; *Il monoteismo nei cuneiformi* (*ibid.*), 1906; etc.

---

# RECENSION DES REVUES [1]

* **ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Juillet.** — R. D'ADHÉMAR. *L'invention scientifique et l'esprit philosophique.* (On peut être un bon savant, tout en ne se posant jamais les problèmes proprement philosophiques, et par conséquent en demeurant un homme fort incomplet. Le domaine de l'invention scientifique demeure singulièrement réduit quand on le compare au domaine dans lequel se meut l'esprit philosophique.) pp. 337-362. — P. ARCHAMBAULT. *Un spiritualisme social.* (Au sujet de l'ouvrage récent du P. Laberthonnière : « *Positivisme et Catholicisme. A propos de l'Action française* ».) pp. 363-384. = **Août.** — J. SEGOND. *Les antithèses du Bergsonisme.* (« La fluidité du bergsonisme... se trouve constamment, bien que partiellement, surprise par les solidifications qu'opère en elle l'intelligence spatialisée. » Si l'unité du système n'en est pas rompue, elle ne se maintient cependant qu'au prix d'oppositions et d'antithèses inhérentes à la dialectique de l'intuition bergsoniste.) pp. 449-474. — A. FAVRE-GILLY. *Mysticisme païen: comtesse Mathieu de Noailles* (à suivre). pp. 475-495. = **Septembre.** — E. COUTAN. *L'attitude religieuse de T. H. Green.* (« L'erreur philosophique de Green fut de ne pas discerner les conditions auxquelles se pouvait et se devait admettre une intervention surnaturelle de Dieu dans le monde. Son erreur religieuse fut... de méconnaître qu'elle était corrélative [chez les croyants] de leur foi de Jésus de Nazareth et que de Lui seul ils attendaient leur affranchissement. ») pp. 561-586. — A. FAVRE-GILLY. *Mysticisme païen: comtesse Mathieu de Noailles* (suite). pp. 587-611.

* **ANTHROPOS. 4 et 5.** — A. ARNOUX. *Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda* (suite, à suivre). (Description détaillée des cérémonies d'initiation à cette société secrète.) pp. 529-558. — A. ERDLAND, M. S. C. *Die Eingebornen der Marshallinseln im Verkehr mit ihren Häuptlingen.* (Décrit le costume et autres marques distinctives des chefs, la façon dont il est pourvu à leur subsistance, les visites que leurs subordonnés doivent leur rendre, les voyages en mer des chefs, leur mort.) pp. 559-565. — L.-J. TFINKDJI. *Au pays d'Abraham. Étude sur les usages et mœurs en Mésopotamie* (à suivre). (Rapporte

1. Tous ces périodiques appartiennent au troisième trimestre de 1912. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — Les Revues catholiques sont marquées d'un astérisque. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. ALLO (Fribourg), GARCIA (Salamanque), TUYAERTS (Louvain), BARGE, EISENMENGER, GILLET, JACQUIN, LEMONNYER, NOBLE, de POULPIQUET, ROLAND-GOSSELIN, SCHAFF (Kain).

les usages relatifs à la naissance et à l'enfance.) pp. 566-584. — E. Cozzi. *La donna albanese.* (Coutumes nuptiales, proverbes relatifs à la femme.) pp. 617-627. — P. P. Soury-Lavergne et de la Devèze, S. J. *La fête de la Circoncision en Imerina, Madagascar* (fin). (Décrivent les cérémonies de la Circoncision telles qu'elles se célèbrent aujourd'hui. Elles semblent devoir disparaître dans un prochain avenir.) pp. 628-633. — E. Dunn. *The « Mengap Bungai Taun ».* (Suite du texte avec traduction du « Chant des fleurs de l'année » en usage chez les Sea-Dyaks de Bornéo lors de la fête pour la bénédiction des fruits de la terre.) pp. 634-648. — P. Rossillon. *Mœurs et coutumes du peuple Kui, Indes Anglaises* (fin). (Étudie la vie religieuse, c'est-à-dire les croyances relatives aux esprits et aux dieux; le culte : sacrifices secondaires, prêtres, temples et pierres sacrées (phalliques?); les croyances et pratiques relatives à l'au-delà; les serments, les interdits.) pp. 649-662. — A. Liétard, des M. E. *Au Yunnan, Minkia et Lama jen.* (Les Minkia seraient une peuplade indigène du Yunnan, les Lama jen un groupe particulier des Minkia. Ce que nous apprennent à leur sujet les auteurs chinois. La langue minkia est un dialecte chinois.) pp. 677-705. — J. Meier, M. S. C. *Die Feier der Sonnenwende auf der Insel Vuatam, Bismarckarchipel, Südsee.* (Caractère local de la fête du solstice d'été à l'île Vuatam, signification de cette fête, cérémonies qui la constituent.) pp. 706-721. — F. Hestermann, S. V. D. *Kritische Darstellung der neuesten Ansichten über Gruppierungen und Bewegungen der Sprachen und Völker in Afrika* (à suivre). (Groupements ethnologiques des peuples africains. Théories anciennes sur les groupes linguistiques, théories récentes de Meinhof, Westermann et Struck.) pp. 722-760.

**ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Juillet.** — G. Falter. *Hermann Cohen : Aesthetik des reinen Gefühls.* (Étudie cet ouvrage récent de Cohen. — Berlin, Cassirer, 1912.) pp. 379-396. — Fr. Maywald. *Ueber Kants transzendentale Logik der Wahrheit.* (Indique brièvement l'objet et la raison d'être de la logique transcendantale.) pp. 415-428. — R. Groeper. *Ist Schopenhauer ein Mann der Vergangenheit oder ein Mann der Zukunft?* (Conférence donnée à Berlin le 8 déc. 1911. — Influence persistante de la personnalité plus encore que de la philosophie de Schopenhauer.) pp. 429-446. — Eggenschwyler. *Nietzsche und der Pragmatismus.* (Proteste contre le rapprochement fait par M. R. Berthelot, dans son ouvrage *Un romantisme utilitaire,* entre Nietzsche et le pragmatisme.) pp. 447-455. — Em. Loew. *Das Fr. 2 Heraklits.* (Contre Nestle, *Archiv,* 25. B., p. 275, établit que Héraclite emploie les termes φρονεῖν et φρόνησις au sens de αἰσθάνεσθαι et αἴσθησις. pp. 456-462. — H. Gomperz. *Einige wichtigere Erscheinungen der deutschen Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie, 1905-1908.* (pp. 463-482.)

**ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. 3 - 4.** — G. Camden Wheeler. *Sketch of the Totemism and Religion of the People of the*

*Islands in the Bougainville Straits* (suite). Légendes de divers *nitu*, ou esprits, représentés comme d'anciens inventeurs ou civilisateurs. Leur extension géographique, rites qui s'y rapportent, interprétation.) pp. 321-358. — O. Gruppe. *Die eherne Schwelle und der Thorikische Stein.* (Le « seuil d'airain », mentionné dans « Œdipe à Colone », pouvait n'être d'abord qu'un ornement du lieu de culte, qui eût pris ensuite une signification cosmique, celle d'une entrée dans les enfers. — Le « rocher de Thorikon » peut s'expliquer de deux manières, suivant les sens de Θορός et de Θορικός : ou bien une pierre d'où l'on était précipité, ou d'où l'on accomplissait un saut rituel pour trouver l'oubli, ou la guérison, multiples analogies ; ou, en relation avec un mythe de Poséidon, dans un sens sexuel, comme une pierre où les hommes retrouvaient leur vertu génératrice. Comparaisons avec les mythes d'Iphigénie, d'Iphiklès, etc.) pp. 359-379. — W. Fröhner. *Göttergaben.* (Liste des noms théophores grecs, où la deuxième partie exprime l'idée de « don ». L'intérêt en est qu'elle montre à quels dieux les Grecs s'adressaient pour avoir des enfants. Noms de grandes divinités, — parmi lesquels on ne trouve ni Dèmèter, ni Arès, ni Aphrodite, — d'astres, de dieux de la santé, de la Mère des Dieux, de déités de la destinée, de fleuves, de nymphes, de héros. Quelques noms dérivés aussi de noms de mois et de jeux sacrés.) pp. 380-387. — G. A. Gerhard. *Zur Legende vom Kyniker Diogenes.* (Comment la double tendance, ascétique et laxiste, qui s'est partagé les Cyniques, a son reflet dans les traditions sur Diogène, auquel, à tort, on a prêté l'hédonisme et le scepticisme religieux d'une partie de ses disciples dégénérés, lui attribuant même souvent des traits appartenant originellement à Aristippe, Théodore ou Diagoras.) pp. 388-408. — L. Fahz. *Ein neues Stück Zauberpapyrus.* (Reproduction traduction et commentaire de deux nouvelles colonnes du Papyrus Mimaut du Louvre, n° 2391, datant au plus tôt de 300 après J.-C. Contribution importante à la connaissance du syncrétisme grec d'époque tardive : Hélios-Apollon et Jahweh y marchent côte à côte.) pp. 409-421. — E. Mogk. *Ein Nachwort zu den Menschenopfer bei den Germanen.* (Mogk établit par divers exemples que les sacrifices humains n'étaient à l'origine qu'un moyen prophylactique d'échapper à la mort : dans des circonstances dangereuses, avant un combat, pour prévenir une disette, avant une entreprise maritime, on donnait leur part aux divinités ravisseuses d'âmes. Voilà pourquoi on en offrait tant à Odin, primitivement dieu des morts.) pp. 422-434. — R. M. Meyer. *Schwurgötter.* (La mythologie germanique, comparée aux autres, montre que « le serment est une affirmation solennelle, en garantie de laquelle on donne en gage le pouvoir que l'on a sur ses biens les plus précieux ». De là vient qu'on jurait sur ses armes, son lit conjugal, etc. Puis sur les eaux, les pierres, représentant la Terre, le Ciel, le Soleil, biens communs. Le serment par les eaux (chez les Grecs, les dieux jurent par le Styx) a une particulière célébrité. Les Romains juraient par des pierres sacrées, les Germains sur des anneaux sacrés, sans doute symboles du Soleil. On en vint dans le serment à *invoquer* les démons qui résidaient dans les eaux

et les pierres. Cela les aide à passer au rang des dieux, et des dieux éthiques, protecteurs de la foi jurée et rétributeurs dans une autre vie.) pp. 435-450. — I. SCHEFTELOWITZ. *Das Hörnermotiv in den Religionen.* (La représentation primitive des dieux sous forme d'animaux rendit sacrée la corne, arme du taureau, etc. De là, *corne* = force divine ou magique. Cornes à la tête des dieux, des démons, n'ayant que des rapports très accidentels avec la Lune, celle-ci exprimant plutôt la fécondité; sur la tête de rois, de prêtres; sur les autels; pouvoir magique des cornes transformées en vases à boire ou en trompettes. Exemples tirés de presque toutes les mythologies anciennes ou modernes.) pp. 451-487. — II. *Berichte:* W. FOY. 6. *Die Religionen der Südsee. Allgemeines* 1905-1910. pp. 488-512. — † H. HOLTZMANN. 7. *Zur neuesten Literatur über neutestamentliche Probleme.* pp. 513-529. — C. H. BECKER. 9. *Islam,* pp. 530-602. — Fr. KAUFMANN. *Altgermanische Religion,* pp. 603-627. — III. *Mitteilungen u. Hinweise,* pp. 628-642.

* **BESSARIONE. Avril-Juin.**— N. FESTA. *Niceta di Maronea e i suoi dialoghi sulla processione dello Spirito Santo* (suite, à suivre). (Publication de texte.) pp. 126-132. — I. NOV. *Recentissimorum theologorum Russorum doctrina de traditione sacra ejusdemque doctrinae critica* (à suivre). pp. 145-155. — D. FACCHINI. *Come i beati vedranno Iddio nel cielo e conosceranno le anime compagne nella gloria.* (Les bienheureux verront Dieu, et tout ce qui se trouve formellement en Lui : son essence, la Trinité des Personnes, et tous les attributs selon leur raison formelle. Ils ne verront pas, étant des créatures finies, tous les possibles qui sont virtuellement en Dieu. Nous nous connaîtrons au ciel.) pp. 156-166. — *Fontes inediti ac editi ad initia et evolutionem Protestantismi in Lituania saeculo XVI spectantes.* (Renseignements bibliographiques.) pp. 167-180.

**BIBLICAL (THE) WORLD. Août.** — H. F. BURTON. *The Worship of the Roman Emperors.* (Origine à la fois orientale et romaine, premières manifestations et développement de ce culte, influence possible sur la propagation de la foi en la divinité de Jésus.) pp. 80-91. — E. E. BRAITHWAITE. *Some Principles for Scripture Interpretation.* (Traite des principes historique, littéraire et philosophique qu'il conviendrait de suivre dans l'interprétation de l'Écriture.) pp. 118-129. — B. S. EASTON. *The little Apocalypse.* (Exégèse de *Marc* XIII, 5-27, dont l'origine tardive, au jugement de l'auteur, n'est pas prouvée.) pp. 130-138. = **Septembre.** — H. D. GRISWOLD. *Some Characteristics of Hinduism as a Religion.* (Tendance animiste ou panthéiste à déifier tout ce qui est, tendance au syncrétisme, tendance à opposer la religion hiératique et la religion populaire, prédominance du point de vue religieux dans la vie pratique, importance donnée au renoncement et capacité de se sacrifier.) pp. 163-172. — G. B. SMITH. *Theology and the History of Religion.* (Transformations que le point de vue historique et la méthode comparative doivent introduire dans la théologie.) pp. 173-183.

* **BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 3.** — S. Euringer. *Die ägyptischen und keilinschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae* (fin.). (Le Deutéronome n'a pas été trouvé à l'intérieur d'un mur. Il était probablement écrit en babylonien et en caractères cunéiformes.) pp. 225-237. — G. Breitschaft. *Ist der Gottesname* יהוה *in den Keilinschriften nachgewiesen?* (Réponse négative.) pp. 238-241. — J. K. Zenner u. H. Wiesmann. *Das Buch der Sprüche. Kap. 6. 1-19.* (Critique textuelle et observations linguistiques, structure, traduction, suite des idées.) pp. 242-247. — Ch. Sigwalt. *Rekonstruktion ursprünglichen Doppelschlussstükes des Kohelet mit Hilfe des Akrostichus.* (Le Kohelet a été primitivement composé d'après un plan minutieux sur la base, en particulier, de morceaux acrostiches doubles et parallèles. Croit avoir découvert dans le Kohelet actuel, dont l'ordre a été volontairement troublé, un spécimen incontestable.) pp. 248-251. — Fr. X. Steinmetzer. *Das Froschsymbol in Offb. 16.* (La grenouille figure en cet endroit de l'Apocalypse en sa qualité de bête impure, facétieuse et peu volumineuse.) pp. 252-260. — H. J. Cladder. *Textkritisches zu Mk. 3, 7-8.* (C'est la leçon de syriaque-sinaïtique qui paraît primitive.) pp. 261-272.

**BULLETIN DE L'INSTITUT GÉNÉRAL PSYCHOLOGIQUE. Janvier-Avril.** — Louis Favre. *La science et l'art.* Conférence. (Par science de l'art, il faut entendre la connaissance des faits d'art pratiquement réalisés ou réalisables, ainsi que de leurs causes et de leurs effets. Programme des questions se rapportant à l'objet et à la méthode. Les questions concernant l'objet visent 1° l'œuvre d'art; 2° ses causes, qui sont le milieu producteur, l'individu producteur et les instruments de production; 3° ses effets dans le milieu récepteur et l'individu récepteur.) pp. 39-77. = **Mai-Juillet.** — Paul Kahn. *La psychologie de l'enfant traduit en justice.* Conférence. (Une étude psychologique de l'enfant criminel s'impose avant qu'il ne soit traduit en justice. Traits psychologiques des jeunes criminels : orgueil, insensibilité; leur littérature spéciale; l'influence du milieu social sur la formation de leur psychologie. Les remèdes qui manquent et ceux qui s'imposent.) pp. 133-156.

* **CIENCIA TOMISTA (LA). Juill.-Août.** — L. G. Alonso Getino. *Don Marcelino Menéndez y Pelayo.* (Sa valeur philosophique, historique et littéraire; son caractère.) pp. 373-393. — Fr. Marín-Sóla. *La homogeneidad de la doctrina católica.* (Précise le sens de ses articles précédents, en réponse au P. Murillo, S. J.) pp. 409-430. = **Sept.-Oct.** — J. Farpón Tuñón. *El Conocimiento.* (Nature et éléments de la connaissance suivant la philosophie de saint Thomas.) pp. 49-58.

* **CIVILTA CATTOLICA (LA). 3 Août.** — L. Szczepanski, S. J. *La Palestina preistorica alla luce degli scavi più recenti.* (Les premières traces de la présence de l'homme en Palestine se rencontrent durant

l'époque paléolithique (instruments de pierre non polie); à l'époque néolithique (4000-3000 av. J.-C.) : pierre polie, habitation dans des grottes, feu, agriculture, céramique; peu de renseignements sur la vie sociale et religieuse; cependant : croyance à une autre vie, et au pouvoir de la divinité d'influer sur la destinée humaine. Ces hommes appartenaient probablement à un croisement de la race sémitique avec la race hittite.) pp. 290-302. = **21 Septembre.** — *La psicologia religiosa di William James.* (Par l'insuffisance de sa formation, James était exposé à commettre des erreurs : notion insuffisante de la religion, fausse interprétation des faits religieux, confusions, etc.) pp. 654-665.

**CULTURA FILOSOFICA (LA). Mai-Juin.** — A. Aliotta. *Le nuove teorie cosmogoniche.* (A propos de l'ouvrage de H. Poincaré : *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques,* etc..., 1911.) pp. 221-246. — E. Lamanna. *La filosofia religiosa di J. F. Fries.* (Analyse et critique la philosophie religieuse de Fries; montre sa supériorité sur celle de Kant.) pp. 247-265. — C. Ranzoli. *La dottrina storico-matematica del caso.* (Difficultés et insuffisance de la notion de hasard donnée par les mathématiciens et les historiens.) pp. 266-276. — F. De Sarlo. *Cognizione e realtà.* (A propos du récent ouvrage de Varisco : *Conosci te stesso,* 1912. Irréductibilité de l'objet au seul sujet connaissant, impossibilité de connaître la nature du réel par l'étude seule de la connaissance.) pp. 277-295.

* **ÉCHOS D'ORIENT. Juillet-Août.** — R. Janin. *Origines chrétiennes de la Géorgie.* (I. La Géorgie et les Géorgiens. II. La tradition de la sainte Tunique. III. Apostolat de saint André. IV. Sainte Nino et la conversion de la Géorgie. V. Établissement d'un catholicos et indépendance de l'Église géorgienne.) pp. 289-299. — P. Bacel. *L'Église melkite au XVIIIe siècle.* (La lutte du patriarche Janhar et du métropolite Germanos Adam (1759-1794).) pp. 309-321. — E. Nésiotès. *La Franc-maçonnerie et l'Église grecque.* (Les principaux centres de la Grèce possèdent leur loge et le saint synode d'Athènes n'a jamais condamné la franc-maçonnerie.) pp. 333-341. = **Septembre-Octobre.** — F. Cayré. *L'autorité spirituelle du patriarche grec de Constantinople.* (Si le patriarche de Constantinople est appelé chef, il ne l'est en fait que de nom, même en matière spirituelle. Le vrai chef de l'Église grecque est une haute commission, le saint synode. Le patriarche en est tout au plus un prête-nom. Son pouvoir, en effet, se réduit à ses relations avec le synode; sur le synode il ne peut avoir au maximum qu'une certaine autorité morale; cette autorité morale est encore très affaiblie par un régime parlementaire effréné.) pp. 395-404. — A. Catoire. *Intervention des laïques dans l'élection des évêques.* (L'intervention des laïques dans l'élection épiscopale, durant les onze premiers siècles, ne se bornait pas au seul suffrage testificatif, mais ce suffrage était, selon les cas ou les régions, une vraie demande, désignation, approbation ou acceptation. Mais, quel que fût le mode de suffrage donné anciennement par le peuple, les

notables, les princes, la tradition dûment consultée n'admet pas que le vote des laïques constituât un droit au sens absolu du mot. pp. 412-426.

*** ÉTUDES. 5 Juillet.** — J. BAINVEL. *Honoré Tournély.* (La carrière d'un théologien sorboniste aux temps du Jansénisme.) pp. 65-78. — A. D'ALÈS. *A propos du Pasteur d'Hermas.* (Analyse critique de l'ouvrage de M. Lelong : *Le Pasteur d'Hermas*, Paris, Picard, 1912; y relève de graves erreurs d'interprétation.) pp. 79-91. = **20 Juillet.** — A. DURAND. *Pour qu'on lise l'Évangile.* (L'analyse de la formule évangélique, comme aussi l'histoire du milieu dans lequel elle s'est propagée, font assez voir qu'elle est habituellement sentencieuse, paradoxale, parabolique, et veut être comprise comme telle.) pp. 145-169. — R. COMPAING. *Un fouilleur illustre: le Père de la Croix (1831-1911).* (I. Enfance et jeunesse; II. le musicien; III. l'archéologue; IV. l'homme et le religieux.) pp. 184-204. — G. NEYRON. *L'Église et le pouvoir absolu.* (« Ne craignons donc pas dans l'Église la force de l'autorité; c'est cette autorité qui nous soutient et nous protège; les sacrifices qu'elle nous impose sont salutaires; et, en présence des forces qui voudraient nous réduire en esclavage et qui, parfois, trouvent en nous de secrètes complaisances, c'est elle qui nous affranchit. ») pp. 205-217. = **5 Août.** — J. V. BAINVEL. *Hors de l'Église, pas de salut.* (L'axiome s'entendrait de ce qui est *per se,* non de ce qui est *per accidens,* de l'économie générale dans le monde des âmes, non de l'économie particulière sur chaque âme. Il n'est pas nécessaire d'appartenir à l'Église en fait, *re,* il suffit qu'on lui appartienne de désir, par le cœur, *voto.*) pp. 289-313. = **20 Août** — L. ROURE. *Psychologie de la prière.* (D'après William James ou J. Segond, pour qui le sentiment religieux se confond avec le mysticisme, la prière est une suspension plus ou moins complète de l'exercice des facultés sensibles et des facultés intellectuelles discursives. Conception étroite et fausse. Ce n'est pas là ce que représente communément le mot prière. Ce n'est point là communément l'état mental de celui qui prie. La prière, en sa manière naturelle, met en jeu toutes les activités de l'âme. Son objet est multiple également, car elle unit à la glorification de Dieu l'action de grâces et la demande.) pp. 433-451. = **20 Sept.** — P. AUCLER. *Lourdes et l'Eucharistie.* (En obtenant de son divin Fils qu'il manifestât sa présence eucharistique par des guérisons miraculeuses, la Vierge immaculée a fait de Lourdes le point de départ d'un incomparable élan vers l'Eucharistie.) pp. 721-747.

**EXPOSITOR (THE). Juillet** — Ed. KÖNIG. *The Consummation of the Old Testament in Jesus Christ,* I. (Relève, dans l'Ancien Testament lui-même, les indications relatives à la consommation dont il doit bénificier à une époque ultérieure.) pp. 1-19. — B. D. EERDMANS. *The Hebrew Feasts in Leviticus XXIII.* (Rien n'empêche que ces fêtes soient antérieures à l'exil.) pp. 43-56. — H. A. A. KENNEDY. *St. Paul and the Mystery-Religions,* III. (Étudie l'aire de diffusion et les élé-

ments caractéristiques des diverses religions à mystères.) pp. 60-88. = **Août**. — Ed. König. *The Consummation of the Old Testament in Jesus Christ*. II (Étudie la manifestation et l'œuvre de Jésus-Christ en tant que consommation de l'Ancien Testament.) pp. 97-119. — F. W. Mozley. *Two Words in Galatians*. (Sur le sens de κατεγνωσμένος et de δικαιοῦσθαι.) pp. 143-146. = **Septembre**. — H. A. A. Kennedy. *St. Paul and the Mystery-Religions*, IV. (Compare la terminologie de S. Paul avec celle des religions à mystères. Les similitudes ne sont pas telles qu'elles puissent servir de base à de vastes hypothèses.) pp. 212-237. — W. J. C. Pike. *The Angels of the Empty Tomb: a Study in Synoptics*. (Tient que l'on peut synthétiser les données des quatre évangiles. Explique par le point de vue de chacun d'eux le choix des éléments introduits dans son récit.) pp. 269-275.

**EXPOSITORY (THE) TIMES. Août**. — C. A. Scott. *The dualistic Element in the Thinking of Paul* (à suivre). (Étudie l'angélologie de St. Paul et sa démonologie.) pp. 488-492. — J. Strahan. *The Gospel of Hosea*. (Analyse la personnalité d'Osée et les tendances de son livre. Osée, le prophète de l'amour, serait le plus chrétien des prophètes.) pp. 521-525. = **Septembre**. — C. A. Scott. *The dualistic Element in the Thinking of St. Paul*. (Caractère conditionnel et temporaire du dualisme de S. Paul; rôle qu'il joue dans la christologie et la sotériologie pauliniennes.) pp. 560-564.

**HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE). Juillet**. — R. Eucken. *What is Driving Men Today back to Religion?* (Besoins religieux profonds du monde moderne.) pp. 273-282. — G. T. Ladd. *Is Faith in God Decadent?* (Progrès réalisés par la foi en Dieu, immanent à la nature, à l'histoire, à l'âme humaine.) pp. 283-298. — D. Evans. *The Divine Revelation and the Christian Religion*. (Dudleian Lecture faite à l'univ. Harvard, le 2 mai. — La révélation divine se fait à l'intérieur de l'âme, mais c'est en Jésus qu'elle s'est principalement manifestée.) pp. 299-321. — B. W. Bacon. *The Lukan Tradition of the Lord's Supper*. (Étude comparative des passages parallèles de Lc., Mc., Paul, concernant la dernière Cène.) pp. 322-348. — J. E. Le Bosquet. *The Evil One; A Development*. (Différentes conceptions religieuses du principe mauvais, du diable; ce qu'il en faut retenir.) pp. 371-384.

**INTERNATIONAL (THE) JOURNAL OF ETHICS. Juillet**. — Sophie Bryant. *The many-sidedness of moral education*. (La complexité de l'éducation morale, surtout de l'éducation sociale, a deux sources : l'hérédité, et l'égoïsme. Par suite, la transformation du caractère comprendra trois éléments : 1° réaction contre les desseins capricieux de l'hérédité; 2° évolution de l'égoïsme vers l'altruisme; 3° soumission à la volonté sociale. Deux méthodes d'éducation sont possibles : la méthode religieuse, qui conduit du simple désir de la justice à l'idée d'une justice qui s'identifie avec la Volonté universelle, et au

désir de coopérer avec Elle à la réalisation de la justice sociale; — la méthode rationnelle ou scientifique, qui considère le développement de la personnalité humaine comme ayant son complément nécessaire dans le travail exécuté en vue du bien du corps social. Ces deux méthodes jouent leur rôle respectif dans l'éducation altruiste du caractère.) pp. 383-399.

* **IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Juillet.** — M. A. Power. *Who were they who « understood not »?* (à suivre). (Propose une exégèse, différente de l'opinion traditionnelle, de *Luc*, II, 50, en se basant sur le sens du pronom αὐτοί, qui désignerait les auditeurs, non Marie et Joseph.) pp. 261-281. — J. Ghellinck. *Theological Literature during the Investiture Struggle.* (« La littérature polémique de cette période constitue, selon nous, un important chapitre de l'histoire de la théologie et du dogme. Si les écrivains qui suivirent rassemblèrent les fruits de la controverse, formulèrent des conclusions plus complètes et plus claires, augmentèrent le « dossier » patristique (spécialement celui des écrivains grecs) et firent un pas considérable dans l'analyse métaphysique, il ne faut pas oublier que les écrivains du XIe siècle se sont trouvés en face de questions et de circonstances toutes nouvelles, et que, pour arriver à une systématisation, il leur a fallu s'élever vigoureusement au-dessus du niveau scientifique de cette époque barbare. ») pp. 313-341.

* **JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. 1.** — G.-M. Manser, O. P. *Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aristoteles.* (Bacon a subi dans une très grande mesure l'influence des Arabes; les philosophes de la Grèce et de l'ancienne Rome l'ont influencé beaucoup moins; il n'a subi l'influence des écrivains chrétiens que dans une mesure assez restreinte. Pour ce qui est d'Aristote, il faut dire que, malgré le culte réel qu'il a pour lui, Bacon n'est cependant pas un véritable aristotélicien.) pp. 1-32. — D. Feuling, O. S. B. *Henri Bergson und der Thomismus.* (Après avoir essayé de mettre en relief certains points communs aux deux systèmes, l'auteur conclut que le Thomisme pourra tirer profit de la doctrine de Bergson, et celle-ci ne pourra que se fortifier et se clarifier en approfondissant la philosophie thomiste.) pp. 33-55. — F. Wagner. *Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura.* (Étudie la notion de bonté et de malice dans les actions humaines.) pp. 55-81. — W. Schlössinger, O. P. *Die Stellung der Engel in der Schöpfung* (suite). (Étude sur le séjour des anges et des chœurs angéliques.) pp. 81-117.

**JEWISH (THE) QUARTERLY REVIEW. Juillet.** — M. Sulzberger. *The Polity of the Ancient Hebrews*, I. (Esquisse l'histoire de l'organisation politique et administrative des Hébreux à partir de l'Exode. L'organisation tribale primitive se modifia beaucoup plus tôt et plus profondément qu'on ne le dit généralement.) pp. I-81.

**JOURNAL OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS (THE). 4 Juillet.** — M. Meyer. *The Present Status of the Problem of the Relation between Mind and Body.* (Inutilité de l'âme en psychologie. Le problème des relations entre l'esprit et la matière n'est aujourd'hui que celui de corrélations définies à établir entre les fonctions spécifiquement mentales et les fonctions spécifiques des nerfs.) pp. 365-371. — *Societies:* H. L. Hollingworth. *New York Branch of the American Psychological Association.* (Compte rendu.) pp. 372-375. = **18 Juillet.** — Th. de Laguna. *Opposition and the Syllogism.* (Étude sur les rapports étroits qui unissent les relations syllogistiques et les relations d'opposition.) pp. 393-400. — G. H. Mead. *The Mecanism of Social Consciousness.* (Apports du monde extérieur et de la conscience dans la formation de la conscience sociale.) pp. 401-406. — J. H. Leuba. *Religion and the Discovery of Truth.* (Discute le dernier chapitre de l'ouvrage du Prof. Stratton : *The Psychologie of the Religious Life*, 1911.) pp. 406-411. = **1er Août.** — H. B. Alexander, *The Conception of Soul.* (Note différentes conceptions de l'âme que présente l'histoire des religions et de la philosophie.) pp. 421-430. — K. Schmidt. *Studies in the Structure of Systems. 3. Postulates.* (Quoi qu'en dise Aristote, il n'y a pas de distinction radicale entre axiomes et théorèmes.) pp. 431-440. = **15 Août.** — M. Eastman. *Mr. Schiller's Logic.* (Étude critique de l'ouvrage de Schiller : *Formal Logic: A Scientific and Social Problem,* 1912.) pp. 463-468. = **29 Août.** — H. R. Marschall. *The Causal Relation between Mind and Body.* (L'idée de causalité qui convient au monde des sens et au monde de la science doit être distinguée de l'idée d'efficience qui convient à notre monde interne. Or, il n'y a aucune raison d'admettre entre l'esprit et la matière une relation de causalité proprement dite.) pp. 477-490. = **12 Sept** — B. H. Bode. *Consciousness and Its Object.* (M. Mc Gilvary, dans son article : *The Relation of Consciousness and Object in Sense-perception.* (*Philos. Rev.*, mars 1912), n'a pas suffisamment expliqué ce qu'il entendait par la « centralité » de l'objet par rapport à ses diverses relations possibles.) pp. 505-513. — M. H. Strong and H. L. Hollingsworth. *The Influence of Form and Category on the Outcome of Judgment.* (Expériences faites sur les conditions psychologiques diverses des jugements de ressemblance et de dissemblance.) pp. 513-520. = **26 Sept** — C. A. Strong. *The Nature of Consciousness. I.* (Se propose d'établir que la conscience existe, distincte de son objet extérieur; et tout d'abord en prenant le mot : conscience, au sens psychologique, qui désigne l'ensemble de nos sentiments, désirs, sensations, etc...) pp. 533-544. — *Discussion:* J. Dewey. *In Response to Professor Mc Gilvary.* (Réponse aux divers articles de Mc Gilvary : *Philos. Rev.*, mai, 1912; *Journal,* mai, p. 301, et juin, p. 344.) pp. 544-548.

**JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Juillet-Août.** — P. Sérieux et J. Capgras. *Le messianisme d'un faux dauphin* (*Naundorff*), 2e art. (Les caractères particuliers des tendances fabulatrices de Naundorff réformateur religieux mettent en évidence

une suggestibilité morbide, la plasticité d'une imagination pauvre, le défaut de sens critique, plus de mégalomanie que de mysticisme.) pp. 289-307. — N. Kostyleff. *Le mécanisme d'un génie poétique (Victor Hugo)*. (Victor Hugo avait au suprême degré la faculté de saisir des enchaînements harmoniques et rythmés dans n'importe quels groupes de réactions. Sa mémoire visuelle et verbale était extraordinairement développée. De plus, une extrême mobilité du mécanisme cérébral lui permettait de traduire immédiatement des symboles verbaux en réactions auditives et d'utiliser comme source d'inspiration poétique chaque texte qui tombait sous ses yeux : dictionnaire, guide de voyage, voire même un simple catalogue de noms.) pp. 308-319. — Documents et observations : *Un phénomène de rééducation visuelle chez un tabétique*, par le Dr Fourche ; *Étude clinique d'une interprétatrice*, par L. Lebert et G. Demay, pp. 320-349.

**JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES.** Juillet. — H. Kelly. *The Meaning of Mysticism*. (Remarques à propos de l'article de M. Quick sur ce sujet, *Journal*, janvier 1912.) pp. 481-491. — *Documents :* A. Spagnolo et C. H. Turner. *A Fragment of an Unknown Latin Version of the Apostolic Constitutions*. (Texte latin publié en comparaison avec le texte grec édité par Lagarde (Liv. VIII, 41 - fin). Ce texte provient d'un ms. de la bibliothèque du chapitre de Vérone.) pp. 492-510. — A. Spagnolo et C. H. Turner. *Latin List of the Canonical Books. IV. An Early Version of the Eighty-fifth Apostolic Canon*. (Comme le 85e canon, ce ms. de Vérone ne connaît que deux épîtres canoniques. Texte.) pp. 511-514. — A. Souter. *Freiburg Fragments of a Ms of the Pelagian Commentary on the Epistles of St Paul*. (Deux feuillets qui servaient de couverture. Ils correspondent au Pseudo-Jérôme, Migne, *Patrologia latina*, t. XXX, col. 775 A2-B2, B9-C9, 779 B1-C3, C13-D14. Texte.) pp. 515-519. — *Notes and Studies :* J. W. Bright et R. L. Ramsay. *Notes on the « Introductions » of the West-Saxon Psalms*. (État de la question du Commentaire sur les Psaumes de Théodore de Mopsueste, ouvrages et fragments qui permettent de le reconstituer. Rapports du Psautier « West-Saxon » avec lui.) pp. 520-558. — P. Guébin. *Deux sermons inédits de Baldwin, archevêque de Canterbury, 1184-1190*. (Dans le ms. lat. 2601 de Bib. nat., Paris.) pp. 571-574. — V. Ammundsen. *The Rule of Truth in Irenaeus*. (A propos d'un ouvrage danois de A. Becker, sur ce sujet.) pp. 574-580. — R. H. Connolly. *The Book of Life*. (Sur la place des dyptiques dans la liturgie de St-Jacques.) pp. 580-594. — F. C. Burkitt. « *Woman, what have I to do with thee?* » (Le passage de *Jean*, II, 4, a un sens favorable et signifie quelque chose comme : « n'y pensez pas, ne vous tourmentez pas ».) pp. 594-595. — Eb. Nestle. *Scotus Erigena on Greek Manuscripts of the Fourth Gospel*. (A en juger par quelques citations, Scot Érigène a dû posséder un ou plusieurs manuscrits grecs du N. T. ayant des variantes intéressantes.) pp. 596-597.

**KANTSTUDIEN. XVII, 3.** — No consacré à Hermann Cohen, à l'oc-

casion de son 70e anniversaire. — F. NATORP. *Kant und die Marburger Schule.* (Exposé général de la méthode transcendantale de l'École de Marbourg.) pp. 193-221. — A. GÖRLAND. *Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des Kritischen Idealismus.* (Étude sur l'œuvre de H. Cohen.) pp. 222-251. — E. CASSIRER. *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie.* (Interprétation donnée de Kant par H. Cohen, principalement en morale.) pp. 252-273. — W. KINKEL. *Das Urteil des Ursprungs.* (Chapitre extrait d'un commentaire de la *Logik der reinen Erkenntnis* de H. Cohen.) pp. 274-282. — W. KINKEL. *Vereinzelte Bemerkungen zu B. Bauch: Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften.* pp. 283-287.

**LONDON (THE) QUARTERLY REVIEW. Juillet.** — E. E. KELLETT. *The Translation of the New Testament.* (A propos de l'Authorized et de la Revised Version, formule quelques-unes des conditions que doit réaliser une bonne traduction du Nouveau Testament.) pp. 48-65. — R. N. FLEW. *The Apocalypse: A Study of Methods.* (Expose et apprécie les méthodes connues sous le nom de méthode de l'histoire littéraire, de l'histoire contemporaine et de l'histoire de la religion.) pp. 99-118.

**MIND. Juillet.** — S. ALEXANDER. *On Relations; and in particular the Cognitive Relation.* (La relation, sans être à proprement parler ni interne ni externe, forme avec ses deux termes un mode d'être continu. La relation de connaissance n'est elle-même qu'un cas particulier de la relation d'altérité. Explique comment cette « altérité » est perçue dans la connaissance.) pp. 305-329. — J. S. MACKENZIE. *Notes on the Problem of Time.* (Examine les difficultés philosophiques soulevées par la notion de temps. Le seul moyen en définitive de rendre le temps intelligible est de le considérer comme faisant partie d'un ordre supérieur, comme un aspect éternel de la vie de l'Esprit, dont le monde est l'émanation.) pp. 330-346. — A. E. TAYLOR. *The Analysis of* ΕΠΙΣΤΗΜΗ *in Plato's Seventh Epistle.* (Traduction et explication de Ep. VII, 342a-344d, en vue de maintenir l'authenticité de ce passage et de la lettre entière.) pp. 347-370. — F. C. SHARP. *The Ethical System of Richard Cumberland, and its Place in the History of British Ethics.* (Étude historique sur la philosophie morale de R. Cumberland, ses prédécesseurs, son influence sur Clarke et Shaftesbury.) pp. 371-398. — G. D. HICKS. *The Nature of Sense-Data.* (Critique la théorie de la perception sensible donnée par B. Russell dans son récent ouvrage : *The Problems of Philosophy,* 1912.) pp. 399-409.

**MONIST (THE). Juillet.** — B. RUSSELL. *The Philosophy of Bergson.* (Insiste sur le rôle des analogies dans l'exposition de M. Bergson et constate que sa philosophie est dans une large mesure « une vue imaginative et poétique du monde ». Pour le reste, elle a comme base la « confusion » du sujet et de l'objet.) pp. 321-345.

* **MUSÉON (LE). XIII, 1.** — L. DE LA VALLÉE-POUSSIN. *Vasubandhu, Vimśakakārikāprakarana. Traité des vingt ślokas avec le commentaire de l'auteur.* (Traductions tibétaine et française de ce traité, où l'on trouve un exposé didactique de la doctrine des Vijnānavādins.) pp. 53-90. — H. DELEHAYE. *Les légendes de S. Eustache et de S. Christophe.* (Contre J. S. SPEYER et R. GARBE, montre que ces légendes ne sont pas des emprunts directs aux légendes similaires bouddhiques.) pp. 91-100.

**NIEUW THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 3.** — A. BRUINING. *Kant en het Rationalisme.* (Kant est rationaliste. En ne donnant comme fondement à la foi religieuse que la preuve de l'existence de Dieu, tirée de l'impératif catégorique, il ne s'éloigne pas du rationalisme, mais en suit les principes d'une manière conséquente, puisque le rationalisme affirme essentiellement que la religion consiste dans une vie morale intègre. Il s'éloigne cependant des rationalistes qui l'ont précédé, en ce qu'il affirme qu'il y a dans la nature humaine un élément radicalement mauvais au point de vue moral; par là, il se rapproche davantage des conceptions du christianisme ecclésiastique, sans pourtant s'y rallier.) pp. 217-245. — J. C. MATTHES. *De Joden en het Christendom.* (Analyse la doctrine de l'épître aux Romains, ch. 9, 11, en éliminant comme interpolés, à la suite de Völter, les vv. 11 à 36 du chap. 11.) pp. 246-263.

**PHILOSOPHICAL REVIEW (THE). Juillet.** — A. W. MOORE. *Bergson and Pragmatism.* (Différences essentielles qui distinguent la doctrine de Bergson du pragmatisme.) pp. 397-414. — F. THILLY. *The Relation of Consciousness and Object in Sense-Perception.* (Passe en revue les difficultés que rencontre toute théorie, idéaliste ou réaliste, dans l'explication de la perception sensible.) pp. 415-432. — G. H. SABINE. *Descriptive and Normative Sciences.* (La distinction entre sciences normatives et sciences descriptives n'a pas de raison d'être, car toutes les sciences sont normatives.) pp. 433-450. — *Discussion:* W. H. SHELDON. *Consistency and ultimate Dualism.* (Réponse aux critiques de J. E. CREIGHTON. *Phil. Rev.*, mai, p. 344.) pp. 451-454. = **Sept.** — O. EWALD. *Philosophy in Germany in 1911,* pp. 499-526. — A. O. LOVEJOY. *The Problem of Time in Recent French Philosophy* (suite). (Étude critique sur les conceptions philosophiques du temps, de Pillon, Bergson et W. James.) pp. 527-545. — G. H. SABINE. *Professor Bosanquet's Logic and the Concrete Universal.* (Critique quelques-uns des principes sur lesquels Bosanquet fait reposer ses critiques des systèmes opposés au sien dans la seconde édition de sa *Logic, or the Morphology of Knowledge,* 2 vol., 1911.) pp. 546-565. — E. L. SCHAUB. *Hegel's Criticism of Fichte's Subjectivism. I.* (Examine les critiques faites par Hegel des principes du système de Fichte, afin de mieux comprendre et la philosophie de Fichte et celle de Hegel.) pp. 506-584.

* **PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 3.** — A. Linsmeier. *Die Weitcrentwicklung der Atomistik in der neuesten Zeit.* (Examine la portée des récentes théories atomistes : élection, radioactivité ) pp. 325-336. — E. Breit. *Die Engel und Dämonenlehre des Andr. Caesalpinus.* (Exposé critique de la doctrine de A. C. sur les anges et les démons.) pp. 336-352. — M. Heidegger. *Das Realitätsproblem in der modern Philosophie.* (Comment se pose le problème de l'objectivité de la pensée chez les modernes. Solutions proposées.) pp. 353-363. — J. A. Endres. *Studien zur Geschichte der Frühscholastik.* (Analyse quelques études sur Bovon de Corbie et Fulbert de Chartres.) pp. 364-371. — R. Leiber. *Name und Begriff der Synteresis in der mittelalterlichen Scholastik.* (Recherche l'origine de l'expression « syndérèse » et détermine la place qu'occupe dans la scolastique du haut moyen-âge la notion de la syndérèse.) pp. 372-392.

**PRINCETON (THE) THEOLOGICAL REVIEW. Juillet.** — J. R. Smith. *The Authorship of the Fourth Gospel* (à suivre). (« L'évidence historique en faveur d'une date primitive et d'une origine apostolique en ce qui regarde le 4me Évangile est telle que, pour n'importe quel autre livre, elle serait regardée comme décisive. ») pp. 437-464.

* **QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES (LES). Juillet.** — R. P. Mothon, O. P. *Les sociétés de laïques dans l'Église catholique.* (Institution et gouvernement au sein de l'Église catholique des sociétés de laïques ayant un but religieux.) pp. 5-22. — L. Brémond. *La transcendance du Christ.* (Prouve cette transcendance par l'examen des prophéties et du surnaturel moral réalisé dans la personne du Christ.) pp. 23-42. = **Août.** — H. Goujon. *La solidarité et la charité.* (La religion ne met pas la charité au-dessus de la justice. La charité n'humilie pas celui qui la reçoit, elle s'attaque à l'égoïsme individuel, car elle n'est pas seulement le don d'une aumône, mais le don de soi. La solidarité est impuissante en face du dévouement chrétien.) pp. 114-136. = **Septembre.** — A. Michel. *La justice sociale et la doctrine catholique.* (1° La doctrine de la justice sociale n'a jamais été enseignée par Léon XIII. 2° Elle est inconnue des théologiens scolastiques. 3° Elle constitue une nouveauté d'autant plus dangereuse qu'elle comporte des confusions regrettables et entraîne des conséquences désastreuses.) pp. 237-349.

* **RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE. Juillet-Août.**— A. Condamin. *Trois poèmes de Jérémie, Jér., II, 1 - IV, 4.* (Montre, contre Duhm, que, dans les trois poèmes étudiés, « le lien des idées, la symétrie des parties et de l'ensemble » ne permettent guère de songer à un texte criblé d'interpolations.) pp. 297-320. — M. Debièvre. *La définition du concile de Vienne sur l'âme, 6 mai 1312.* (« Dans le décret du concile de Vienne, il y aurait comme deux parties, s'opposant respectivement aux deux dangers principaux relevés dans l'opinion du franciscain Olivi. Le concile 1° rappelle une définition anté-

rieure : l'âme rationnelle s'unit au corps pour composer la nature humaine qui est une ;... 2° apporte quelques précisions sur l'un des deux termes de l'union : c'est toute la substance de l'âme qui s'unit au corps par son essence. ») pp. 321-344. — P. GALTIER. *Les droits du démon et la mort du Christ.* (Maintient contre M. J. Rivière que S. Irénée ne reconnaît pas au démon de droits dont Dieu veuille lui tenir compte.) pp. 345-355. — J. DE GUIBERT. *Une source de saint Jean Damascène, De Fide orthodoxa.* (Le *De Trinitate* du pseudo-Cyrille est une source et non un résumé du *De Fide orthodoxa.*) pp. 356-368.

* **REVUE BÉNÉDICTINE.** Juillet. — J. CHAPMAN. *The Diatessaron and the Western Text of the Gospels.* (Contre la thèse des Drs H. VON SODEN et H. VOGELS, retrouve dans ce « texte occidental » des traces du texte de Marcion et non de Tatien.) pp. 233-252. — G. MORIN. *Une production inédite de l'École de saint Augustin.* (« Le sermon sur l'Ascension des deux manuscrits de Silos (au British Museum) est l'œuvre de quelque imitateur d'Augustin, mais d'un imitateur habile, et par moments presque égal à son modèle... Il n'est peut-être rien qui soit moins indigne du grand évêque, parmi les innombrables productions qu'on lui a attribuées indûment au cours des siècles.) pp. 253-261.

* **REVUE BIBLIQUE.** Avril. — E. PODECHARD. *La composition du livre de l'Ecclésiaste.* (Suggestions tendant à établir et à définir le caractère composite de ce livre.) pp. 161-191. — M. J. LAGRANGE. *La philosophie religieuse d'Épictète et le Christianisme* (suite). (La grande place faite à Dieu dans la philosophie d'Épictète trahit une influence chrétiennne et s'explique par le dessein de mettre cette philosophie en état de maintenir ses positions en face du christianisme.) pp. 192-212. — M. J. LAGRANGE. *La secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas* (à suivre). (Traduction nouvelle du document publié par M. Schechter et intitulé par lui : Fragments d'un ouvrage sadoqite.) pp. 213-240. — A. VAN HOONACKER. *Le titre primitif du livre d'Ézéchiel.* (Ce titre aurait offert la teneur suivante : « Parole de Jahvé qui se fit entendre à Ézéchiel, fils de Buzi, le prêtre, dans le pays des Chaldéens (sur les bords du fleuve Kobar ?) pendant environ 30 ans. ») pp. 241-253. — M. J. LAGRANGE. *La nouvelle inscription de Sendjirli.* (Texte, traduction et commentaire philologique de l'inscription cananéenne de Kalamou.) pp. 253-259. — Ed. KÖNIG. *L'histoire de la religion israélite et la méthode scientifique des recherches historiques.* (Contre les conceptions de Wellhausen et de son école dans le domaine de l'histoire religieuse d'Israël.) pp. 259-266. = **Juillet.** — M. J. LAGRANGE. *La secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas.* (Il s'agirait d'un groupe de réactionnaires, d'origine sacerdotale, imbus de l'esprit des apocalypses. Ils se seraient séparés de la secte sadducéenne lors de sa formation sous Hyrcan.) pp. 321-360. — H. COPPIETERS. *Les récentes attaques contre l'authenticité*

*de l'épître aux Éphésiens.* (Expose ces attaques et montre qu'elles sont sans portée.) pp. 361-390. — L. J. DELAPORTE. *L'évangéliaire héracléen et la tradition karkaphienne.* (Le texte édité par White est tout simplement la version héracléenne avec quelques retouches d'intérêt secondaire.) pp. 391-402. — H. VINCENT. *Les récentes fouilles d'Ophel* (suite). (Description minutieuse avec photographies, croquis et plans.) pp. 424-453.

* **REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS.** — **1er Juillet.** — J. BOUSQUET. *Une question toujours actuelle: La réunion des Églises.* (I. Les Uniates. II. Possibilités d'une réunion des Églises (Difficultés générales et spéciales). III. Les méthodes à employer : méthode de latinisation, constitution d'Églises uniates, adhésion des individus à l'Église catholique, sans les faire sortir de leur cadre extérieur.) pp. 5-26. — A. D. SERTILLANGES. *La notion philosophique de vertu.* (La vertu a pour rôle d'achever la perfection de nos pouvoirs, en vue d'un acte mieux assuré, plus facile et plus délectable.) pp. 27-37. = **15 Juillet.** — E. VACANDARD. *Les origines littéraire, musicale et liturgique du « Salve Regina ».* (« Il reste et restera sans doute longtemps encore des obscurités sur les origines littéraire et musicale du *Salve Regina*. Mais on n'a pas d'objection grave à présenter aux critiques qui estiment que la célèbre antienne provient du Puy, ou même, comme le veut Aubri de Trois-Fontaines, qu'Aimar en est le véritable auteur. ») pp. 129-151. = **1er Août.** — L. HAYS. *Recul ou Progrès?* (« S'il faut nous garder d'exciter les sourires de nos adversaires en attribuant à l'Église des gains et des victoires imaginaires, il convient aussi de ne pas nous laisser émouvoir par des pamphlets comme celui de Mc Cabe (*La décadence de l'Église de Rome*). Sachons y découvrir, sous l'impartialité affectée, la mauvaise foi du sectaire, et que le vain étalage des statistiques ne nous dissimule pas la puérilité des arguments et des calculs.) pp. 257-280. — L. GUÉRARD. *Jeanne d'Albret.* (Son rôle dans l'histoire du protestantisme français.) pp. 291-314. = **15 Sept.** — L. Cl. FILLION. *Jésus ou Paul?* (Compare l'enseignement de Jésus et celui de saint Paul touchant la rédemption, la justification, la nature de Dieu, le royaume de Dieu, l'Église, les sacrements, la loi et le judaïsme, la morale; montre que la prédication de l'apôtre est la reproduction fidèle et le développement exact de l'Évangile du Maître.) pp. 385-418 et 641-671. — A. BOUYSSONIE. *Le squelette d'Ipswich.* (Examine les faits, les autorités scientifiques témoins et interprètes des faits, les conclusions que l'on prétend en tirer, l'une contre les préhistoriens, l'autre contre l'unité de l'espèce humaine.) pp. 672-682. — J. B. MARTIN. *L'antiquité de l'homme et la géographie physique.* (La géographie physique, pour le moment, ne permet pas de dire que l'homme a apparu sur la terre il y a plusieurs centaines de milliers d'années. Elle ne fixe aucune date pour ce grand événement; toutefois, il semble raisonnable de le placer entre des limites qui paraissent s'écarter assez peu d'une douzaine de millénaires.) pp. 683-695.

**REVUE DES ÉTUDES JUIVES. Juillet.** — Jean Psichari. *Lamed et lambda.* (Maintient l'origine sémitique de l'alphabet grec et montre, en utilisant en particulier le grec moderne, comment le mot lambda, originairement labda, dérive de lamed, à l'origine lamd.) pp. 1-29. — M. Vexler. *Spinoza et l'autorité de la Bible.* (Toute conciliation positive entre les conceptions de l'*Éthique* et les doctrines bibliques du *Traité théologico-politique* est impossible. L'on doit se borner à préciser la portée et à expliquer l'origine de cette contradiction indéniable par l'étude des circonstances historiques où fut composé le *Traité* et par l'idée que Spinoza se faisait de la religion, nécessaire à la masse sans être vraie pour autant.) pp. 30-58. — J. Lévi. *Le mot «intelligence» traduit par «foi» dans les anciennes versions de la Bible.* (Signale, dans la Peschitto et même dans les Septante, des cas où le terme hébreu qui signifie intelligence est traduit par foi.) pp. 146-147.

*** REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Juillet** — A. d'Alès. *Tertullien et Calliste* (suite, à suivre). (Le témoignage de saint Hippolyte. Moins encore que Tertullien, Hippolyte peut être cité comme témoin pour établir qu'avant Calliste l'Église romaine tenait pour irrémissibles les trois péchés d'impudicité, de meurtre et d'idolâtrie.) pp. 441-449. — P. de Puniet, O. S. B., et P. Galtier, S. J. *Onction et confirmation.* (Discussion.) pp. 450-476. — E. Lesne. *La dîme des biens ecclésiastiques aux IXe et Xe siècles* (à suivre). (Il y a des dîmes prélevées sur le *dominicum,* c.-à-d. sur la portion du domaine cultivée pour le maître, au profit de l'hôtellerie.) pp. 477-503.

**REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES. Juillet-Août.** — P. Saintyves. *Le thème du bâton sec qui reverdit. Essai de mythologie liturgique* (à suivre). (Groupes de contes ou de récits qui supposent comme fonds lointain un véritable rite *divinatoire* par le bouturage : la justification de l'innocence, le pardon du coupable, le choix d'une religion et le discernement de la vocation, l'élection d'un pontife.) pp. 330-349. — A. Vanbeck. *La pénitence dans Tertullien.* (Au temps de Tertullien, on distingue les fautes quotidiennes, effacées, sans l'intervention de l'évêque, par la prière; les fautes énormes : homicide et apostasie, qui font exclure pour toujours le coupable de l'assemblée des fidèles; les péchés scandaleux : fornication, adultère, le coupable est réconcilié par l'évêque, après une pénitence publique.) pp. 350-369.

**REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Mai-Juin.** — G. Huet. *Daniel et Suzanne.* (Dans une note de littérature comparée, l'auteur ramène ce récit biblique au thème populaire du « jugement erroné, rectifié par un enfant merveilleusement intelligent », en faisant état du mot παιδάριον, « jeune garçon », de la version de Théodotion.) pp. 278-284. — M. Goguel. *Essai sur la chronologie paulinienne.* (G. place la conversion de saint Paul en 29 ou 30, considère comme

identiques les voyages à Jérusalem rapportés *Act.* XI et *Act.* XV, place la conférence de Jérusalem en 43 ou 44, avant le premier voyage missionnaire, le rappel de Félix en 59, la captivité romaine de février 60 à février 62. Il précise le document delphique publié par Bourguet, en faisant Gallion gouverner l'Achaïe de 51 à 52.) pp. 285-339. — A. VAN GENNEP. *Publications nouvelles sur la théorie du Totémisme.* (Analyse et critique de l'œuvre de Frazer, *Totemism and Exogamy,* et d'une dizaine d'autres travaux.) pp. 340-361. — *Revue des Livres,* pp. 362-403. — *Chronique,* pp. 404-415. = **Juillet-Août.** — Ad. RE.NACH. *L'origine du thyrse.* (Enquête philologique sur l'étymologie de θύρσος, ce nom du fameux emblème dionysiaque. Ce vocable paraît appartenir en propre au rameau thraco-phrygien. Les thyrses sont, à l'origine, des branches d'arbre. Comment ils ont pris la nature d'une arme, et enfin d'un simple symbole de prospérité.) pp. 1-48. — P. SAINTYVES. *L'anneau de Polycrate.* (L'origine liturgique de ce thème apparaît au moyen de nombreuses comparaisons avec des légendes où le jet de l'anneau s'interprète comme une ordalie, ou comme un moyen de connaître la durée d'une pénitence, etc., ou un sacrifice-consultation, etc.) pp. 49-80. — J. CAPART. *Bulletin critique des Religions de l'Égypte,* 1908 et 1909, pp. 81-109. — *Revue des livres,* pp. 110-159. — *Chronique,* pp. 160-170.

**REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Juillet.** — H. POINCARÉ. *Pourquoi l'espace a trois dimensions.* (Raisons *psychologiques* et raison *physique* qui nous portent à attribuer à l'espace trois dimensions. Nous avons tous en nous l'intuition du continu d'un nombre quelconque de dimensions, parce que nous avons la faculté de construire un continu physique et mathématique; que cette faculté préexiste en nous à toute expérience, parce que, sans elle, l'expérience proprement dite serait impossible, et se réduirait à des sensations brutes, impropres à toute organisation, que cette intuition n'est que la conscience que nous avons de cette faculté. Cependant cette faculté pourrait s'exercer dans des sens divers; elle pourrait nous permettre de construire un espace à quatre, tout aussi bien qu'un espace à trois dimensions. C'est le monde extérieur, c'est l'expérience qui nous détermine à l'exercer dans un sens plutôt que dans l'autre.) pp. 483-504. — M. MILLIOUD. *Ch. Secrétan, sa vie et son œuvre.* (La philosophie de Ch. Secrétan prenait sa source dans les profondeurs de sa nature morale, et l'occasion dans les circonstances de sa vie. Les antithèses de sa doctrine sont à peine aussi nombreuses que celles de sa personnalité et il les conciliait de la même façon par la contemplation de l'Absolu. Ce côté de mysticisme est chez lui le plus continu, le plus permanent peut-être, dans une si longue vie et dans une carrière si traversée, si remplie de vicissitudes. Ce n'était point faiblesse, c'était ardeur, intensité d'émotion et, là encore, puissance.) pp. 505-515. — M. DJUVARA. *L'éducation sexuelle.* (Critique d'une thèse soutenue devant la *Société française de Philosophie* par le Dr Doléris. Le fondement rationnel des prescriptions de moralité sexuelle peut se trouver dans quelques considérations sur

l'organisation familiale. On a des obligations sexuelles, parce que l'on ne doit se consacrer en principe qu'à un seul être au monde, l'époux ou l'épouse, afin de pouvoir créer une famille parfaite.) pp. 613-622. = Septembre.— A. Chiapelli. *Le progrès social comme substitution de valeurs.* (La question de savoir si le progrès humain est réel et quelles en sont les formes, ne relève pas exactement de la sociologie ni de l'histoire, disciplines descriptives qui étudient l'activité humaine collective telle qu'elle se manifeste dans le temps et dans l'espace; ni de la morale sociale, science normative, qui, partant du fait donné éthico-social, se propose de le modifier et de le renouveler, en vue d'une fin idéale de perfection, mais elle appartient proprement à la philosophie de l'histoire et de la vie sociale.) pp. 623-637. — G. Marcel. *Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition.* (Une philosophie de l'intuition ne peut se constituer que sur la base d'une dialectique qui permettrait d'établir l'immanence de l'être en tant qu'être dans l'esprit; une telle dialectique elle-même suppose une critique du savoir absolu qui manifeste la transcendance de la pensée par rapport au savoir, et l'intuition même se réduit au fond à l'acte par lequel la pensée affirme qu'elle est en elle-même transcendante à ce qui n'est en elle que pure objectivité. Elle est donc en somme un acte de foi, et son contenu ne pourrait s'expliciter que dans une dialectique pratique de la participation, par laquelle la pensée, dépassant le monde du savoir, se rapprocherait, par des démarches successives de création, du centre où elle doit librement se renoncer, pour faire place à — Celui qui est.) pp. 638-652. — R. Le Savoureux. *L'entreprise philosophique de Renouvier*, p. 653-681.

* **REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Août.** — A. Farges. *La notion bergsonienne du temps.* (Relève dans la conception de M. Bergson les confusions suivantes : 1° confusion de la quantité avec la qualité; 2° de l'unité avec le nombre; 3° du nombre avec l'espace; 4° de l'espace avec l'homogène; 5° du temps avec le mouvement; 6° du temps avec l'hétérogène.) pp. 337-378. — H. Lebrun. *Néo-Darwinisme et Néo-Lamarckisme.* (Malgré toutes les objections qu'on peut lui faire, il faut reconnaître à Roux le mérite de nous avoir fait connaître des facteurs nouveaux d'évolution. Sa théorie a une teinte vague de sélectionisme darwinien, quand il expose la lutte des cellules dans l'organisme; mais il utilise deux principes qui sont essentiellement lamarckiens : celui de l'action modificatrice de l'excitation fonctionnelle, et la différenciation des fonctions et des organes, par l'usage ou le nombre. Weissmann prétend, lui, donner une explication complète de l'évolution et de l'hérédité; mais sa théorie, comme toutes celles qui prennent pour base l'hypothèse de particules représentant les caractères élémentaires de l'individu, est impossible.) pp. 379-403.

* **REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 2.** — F. Nau. *Lettre du patriarche jacobite Jean X (1064-1073) au catholique arménien Grégoire II.* (Texte syriaque transcrit sur le MS. de Berlin, Sachau 60, fol. 1-

23, et traduction française. M. Nau pense que le destinataire ne peut être que Grégoire II, fils de Grégoire Magistros, duc de Mésopotamie.) pp. 145-199.

* **REVUE DE PHILOSOPHIE. Juillet.**— A. Huc. *Névrose et mysticisme. Sainte Thérèse relève-t-elle de la pathologie?* 1er art. (L'auteur analyse d'abord tous les symptômes nosologiques des espèces de névroses et examine successivement leur influence sur les diverses facultés de l'âme. Ce terme de comparaison établi, il considère le cas de sainte Thérèse, rappelle les théories mises en avant, montre les modifications imposées à la sensibilité, chez la sainte, par la pratique de l'ascétisme, et conclut que ces modifications ne sont point un effet de la névrose, car, loin d'aboutir à une désagrégation, elles s'accompagnent d'une harmonieuse systématisation des forces psychiques.) pp. 5-32. — S. Belmond. *L'univocité scotiste. Ce qu'elle est, ce qu'elle vaut*, 1er art. (Scot a toujours soutenu qu'au concret, l'être créé n'est qu'analogue à l'être divin d'une analogie de proportion. L'*ens univocum* reproché à Scot n'est pour lui qu'un *figmentum mentis*, une abstraction se représentant l'*ens* dans un monde purement idéal, où il englobe, dans une affirmation exclusive du néant, tout ce qui est de quelque façon, qu'il s'agisse de Dieu ou de la créature, de la substance ou de l'accident, des actuels ou des possibles, de l'être-réalité ou de l'être-concept.) pp. 33-44. — A. Diès. *Revue critique d'Histoire de la Philosophie antique.* (L'Orphisme et la question Hippocratique.) pp. 45-73. — Dr R. Van der Elst. *Les Invalides moraux.* (Analyse critique de l'ouvrage du même titre, par Mairet et Euzière.) pp. 73-84. — F. Chovet. *Les éléments constitutifs de nos sensations.* (Nos sens nous mettent véritablement en présence de la réalité; sans doute, ils transposent certaines qualités des corps; mais la qualité essentielle de la matière, l'étendue résistante, nous est connue avec certitude et s'impose à notre raison comme elle s'affirme à nos yeux et à notre toucher.) pp. 85-94. = **Août.** — S. Belmond. *L'Univocité scotiste. Ce qu'elle est, ce qu'elle vaut*, 2e art. (Utilité du concept de l'*ens communissimum* de Scot, en théodicée particulièrement.) pp. 113-127. — A. Huc. *Névrose et mysticisme. Sainte Thérèse relève-t-elle de la pathologie?* 2e art. (La caractéristique de la névrose est une désagrégation des facultés intellectuelles. Or, sainte Thérèse a joui d'une intelligence parfaitement organisée, d'une personnalité consciente toujours identique à elle-même, d'une volonté positivement autonome.) pp. 128-154. — E. Peillaube. *Théorie des émotions.* (Critique des théories physiologique et intellectualiste de l'émotion. Rapports de l'émotion avec la connaissance et avec l'organisme.) pp. 155-178.

**REVUE PHILOSOPHIQUE. Juillet.** — F. Picavet. *Essai de classification des mystiques.* (Deux conceptions opposées président à la classification des mystiques : on tient compte de la perfection poursuivie et atteinte, ou bien des phénomènes physiologiques qui accompagnent l'état mystique. L'auteur combine ces deux chefs de classi-

fication et distingue ainsi trois classes de mystiques, montrant pour chacun des groupes les éléments intellectuels et en regard les événements physiologiques qui les caractérisent respectivement.) pp. 1-26. — SELIBER. *La philosophie russe contemporaine.* 1er art. (Le problème de la théorie de la connaissance et de son rapport à la métaphysique chez Soloview, Karinsky, Lopatine et Serge Troubetzkoï.) pp. 27-64. — Th. RIBOT. *Les mouvements et l'activité inconsciente.* (Quand un état affectif a disparu de la conscience, que reste-t-il de lui? Les éléments intellectuels qu'il contient étant mis à part, il reste des tendances isolées ou associées à d'autres, des possibilités de manifestations motrices déterminées. Cette conclusion amène l'auteur à cette opinion sur la nature psychologique de l'inconscient pur : ce qui persiste des états de conscience actuellement disparus, c'est leur résidu kinesthétique, les représentations motrices, parce que l'observation montre que les phénomènes moteurs ont, plus que tous les autres, une tendance à s'organiser. L'inconscient est un accumulateur d'énergie, il représente les conditions permanentes d'une restitution de la conscience intégrale.) pp. 65-81. = **Août.** — J. SEGOND. *L'idéalisme des valeurs et la doctrine de Spir.* (Exposé critique des idées philosophiques de Spir. Principale conclusion : la critique idéaliste de Spir dénie au Divin toute nature physique et voit en lui, d'un point de vue purement spirituel, le monde des normes. Le problème de l'existence et de l'action du Divin se ramène dès lors à celui de l'existence et de l'action des valeurs. La religion et la science sont donc conciliables parce qu'étrangères l'une à l'autre : l'objet de la religion est scientifiquement inconnaissable; l'objet de la science est religieusement inexplicable.) pp. 113-139. — L. DUPUIS. *Les conditions biologiques de la timidité.* (A l'explication par l'hyperémotivité — obscure et inexacte — l'auteur substitue la théorie psychasthénique : la timidité est caractérisée, du point de vue de la biologie abstraite, par l'inaptitude à effectuer les opérations requises pour la sauvegarde et l'accroissement du moi social; elle est le fait d'une écorce cérébrale insuffisante.) pp. 140-160. — W. M. KOZLOWSKI. *La réalité sociale.* (La réalité sociale est le lien social qui est de nature psychique et qui se réalise dans la conscience des individus en les dépassant par son contenu et sa durée; c'est l'âme sociale au point de vue sociosophique; la civilisation au point de vue historique. C'est un monde des valeurs par opposition au monde des choses, formant l'objet des sciences physiques.) pp. 161-171. = **Sept.** — A. CHIDE. *La notion du miracle.* (Les faits merveilleux qui se passent à Lourdes reposent pour la plupart, d'après l'auteur, sur des certificats médicaux à peu près dépourvus de valeur. Le miracle supposerait une conception de la loi qui ne saurait être celle de l'empirisme tel qu'il doit régner dès maintenant dans la science.) pp. 225-242. — G. SELIBER. *La philosophie russe contemporaine,* 2e art. (La théorie de la connaissance chez Wvedensky, Lapchine, Askoldov, Lossky, Berdiaïew.) pp. 243-275. — A. MARTIN. *Le symptôme métaphysique de la neurasthénie.* (L'anxiété métaphysique concernant l'origine et la fin des choses, les causes dites premières, etc., serait parfois,

d'après l'auteur, un symptôme de neurasthénie, d'une activité cérébrale se dépensant d'une manière morbide.) pp. 276-282.

* REVUE PRATIQUE D'APOLOGETIQUE. 1er Juillet. — Cl. Besse. *L'apologétique des causes finales.* (Un des caractères de cette preuve, c'est d'avoir pendant des siècles rallié les écoles les plus diverses, tandis que les autres preuves de la théodicée les divisaient, puis, tardivement, d'avoir été reniée et combattue à outrance par presque toutes les écoles. Seule la position du christianisme, à son endroit, a peu varié. Bien que jugée insuffisante par quelques philosophes chrétiens, ou jugée par d'autres utile, mais de luxe, elle a toujours eu sa place dans la dialectique théologique. Dans ces dernières années, cette preuve, au contact des sciences, s'est rajeunie et fortifiée.) pp. 506-531. = **15 Juillet.** — E. Lenoble. *L'enseignement de la philosophie dans les collèges chrétiens.* (Il est possible de préparer aux grades universitaires en enseignant une philosophie catholique; rien ne s'y oppose : ni les jurys d'examen, ni les méthodes, ni les questions inscrites aux programmes.) pp. 584-608. = **1er Août.** — G. Bardy. *En lisant les Pères: Saint Athanase apologiste.* (Analyse deux livres de saint Athanase, le *Contra Gentes* et le *De Incarnatione Verbi.*) pp. 641-656. = **15 Août.** — M. Donin. *Le caractère psychologique de l'Évangile de saint Jean.* (« Comment les disciples sont venus progressivement à la lumière et ont participé à la vie, et comment les « Juifs » se sont enfoncés progressivement, avec un entêtement opiniâtre et persistant, dans les ténèbres : telle est l'idée — ou plutôt, les deux idées symétriquement opposées — d'où procède tout le IVe Évangile. Énoncée dans le prologue, elle se déroule, avec une extraordinaire puissance, en une série de scènes et de tableaux, de faits et de discours, de miracles et de dialogues qui se tiennent, s'opposent et se complètent. ») pp. 751-765. = **15 Sept.** — Dr R. van der Elst. *L'extase.* (L'extase ressemble à certains phénomènes naturels par l'exaltation des fonctions affectives, de l'attention, de la volonté orientées vers l'amour, mais elle s'en distingue par la modification des fonctions physiques, qui ne sont nullement perverties, sans doute, mais qui sont suspendues et partiellement abolies. D'autre part, l'extase ressemble à certains phénomènes morbides par cette suspension des phénomènes physiques, mais elle s'en distingue par l'intégrité et même l'exaltation des ressources de l'âme. Toute l'originalité de l'extase est dans la simultanéité de ces deux phénomènes naturellement incompatibles; et toute sa valeur est dans son originalité.) pp. 881-913. — M. Lepin. *Le royaume de Dieu dans les Évangiles.* (Le royaume de Dieu, annoncé par Jésus, est d'abord un ordre de choses nouveau et transcendant, qui doit remplacer l'ordre de choses actuel, après une révolution générale du monde et un jugement universel des hommes. Ce royaume a son anticipation dans les conditions de la vie présente, il s'établit au fond des cœurs par l'adhésion donnée à la bonne nouvelle et par la mise en pratique de la perfection évangélique. Ce que le Sauveur a annoncé pour la fin de la génération contemporaine, c'est la ruine de

Jérusalem et de la nation juive, non précisément la venue du royaume glorieux.) pp. 914-933.

* **REVUE THOMISTE Juillet-Août.** — J. Maritain. *Les deux bergsonismes.* (« Si nous essayions d'envisager la doctrine bergsonienne, non en elle-même, mais par rapport aux conditions particulières et contingentes de sa conception, alors ses principes réellement fondamentaux apparaîtraient plutôt comme des conséquences, des nécessités extérieures, des servitudes pour ainsi dire, auxquelles le philosophe se voit contraint de se résigner; et les principes de la doctrine, à ce point de vue, se trouveraient plutôt dans une intuition très claire de la vanité du matérialisme mécaniste et dans une tendance persévérante vers la philosophie de la vie et de l'esprit. Ainsi est-on conduit à distinguer deux bergsonismes, un bergsonisme de fait et un bergsonisme d'intention, non absolument incompatibles, mais vraiment différents et, en réalité, de sens contraire, car le premier va à détruire ce que le second désire édifier. ») pp. 433-450. — R. P. Richard, O. P. *La Scolastique et le Modernisme.* (La scolastique s'oppose au modernisme en tant que 1° rationnelle; 2° objective; 3° traditionnelle; 4° didactique.) pp. 451-473. — R. P. Hugon, O. P. *La théologie latine et la théologie grecque des processions divines.* (I. Les processions en général. Verbe et amour. II. La procession du Verbe en Dieu est une vraie génération, et le terme doit être appelé véritablement le Fils de Dieu. Accord parfait des Grecs et des Latins. III. Pourquoi la procession de la seconde Personne est-elle une génération? Explication des Grecs et des Latins. IV. La procession de l'amour en Dieu n'est pas une génération, et le terme ne doit pas être appelé Fils, mais Esprit-Saint. Accord parfait des Grecs et des Latins. V. Pourquoi la troisième Personne ne doit pas être appelée Fils, mais Esprit. Explication des Grecs et des Latins. VI. Les principales tendances de la théologie latine et de la théologie grecque au sujet de la Trinité.) pp. 474-498. — R. P. Martin, O. P. *Principes de la Théologie et Lieux Théologiques.* (Les principes de la théologie reconnus identiques avec les lieux théologiques immédiats sont : les vérités de foi et certaines vérités d'ordre naturel; les uns et les autres sont ou absolument certains ou plus ou moins probables. L'emploi de ces principes en théologie se différencie suivant la triple espèce de conclusions auxquelles aboutit la science théologique. Cependant, seules les vérités de foi sont les principes propres de la théologie; les vérités de raison ne sont que des principes d'emprunt, dont la théologie se sert en commun avec d'autres sciences.) pp. 499-507.

**RIVISTA DI FILOSOFIA. Mai-Juin.** — G. Tarozzi. *Empirismo filosofico.* (Se propose de déterminer les caractères de l'empirisme moderne et de quelles ressources il est capable.) pp. 305-334. — G. Paladino. *Per l'edizione critica della « Città del Sole » di Tommaso Campanella.* (Extrait de l'introduction à cette édition, qui paraîtra prochainement.) pp. 347-360. — A. Mieli. *Scienzati e pensa-*

*tori di Kyrene.* (Note sur les savants et les penseurs, originaires de Cyrène, à l'exception des philosophes.) pp. 367-374.

* **RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA. Juin.** — C. Huit. *Il Platonismo in Francia nel secolo XIX.* (La philosophie intime du platonisme plut aux nouvelles générations du XIXe siècle par réaction contre le naturalisme du XVIIIe. Travaux de Cousin.) pp. 321-336. — A. Padoa. *Analisi della sillogistica.* (Essai d'expression des formules logiques en langage commun.) pp. 337-345. — A. Gemelli. *Psicopatologia e moralità.* (Il n'y a pas équivalence entre la maladie et l'anomalie morale, surtout si on veut nier la liberté. Mais la psychopathologie, en mettant en lumière que la maladie et la normalité n'ont pas de frontières bien définies, a donné un fondement à l'idée de graduer la responsabilité.) pp. 346-381.

**SCIENTIA. 4.** — H. Poincaré. *La logique de l'infini.* (Il y a chez les mathématiciens deux tendances opposées dans la façon d'envisager l'infini. Pour les uns, l'infini dérive du fini, parce qu'il y a une infinité de choses finies possibles; pour les autres, l'infini préexiste au fini, le fini s'obtient en découpant un petit morceau dans l'infini. Les savants des deux écoles ont des tendances mentales opposées; les Pragmatistes sont des idéalistes, les Cantoriens sont des réalistes.) pp. 1-11. — A. Kronfeld. *Les fondements de l'intuitivisme.* (Critique d'un ouvrage de Nikolaj Lossky sur la question de savoir s'il existe « une connaissance adéquate du monde extérieur ». Il importe de renoncer à la fausse prémisse générale de l'empirisme et du rationalisme, d'après laquelle le sujet et l'objet seraient séparés l'un de l'autre, l'objet étant situé en dehors du processus de la connaissance et influençant le sujet d'une façon quelconque. *L'objet et le sujet forment une unité inséparable:* cette proposition forme la base de l'*intuitivisme,* dont M. Lossky se charge ensuite d'exposer les principes fondamentaux.) pp. 89-93.

* **SCUOLA (LA) CATTOLICA. Juillet.** — P. Caccia. *La divina personalità dello Spirito Santo, specialmente da I Cor. 2, 6 a 16* (suite, à suivre). (Exégèse des vv. 10-12. S. Paul attribue à l'Esprit-Saint une connaissance infinie quant à sa perfection intensive et quant à l'étendue de son objet, une origine et une nature divines.) pp. 298-308. — Pasq. Cairoli. *La teorica del giusto prezzo in S. Antonino.* (Le juste prix est déterminé par l'estimation commune de la compensation due pour le travail et pour le capital employés à la production de l'objet, quelle que soit la forme sous laquelle se présentent les deux éléments de la production, travail et capital.) pp. 308-318. = **Août.** A. Cellini. *S. Giovanni Apostolo è lo stesso che Giovanni d'Efeso* (à suivre). (Le séjour de saint Jean à Éphèse n'est ni prouvé ni contredit par l'Écriture; cette question est d'ailleurs indépendante de celle de l'origine joannique du 4e évangile, qui peut être de saint Jean même si celui-ci n'a pas séjourné à Éphèse.) pp. 414-430. — P.

CACCIA. *La divina personalità dello Spirito Santo* (suite et fin). (La révélation faite par le Fils est la même que celle faite par l'Esprit, sans que pour autant on puisse dire que le Christ est le Saint-Esprit ou que le Saint-Esprit soit la conscience divine.) pp. 431-443. = **Septembre.** — A. CELLINI. *S. Giovanni Apostolo è lo stesso che Giovanni d'Efeso?* (suite, à suivre.) (Le séjour de saint Jean à Éphèse est traditionnellement attesté par le témoignage des quartodécimans et de Polycrate, de saint Irénée, de Tertullien et de Clément d'Alexandrie.) pp. 28-40.

* **THEOLOGIE UND GLAUBE. 6.** — C. RÖSCH, O. M. Cap. *Eine neue Uebersetzung des Neuen Testaments.* (Principes d'après lesquels l'auteur a rédigé une nouvelle traduction allemande du N. T. : être en conformité avec le texte original, éviter les hébraïsmes, avoir l'élégance qu'on exige aujourd'hui, se garder des phrases trop longues et obscures. Exemple.) pp. 441-449. — E. EICHMANN. *Die deutsche Kaiserkrönung im Mittelalter.* (Origines du couronnement et de l'onction. *Ordo* pour cette cérémonie à l'époque d'Othon Ier; changements dans l'*Ordo* au XIIIe siècle.) pp. 449-467. = **7.** — H. DÖRGENS. *Astarte-Adonis. Religionsgeschichtliche Studien.* (Remarques à propos de l'ouvrage du Dr Lübeck : *Adoniskult und Christentum auf Malta,* 1904.) pp. 529-535. — J. SCHAEFERS. *Olivers, des Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina († 1227), Kenntnis des Mohammedanismus.* (Vie, ouvrages. Il a connu l'Islam et l'a étudié avec calme et objectivité.) pp. 535-544. — J. DINDINGER, O. M. I. *Die Metaphysik von Welt, Seele und Gott beim hl. Thomas und bei Kant und ihre Stellung zum katholischen Dogma.* (Doctrines respectives de S. Thomas et de Kant sur Dieu, le monde et l'âme. Le pape a justement recommandé la philosophie de S. Thomas, parce que le kantisme ne peut être utilisé dans l'explication du dogme. Dans le passé, il a donné naissance au Gunthérianisme, à l'Hermésianisme et au Modernisme.) pp. 544-569. — J. STOFFELS. *Die Versuchung.* (Essai d'étude scientifique de la tentation. Sa complexité. Analyse de la tentation au point de vue de la théologie morale dans ses trois stades : occasion, tentation, conclusion. Conséquences pratiques.) pp. 569-576. — **8.** — H. WEERTZ. *Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita* (à suivre). (Cognoscibilité : sa possibilité, ses sources, noms divins.) pp. 637-659.

* **THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 3** — BIHLMEYER. *Das Toleranzedikt des Galerius von 311.* (Étudie le texte de l'édit de 311 d'après Lactance (*De mort. pers.*, c. 34) et d'après Eusèbe (*Hist. ec.*, VIII, 17, 3-10) et conclut que, malgré tout, le premier texte est préférable au second.) pp. 411-427. — W. KOCH. *Die Anfänge der Firmung im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen.* (Après avoir déterminé la portée du décret des Pères conciliaires, l'auteur énumère les différentes théories émises pour expliquer l'origine du sacrement de Confirmation.) pp. 428-452.

* **ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. 3.** — J. Müller, S. J. *Der « historische Jesus » der protestantischen freisinnigen Leben-Jesu-Forschung.* (Après avoir étudié l'origine et le développement de la critique dite libérale, M. montre que la grande faiblesse de celle-ci réside dans le préjugé tenace de n'accepter aucun fait surnaturel.) pp. 425-464. — U. Holzmeister, S. J. *Der hl. Paulus vor dem Richterstuhle des Festus (AG 25, 1-12).* (Explication et commentaire de *Act.*, 25, 1-12.) pp. 489-512. — F. Pangerl, S. J. *Studien über Albert den Grossen (1193-1280)* (2e art.). (Continue l'étude des œuvres d'Albert le Grand, puis analyse sa méthode. Albert procède beaucoup par citations. Quoique un peu abondantes, celles-ci sont le plus souvent le fruit d'une lecture personnelle des originaux.) pp. 512-550.

*Le Gérant :* G. Stoffel.

*Superiorum permissu.* | *De licentia Ordinarii.*

# Tables

## I

## Table générale des Matières

### 1. — Articles

**Coulon R., O. P.** Jacobin, Gallican et « Appelan », le P. Noël Alexandre. Contribution à l'histoire théologique et religieuse du XVIII^e siècle . . . . . 49-80 ; 279-331
**Gillet M. S., O. P.** Les Jugements de Valeur et la Conception positive de la Morale . . . . . 5-31
— Les Jugements de Valeur et la Conception théologique de la Morale . . . . . 433-464
**Hugueny Ét., O. P.** La Tradition. Etude Apologétique . . . 710-731
**Jacquin M., O. P.** Le Magistère ecclésiastique, Source et Règle de la Théologie . . . . . 253-278
**Lemonnyer A., O. P.** Le culte des Dieux étrangers en Israël . 32-48
**Palhoriès F.** La théorie de l'Intelligence chez St. Bonaventure 465-489
**Roland-Gosselin M. D., O. P.** Les Méthodes de la Définition d'après Aristote . . . . . 235-252 ; 661-675
**Sertillanges A. D.** La Sanction morale dans la Philosophie de saint Thomas . . . . . 213-235
**Torraca V.** Le caractère scientifique de la morale. . . . . 676-709
**de la Vallée Poussin L.** L'Histoire des Religions de l'Inde et l'Apologétique . . . . . 490-526

### 2. — Notes.

**Debil A., S. J.** L'attestation du nombre septénaire des Sacrements chez Grégoire de Bergame . . . . . 332-337
**De Ghellinck J., S. J.** La « Species quadriformis Sacramentorum » des Canonistes du XII^e siècle et Hugues de St-Victor. 527-537
**Deploige S.** Le Moral et le Normal . . . . . 732-740
**Hugueny Ét., O. P.** Gratien et la Confession . . . . . 81-88

### 3. — Bulletins.

Bulletin d'Apologétique (**A. de Poulpiquet, O. P.**) . . . . . 794-822
Bulletin d'Histoire des Doctrines chrétiennes (**M. Jacquin, O. P.**) 370-392
Bulletin d'Histoire des Institutions ecclésiastiques (**M. Jacquin, O. P.**) . . . . . 610-619

Bulletin d'Histoire de la Philosophie :
I. — Ouvrages généraux (**M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**) . 742-745
II. — Philosophie grecque (**M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**) . 744-743
III. — Philosophie médiévale (**M. Jacquin, O. P.**) . . . . 763-773
IV. — Philosophie moderne (**M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**) . 773-793
Bulletin de Philosophie :
I. — Métaphysique (**A. Blanche**) . . . . . 89-116
II. — Philosophie scientifique (**Fr. Vial**) . . . . . 117-134
III. — Ouvrages généraux (**M. Barge, O. P.**) . . . . . 338-342
IV. — Psychologie (**H.-D. Noble, O. P.**) . . . . . 342-363
V. — Logique (**M. Barge, O. P.**) . . . . . 363-369
VI. — Morale (**M. S. Gillet, O. P.**) . . . . . 538-555
Bulletin de Science des Religions :
I. — Généralités (**P. Lemonnyer, O. P.**) . . . . . 556-560
II. — Religion des Peuples non civilisés (**A. Lemonnyer, O.P.**) 560-568
III. — Religions sémitiques (**A. Lemonnyer, O. P.**) . . . . 568-581
IV. — Religions des Indo-Européens et de l'Extrême-Orient (**E. B. Allo, O. P.**) . . . . . 581-609
Bulletin de théologie biblique (**A. Lemonnyer, O. P.**) . . . . 135-164
Bulletin de théologie spéculative :
I. — Introduction (**A. Gardeil, O. P.**) . . . . . 823-829
II. — Théologie systématique (**R. M. Martin, O. P.**). . . . 829-844

## 4. — Chronique.

Allemagne, 165, 393, 620, 845. — Angleterre, 167, 394, 622, 846. — Autriche-Hongrie, 169, 395, 623, 849. — Belgique, 170, 395, 623, 850.— Brésil, 624. — Bulgarie, 396. — Crète, 170. — Espagne, 171, 396, 624, 851. — États-Unis, 171, 396, 625, 851. — France, 171, 398, 625, 852. — Grèce, 175. — Hollande, 398, 628, 852. — Italie, 175, 399, 628, 854. — Norvège, 176. — Roumanie, 176. — Russie, 176. — Suisse, 177, 400, 630.

## 5. — Recension des Revues.

* Annales de philosophie chrétienne (*Paris, Bloud*) . . . . . 178 402 631 855
* Anthropos (*Mödling, bei Wien, Autriche*) . . . . . 179 403 631 855
Archiv für Geschichte der Philosophie (*Berlin, G. Reimer*) . . . 179 403 632 856
Archiv für Religionswissenschaft (*Leipzig, B. G. Teubner*) . . . 180 404 » 856
Archives de Psychologie (*Genève, H. Kündig*) . . . . . 182 405 632 »
Bessarione (*Rome, Piazza S. Luigi dei Francesi, 29*) . . . . » 405 633 858
iblical World (The) (*Chicago, the University of Chicago Press*) . 182 405 633 858
* Biblische Zeitschrift (*Fribourg, Bade, B. Herder*) . . . . . » 406 633 859
* Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes (*Paris, J. Gabalda*). . . . . 182 406 634 »
Bulletin de l'Institut Général Psychologique (*Paris, 14, rue de Condé*) . . . . . » 406 » 859
* Catholic University Bulletin (The) (*Washington*) . . . . . 183 406 634 »
* Ciencia Tomista (La) (*Madrid, Claudio Coello, 114*). . . . . 183 407 634 859
* Ciudad de Dios (La) (*Escorial, Espagne*) . . . . . 183 407 635 »
* Civilta cattolica (La) (*Rome, via Ripetta, 246*) . . . . . 184 407 635 859
Cultura filosofica (La) (*Florence, 15, Piazza d'Azeglio*) . . . . 184 408 635 860

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| * Échos d'Orient (*Paris, 5, rue Bayard*) | 185 | 408 | 635 | 860 |
| * Études (*Paris, 50, rue de Babylone*) | 185 | 409 | 636 | 861 |
| Expositor (The) (*Londres, Hodder et Stoughton*) | 186 | 409 | 637 | 861 |
| Expository Times (The) (*Édimbourg, T. et T. Clark*) | 187 | 410 | 637 | 862 |
| Harvard theological Review (*New-York, the Macmillan C^ie*) | 188 | 410 | 638 | 862 |
| International Journal of Ethics (*Philadelphie, 1415, Locust str.*) | 188 | » | 638 | 862 |
| * Irish theological Quarterly (The) (*Dublin, M. H. Gill*) | 189 | 411 | 639 | 863 |
| * Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (*Paderborn, F. Schöningh*) | 189 | 411 | 639 | 863 |
| Jewish Quarterly Review (The) (*Philadelphie, Dropsie College*) | 189 | 411 | 639 | 863 |
| Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods (The) (*New York city, Sub-Station, 84*) | 190 | 412 | 639 | 864 |
| Journal de Psychologie normale et pathologique (*Paris, F. Alcan*) | 191 | 413 | 640 | 864 |
| Journal of theological Studies (The) (*Londres, H. Frowde*) | 191 | 413 | 641 | 865 |
| Kantstudien (*Berlin, Reuther et Reichard*) | 191 | » | 641 | 865 |
| London Quarterly Review (The) (*Londres, E. C. 25, City Road*) | 192 | 414 | 641 | 866 |
| Mind (*Londres, Macmillan et C^ie*) | 192 | 414 | 642 | 866 |
| Monist (The) *Chicago, the Open Court Publ. C^o*) | 193 | 414 | 642 | 866 |
| * Muséon (Le) (*Louvain*) | » | 414 | » | 867 |
| Nieuw Theologisch Tijdschrift (*Haarlem*) | » | 415 | 642 | 867 |
| Philosophical Review (The) (*New York, Longmans, Green et C^ie*) | 193 | 415 | 643 | 867 |
| * Philosophisches Jahrbuch (*Fulda*) | 193 | 416 | 643 | 868 |
| Princeton theological Review (The) (*Princeton, N. J., Etats-Unis*) | 193 | 416 | 643 | 868 |
| * Questions ecclésiastiques (Les) (*Lille*) | 194 | 416 | 643 | 868 |
| * Razón y Fe (*Madrid, plaza de S. Domingo, 14*) | 194 | 417 | 644 | » |
| * Recherches de Science religieuse (*Paris, 50, rue de Babylone*) | 194 | 417 | 644 | 868 |
| * Revue Bénédictine (*Maredsous, Belgique*) | 195 | 417 | 645 | 869 |
| * Revue Biblique (*Paris, J. Gabalda*) | 195 | 418 | » | 869 |
| * Revue du Clergé français (*Paris, Letouzey et Ane*) | 196 | 418 | 645 | 870 |
| Revue des Études Juives (*Paris, 17, rue Saint-Georges*) | 196 | 419 | 646 | 871 |
| * Revue d'Histoire ecclésiastique (*Louvain*) | 197 | 420 | 647 | 871 |
| Revue d'Histoire et de Littérature religieuses (*Paris, 62, rue des Écoles*) | 197 | 420 | 647 | 871 |
| Revue de l'Histoire des Religions (*Paris, 28, rue Bonaparte*) | 197 | 421 | 647 | 871 |
| Revue de Métaphysique et de Morale (*Paris, Arm. Colin*) | 198 | 421 | 648 | 872 |
| * Revue Néo-Scolastique (*Louvain*) | 198 | 422 | 649 | 873 |
| * Revue de l'Orient chrétien (*Paris, A. Picard*) | 199 | 422 | 649 | 873 |
| * Revue de Philosophie (*Paris, 31, rue Jacob*) | 199 | 423 | 649 | 874 |
| Revue Philosophique (*Paris, F. Alcan*) | 202 | 424 | 651 | 874 |
| * Revue pratique d'Apologétique (*Paris, G. Beauchesne*) | 203 | 426 | 652 | 876 |
| * Revue Thomiste (*Toulouse, 6, rue Vélane*) | 205 | 428 | 654 | 877 |
| Rivista di Filosofia (*Modène, Formiggini*) | 206 | 428 | 655 | 877 |
| * Rivista di Filosofia Neo-Scolastica (*Florence, Corso, 3*) | 206 | 429 | 655 | 878 |
| Scientia (*Bologne, N. Zanichelli*) | 208 | 429 | 655 | 878 |
| * Scuola Cattolica (La) (*Milan, S. Andrea, 10*) | 208 | 430 | 656 | 878 |
| Teyler's Theologisch Tijdschrift (*Haarlem*) | 209 | » | » | » |
| * Theologie und Glaube (*Paderborn, F. Schöningh*) | 209 | 431 | 656 | 879 |
| * Theologische Quartalschrift (*Tubingue, A. Laupp*) | 210 | 431 | 657 | 879 |
| Zeitschrift für die Attestamentliche Wissenschaft (*Giessen, Töpelmann*) | 210 | » | 657 | » |
| * Zeitschrift für katholische Theologie (*Innsbruck, F. Rauch*) | 211 | 431 | 659 | 880 |
| Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (*Giessen, Töpelmann*) | 212 | 432 | 659 | » |

# II

# Table Analytique

## 1. — Bulletins et Recensions des Revues (1).

### 1. — AUTEURS.


Adam Ch. . . . . *775*
Adam K. . . . . 431, 657
Adelphe L. . . . . *780*
Adhémar (R. d') . . 855
Adickes E. . . . . *783*
Adler F. . . . . 188
Aigrain R. . . . . *382*
Aimond Ch. . . . . 194
Albrecht K. . . . . 211
Alès (A. d') 186, 204, *375* *377*, 420, 647, 861, 871
Alexander H. B. . . 864
Alexander S. . . . 414, 866
Aliotta A. . . . . 860
Allard P. . . . . 427
Allo B. . . . . 195, 418
Alt A. . . . . 658
Ambrosi L. . . . . *791*
Amélineau E. . . . 421
Amendola G . . . *789*
Amram D. W. . . . 189
Apelt O. . . . . *756*, *757*
Appeldoorn J. G. . 415, 642
Aptowitzer V. . . . 420
Anderson C. . . . . 410
Andreas F. C. . . . *595*
Andrieux L. . . . *617*, 653
Aranzadi (T. de) . . 179
Archambault P. . *790*, 855
Arintero J. G. . . . *823*
Armstrong A. C. . . 640
Arnaiz M. . . 183, 407, 635
Arnim (H. von) . . *752*
Arnoux A. . . . 631, 855
Arquillière F.-X. . . *611*
Arrighi G. L. . . . 635
Askoldov . . . . . 875
Asmus R. . . . . *763*
Aucler P. . . . . 861
Audin A. . . . . 205
Avezou Ch. . . . 198, *589*
Ayles H. H. B. . . . 187
Aytoun R. A. . . *151*, 186
Baake W. . . . . *792*
Babinski J. . . . . 640
Bacel P. . . 185, 408, 860
Bacher W. . . . . 658
Bacon B. W. . *151*, 159, 862
Bainvel J.-V. *619*, *795*, 861
Baker A. . . . . *813*
Baldensperger F. . . *781*
Balthasar N. . . . . *765*
Bamler. . . . . *563*
Bardy G. . 644, 645, 876
Barrow G. A. . . . 638
Bartmann B. . . 656, *831*
Barton G. A. . . 405, 633
Barzellotti G. . . . 179
Basch V. . . . . 425
Basset R. . . . . 198
Batiffol P. *151*, 182, *370*, *377*, 419
Bauch Br. . *130*, 641, 866
Baudissin W. W. . *573*, *590*
Bauer A. . . . . 652
Bauer H. . . . . *768*
Bauer W. . . . . *153*
Baumgarten P.-M. . . 431
Baeumker Cl. 193, 416, *765*
Baunard (Mgr) . . . 644
Baur L. . . . . *767*
Bawden H. H. . . . 190
Beaulavon G. . . . *782*
Bechterew W. . . . 191
Becker A. . . . . 865
Becker C. H, . . . 858
Belloni-Filippi F. . . 206
Belmond S. . . . . 874
Belot G. . . . . *549*
Belser J. E. . . . 210, 431
Benrubi J. . . . . *782*
Berdiaïew . . . . 875
Bernard J.-H. . . . *151*
Berthelot R. . . . . 856
Bertholet A. . . . . *140*
Berger Ph. . 421, 589, 648
Bergson H. *118*, 186, 190, 198, 200, 207, 409, 412, 416, 642, *837*, 855, 863, 867, 873
Besse Cl. . . . . 876
Bezold C. . . . . 405
Bihlmeyer P. . . 195, 879
Billia L. M. . . . . 206
Bishop W. C. . . . 413
Bittremieux J. . . . 656
Blanchard P. . . . 418
Blanco Soto P. . . . *766*
Bleek W. H. I. . . . *564*
Blondel M. . . . 178, *806*
Bödder B. . . . . *340*
Bode B. H. . . . 412, 864
Boden . . . . . 179
Bohatec J. . . . . *779*
Böhl F. . . . . *144*, 658
Boirac E. . . . . *357*
Böklen E. . . . . 658
Böminghaus E. . . . *592*
Bonhoeffer Ad. . . *590*, *762*
Bonnifay J. . . . . 649
Boodin J. E. . . *102*, 412
Borrell Ph. . . . . 631
Bosanquet R. C. . *588*, 867
Boucaud Ch. . . . . 201
Bouglé C. . . . . *544*, *782*
Bousquet J. 196, *370*, 427, 654, 870
Boutroux É. *117*, *541*, 635, 648, *781*
Bouyssonie A. 423, 649, 870
Bovet P. . . . . 640
Box G. H. . . . . 641
Boylan P. . . . 411, 639
Bradley F. H. . . *101*, 192
Braithwaite E. E. . . 858
Brancour R. . . . . 406
Brandt W. . . . . 212
Brandts V. . . . . 422
Bréhier E. . . . *590*, *787*
Breit E. . . . . 868
Breidtschaft G. . . . 859
Bremond A. . . . . 198
Brémond L. , 194, 416, 868
Brentano Fr. . . . *761*
Bricout J. . 196, *370*, *582*
Bridges J. W. . . . 412
Brière (Y. de la) . . 186
Briggs Ch. A. . . 411
Bright J. W. . . . 865
Brochard V. . . . . *742*
Brown W. . . . . *123*
Bruining A. . . . 209, 867
Bruneteau E. . . 653, 654
Brunschvicg L. . *742*, *805*
Bruston Ch. . . . . 660
Bryant S. . . . . 862
Buchanan E. S. . . 641
Buchenau A. . . . . *783*
Büchler A. . 196, 420, 658
Büchsel F. . . . . *163*
Budde K. . . . . 658
Buek O. . . . . *783*
Bulliot J. . . . . 650
Bultmann R. . . . 659
Burkitt F. C. . . 641, 865
Burnet J. . . . . *753*


1. Les chiffres en italique renvoient aux Bulletins.

Burney C. F. . . . 409
Burton H. F. . . . 858
Busse Ad. . . . . *757*
Cabrol F. . . 418, 419, *813*
Caccia P. . . 431, 656, 879
Cahen A. . . . . *781*
Cairoli P. . . . . 878
Callan Ch. J. . . . 406
Caland W. . . . . 181
Calippe Ch. . . 200, 419
Calkins M. W. *106*, 188, 190
Callewaert C. . . . 197
Calò G. . . 184, 408, 635
Canet L. . . . 178, 647
Cantecor G. . . . . 202
Capart J. . . . . 872
Capegras J. . . 640, 864
Cappellazzi A. . . . *819*
Carabellese P. . . . 428
Carnoy A. . . . *581*, *593*
Carus P. . . . . *100*
Casanova P. . . . . *578*
Case Sh. J. . . . . 182
Cassirer E. . 192, *783*, 866
Castelain A. . . *355*, *807*
Cathrein V. . . . . *341*
Catoire A. . 185, 636, 860
Cauzons (Th. de). . . *613*
Cavallera F. . . . . 417
Cayré F. . . . . 860
Cazes M. Fr. . 205, 428, 654
Cellérier L. . . . . 202
Cellini A. . 208, 209, 431, 432, 656, 870, 878, 879
Cervellini G. B. . . . . 633
Chapman J. 195, 641, 645, 869
Chappet A. . . . . 635
Chatterton-Hill G. . 420
Cheyne. . . . . 211
Chiapelli A. . . . . 873
Chide A. . . . *811*, 875
Chiocchetti E. . . . 655
Chojecki A. . . . . 405
Chollet (Mgr) . . . 194
Chovet F. . . . . 874
Christie F. A. . . . 638
Ciaceri E. . . . . *588*
Ciccoti . . . . . 427
Cladder H. J. . . . 859
Claparède E. . . 182, 649
Coffey P. . . . . 639
Cohen H. . . *783*, 856, 866
Coignet C. . . . . *115*
Colin H. . . . . 650
Colinet Ch. . . . . 414
Colle G. . . . . *760*
Colunga A. . . . . 407
Combe Ét. . . . . 421
Compaing R. . . . 861
Comparetti D. . . . *750*
Condamin A. . . 644, 868
Connoly R. H. . 414, 863
Conybeare F. C. . . *151*
Cook St. A. . . . . 410
Cook W. L. . . . . 188
Cooke R. B. . . . . *116*
Coppieters H. . . . 869
Cornetz V. . . . . 632
Coulange L. . . . . 197
Coussanges (J. de). *118*, *781*
Coutan E. . . . . 855
Couturat L. . . *365*, 421
Cramaussel E. . . . 632
Creighton J. E. . 643, 867
Cremer Th. . . . . 178
Cristiani L. 201, *386*, *837*
Croce B. . . . . 655
Cruveilhier P. . . . 419
Cowley A. E. . . . *149*
Cozzi E. . . . 632, 856
Cuisset M. . . . . 406
Cumont Fr. . . 197, *579*
Cunningham G. W. . 192
Dagnan-Bouveret J. . 640
Dahlmann J. . . . *606*
Daiches S. . . . . 211
Dakin A. . . . . 187
Dalman G. . . . . *576*
Dannenberg F. . . . 191
Darbon A. . . . . *123*
Dauriac L. . 202, 203, 406
David A. . . . . *597*
David M. . . . . *780*
Davison W. T. . . . 641
De Aranzadi T. . . 632
De Backer É. . . . *379*
De Bie J. . . . . *341*
Debièvre M. . . . . 868
Decroly. . . . . 632
Degand (M^lle^) . . . 632
Dehove H. . . . 194, 416
Deissmann . . . . 658
De Jongh H. . . . *387*
Delaporte L. J. . . 870
Delaye É. . . . . 636
Delbos V. 178, *364*, *741*, *776*, *782*
Delehaye H. . . . 867
Del V. Ruiz R. . . . 635
Demay G. . . . . 865
De Meester Pl. . . . *838*
Dempwolff O. . . . *563*
Deploige S. . . . . 408
De Puniet P. *375*, 417, 420, 634, 871
De Sarlo F. 184, 408, 635, 860
Descœudres A. . . . 182
Detilleux A. . . . . *819*
Deussen P. . . *745*, *775*
Devèze (de la). 403, 632, 856
Dewey J. . *104*, 415, 864
De Wulf M. 424, 649, 650, *751*, 651, *764*
Dhorme P. . . 418, 583
Dibelius Fr. . . *163*, 212
Diès A. . . 650, *751*, 874
Dieterich A. . . . . *584*
Diettrich G. . . . . *150*
Dilthey W. . . . . 403
Dindinger J. . . . 879
Dirking A. . . . . 656
Djuvara M. . . . . 872
Dodd C. H. . . . . 187
Doléris (D^r^) . . . . 872
Dona-Marina (de) . . 407
Donati B. . . . . 206
Donin M. . . . . 876
Doorninck (D. von) . 658
Dörfler J. . . . 632, *750*
Dörgens H. . . . . 879
Dorsch E. . . . . 211
Drake D. . . . *105*, 412
Drews A. . . . . *773*
Driesch. . . . . 655
Driver S. R. 186, 187, 409, 410
Dromard G. . . . . 191
Duboscq R. . . . . 426
Dubowy E. . . . . 633
Dubruel M. . . . . *611*
Dudon P. . . . 417, 645
Dufourcq A. . . . . *372*
Dufumier H. . . . *363*
Dugas L. 203, *360*, 413, *552*
Duhem P. . . . . *126*
Duhm B. . . . . 210
Dulac A. . . . . 197
Dumas G. . . . 191, 202
Dunan Ch. . *97*, 178, 650
Dunin-Borkowski, (St. von). . . . . *812*
Dunn E. . . . . 403, 856
Dupuis L. . . . . 875
Durand A. 194, 644, 653, 861
Durantel J. . . . 402, 631
Durkheim E. . . *538*, *560*
Du Roussaux L. . *199*, 422
Dussaud R. . *147*, 421, 648
Dwelshauvers G. . . *782*
Eastman M. . . . 864
Easton B. S. . . . 858
Eberharter A. . . . 657
Eberz J. O. . . . . 403
Eerdmans B. D. . 637, 861
Egedi . . . . . *561*
Eggenschwyler . . . 856
Eichmann E. . . . 879
Eisler R. . . . . *587*
Elert W. . . . . *161*
Elhorst H. J. . . 415, 642
Ely F. H. . . . . 413
Endres J. A. . . . 868
Engert H. . . . . *106*
Enriquez F. . . . 206, 429
Entz G. . . . . *755*
Epstein E. M. . . . 193
Epstein J. N. . . . 659
Erdland A. . . . . 855
Espinas . . . . . *789*
Esser G. . . . . *820*
Ettinger-Reichmann R. 180
Eucken R. . 638, 641, 862
Euringer S. . . . 406, 859
Euzière . . . . . 874
Evans D. . . . 188, 862
Evelyn-White H. G. . 191
Ewald O. . 192, 193, 867
Facchini D. . . . . 886
Faggi A. . . . . 206
Fahz H. . . . . 857
Falkenheim H. . . . 180
Faltre G. . . . . 856

Farges A. . . . *838*, 873
Farnell L. R. . . *581*, *584*
Farpón Tuñón J. . . 859
Faulkner J. A. . . . 192
Favre L. . . . . 859
Favre-Gilly A. . . . 855
Fawcett E. D. . . . 642
Faye (E. de) . . . 198
Fenn W. W. . . . 188
Ferchat J. . . . . 636
Festa N. . . . . 858
Feuling D. . . . 643, 863
Fiebig . . . . . 660
Fillion L. Cl. 645, 646, 870
Findlay J. A. . . . 414
Fink E. . . . . 420
Fischer J. . . . . *765*
Fischer O. . . . . 211
Flaccus L. W. . . . . 416
Flashar M. . . . . 658
Fleming J. D. . . . 638
Flew R. N. . . . . 866
Flournoy Th. . . *358*, *792*
Foltz St-P. . . . . 414
Fonck L. . . . . 408
Fouillée A. . . . . *89*, 424
Fourche (de). . . . 865
Fournier P. . . . . 197
Foy W. . . . . 857
Francke C. . . . . 179
Francke K. . . . . 411
Françon J. . . . . 199
Fränkel E. . . . . 193, 416
Frankenberg W. *151*, *377*
Franz C. . . . . *570*
Frazer J. G. 444, *557*, 872
Freitag A. . . . . 432
Freud. . . . . 202
Frick C. . . . . *341*
Friedlaender J. . . 639
Fries C. . . . . *586*
Fries J. A. . . . . *151*
Fröhner W. . . . . 857
Fullerton K. . . . 410
Galtier P. *373*, *375*, *616*, 636, 647, 869, 871
Garbe R. . . 193, 642, 867
Gardeil A. . . . . *797*
Gardner P. . . . . *162*
Garvie A. E. . . . 187
Gastinel G. . . . . *782*
Gaugusch L. . . . 210
Gaultier (J. de) . . 651
Gaultier P. . . . . *109*
Gauthiot R. . . . . *601*
Gemelli A. *100*, *119*, 206, 207, 429, 430, 431, 655, 656, *807*, 878
Genouillac (H. de). . *571*
Gentile G. . . . . *774*
Geny P. . . . . 409, 651
Gerhard G. A. . . . 857
Gerril-Perrin. . . . 640
Gesenius-Buhl . . . 657
Getino L. G. A. 183, 634, 859
Ghellinck (J. de) 185, 189, 194, 634, 645, *841*, 863
Ghio G. . . . . 430
Gilbert O. . . . . *746*
Gilhodes Ch. . . . 179
Gillet M. S. . *539*, *543*
Goblot É. . . . *368*, 429
Godet P. . . . . 645
Godwin W. . . . . 188
Goguel M. . . 212, 871
Gomperz H. . 404, 632, 856
Gomperz Th. . *133*, *751*
Görland A. . 192, *783*, 866
Gossard M. . . 205, 650
Gottsberger J. . . . 656
Gougaud L. 183, 406, 634
Goujon H. . . 416, 868
Gourd J. J. . . . . *113*
Grabmann M. 210, *383*, *768*
Grabner. . . . . 179
Gramatica L. . . . 430
Grandmaison (F. de) 650, *808*
Grandmaison (L. de) . 409
Grébaut S. . 199, 423, 649
Gredt J. . . . . *339*
Green T. H. . . . . 855
Grimme H. . . . . 210
Griswold H. D. . . 858
Grivet J. . . . . 186
Grœper R. . . . . 856
Gruenhut L. . . . . 189
Gruppe O. . . . . 857
Gspann J. . . . . 210
Guébin P. . . . . 865
Guérard L. . . . . 870
Guéville J. . . . . 402
Guibert (J. de) . . . 869
Gunkel H. . . . . *151*
Gustavs A. . . . . 869
Guthe H. . . . . 633
Guttmann Jac. . . . *770*
Guttmann Jul. . . . *784*
Guyau. . . . . *551*
Habert O. . . . . 419
Haddon A. C. . . *560*, 638
Haggerty M. E. . . 413
Hahn S. . . . . 193
Halberstadt . . . . 413
Halper B. . . 211, 639
Halpern J. . . . . 632
Hamelin O. . . 402, *776*
Harent S. . . . . *842*
Harris J. R. *150*, 186, *378*, 410
Harrison G. E. . . . 192
Harrisson (Miss) . . *588*
Harvey B. . . . . *132*
Harnack A. . . . . 637
Hart J. K. . . . . 413
Hartmann R. . . . 404
Hauck M. . . . . *751*
Haussleiter J. . . . *150*
Hautefeuille (Fr. d') . *368*
Hays L. . . . . 870
Healy P. J. . . . . 183
Hébert M. . . . . 420
Heckenbach J. . . . *589*
Hedde R. . . . . 205
Heer J. M. . . . . 195
Hefele C. J. . . . *612*
Hefele K. . . . . 657
Hehn J. . . . . 633
Heidegger M. . . . 868
Heimsoeth H. . . . *778*
Herbigny (M. d') . . 407
Hestermann F. . . . 856
Hicks E. L. . . . 412
Hicks G. D. . . . 866
Hild J. . . . . *391*
Hirst E. W. . . . 638
Hocking W. E. . . 414
Hodgson Sh. H. . . *96*
Höffding H. *93*, *118*, 635, *781*
Hollingworth H. L. 640, 864
Holtzmann H. . . . 858
Holtzmann H. J. . . *153*
Holzhey K. . . . . 431
Holzmeister U. . . 880
Hommel F. . . . . 187
Hönigswald R. . . . 641
Hontheim J. . . . 432
Hoppe H. . . . . 179
Horodezky S. A. . . 404
Höver H. . 189, 411, *768*
Howorth H. H. . . 191
Hrozny Fr. . . . . *569*
Huby J. 185, *556*, *581*, *584*
Huc A. . . . . 874
Hudson J. W. . . . 412
Huet G. . . . . 871
Hugon E. . 428, *839*, 877
Huit C. . . 205, *760*, 878
Humbert A. . . 200, *362*
Hunter R. W. G. . . 641
Husik J. . . . . 189
Ibero J. M. . . . 194, 417
Immisch O. . . . . 181
Istria (C. d'). . . . 422
Izquierdo A. G. . 183, 201
Jacoby A. . . . . 660
Jaeger W. W. . . . *758*
James, W. 415, 635, 860, 867
Janin R. . . . . 635, 860
Jankélévitch. . . . 651
Jansen T. . . . . *841*
Jastrow M . . . . *568*
Jaussen A. . . . 195, 418
Jeanjean G. . . . 651
Jeannotte H. . . . 406
Jedzink P. . . . . 209
Jellouschek C. J. . . 411
Jellouschek P. . . . 189
Jevons F. B. . . . *558*
Jirku A. . . . . *142*
Johnson H. . . . . 638
Jones É. É. C. . . *366*
Jonsson F. . . . . *593*
Jordann H. . . . . 660
Jugie M. 185, 375, 408, 636, *815*
Jülicher A. . . . . *153*
Justus. . . . . *112*

Kahn P. . . . . 859
Kallen H. M. . . 190, 640
Karinsky. . . . . 875
Kastner K. . . . . 660
Kaufmann Fr. . . 858
Kaufmann H. . . . *774*
Kautzsch E. . . . *135*
Kazarow G. . . . 405
Kellermann B. . . . *783*
Kellett E. E. . . 192, 866
Kelly H. . . . . 865
Kennedy H. A. A. 637, 861
Keysser . . . . . *563*
Kinkel W. . . *102*, 866
Kinner J. . . . . 410
Kircher K. . . . . *589*
Kirfel H. . . . . 639
Kirsch J. P. . . . . *820*
Klein A. . . 192, 367
Klimke Fr. . . *127*, 639
Kluge Th. . . 211, 212
Kneller C. A. . . . 212
Knüfer K. . . . . *783*
Kobbert . . . . . 180
Koch H. . . 432, 660
Koch W. . . . . 879
Köhler L. . . . . 657
Kohlhofer M. . 406, 634
König E. *137*, 657, 658, 659, 861, 869
Kostyleff N. 202, 651, 865
Kozlowski W. M. . . 875
Kramp J. . . . . 193
Krauss S. . 197, 412, 420
Krebs (Dr) . . 199, *769*
Kresser G. . . . . 210
Kronfeld A. . . . 878
Kuelpe O. . . . . 415
Kugler F.-X. . *572*, *573*
Kunicke H. . . . 403
Küthmann A. . . . *773*
Kvacala J. . . . . *775*
Labauche J. . . . *840*
Laberthonnière. 178, *776*, *805*, 855
Labourt J. . . *151*, 377
Labriolle (P. de) . . 183
Ladd G. T. . . . . 862
Ladd-Franklin C. . . 190
Lagarde A. . . . . 647
Lagrange M.-J. 195, 418, 634, *762*, 869
Laguesse A. . . . 406
Laguna (Th. de). 193, 864
Lahy J.-M. . . . . 425
Lalande A. . . 424, 643
Lamanna E. . 408, 860
Lamano y Beneite (J.de) 407, 634
Lammens H. . . . 635
Landersdorfer S. . . 406
Lang A. . . . . 200
Langdon St-H. . 187, *572*
Lanna D. . . . . 429
Lapchine. . . . . 875
Lasson G. . . . . *785*
Lavrand (Dr). . . . *354*
Law R. . . . . 187
Le Bachelet X. M. *390*, 431
Lebert L. . . . . 865
Le Bosquet J. E. . . 822
Lebreton J. . . . . 195
Lebrun H. . . . . 873
Lechner M. . . . . 643
Leclercq H. . . . 406, *642*
Leclère A. . . . 191, 424
Le Dantec Fr. *130*, 424, 652, 653
Léger A. . . . . 178
Le Guichaoua P. . 202, 423
Le Guyader P. A. . . 650
Lehaut A. . . . . *380*
Lehner . . . . . *563*
Leiber R. . . . . 868
Lelong A. . . . *378*, 861
Lenoble E. . . . . 876
Leone H. . . . . 414
Lepin M. . . . . 876
Le Rohellec J. . . . 423
Le Roy E. . . . . *805*
Le Savoureux R. . . 873
Lesêtre H. . 426, 427, 645
Lesne E. . . . . 871
Leszynski R. . . 196, 646
Leuba J. H. . . . . 864
Lévi I. *152*, 196, 419, 646, 871
Lévy L. G. . . . . *770*
Lewis A. S. . . . . 410
Liber M. . . . . 419
Lichtenberg (R. von). *147*
Lidzbarski . . . . 659
Liebmann O. . . . *785*
Liétard A. . . . . 856
Lietzmann H. . . . 405
Ligeard H. . . . . *384*
Linard J. . . . . 200
Linsmeier A. . . . 868
Lipps Th. . . . . 180
Lloyd A. . . . . *608*
Lloyd A. H. . . . *116*
Lloyd L. C. . . . . *564*
Lohmann P. . . . 658
Loisy A. . . 197, 420, 647
Lopatine . . . . . 875
Losacco M. . . . *99*, 655
Losskij . . . . 875, 878
Lottin J. . . . . 199
Lottini J. . . . . *340*
Louis J. . . . . 423
Lovejoy A. O. 190, 415, 643, 867
Löw E. . . . *751*, 856
Löw I. . . . . 196
Lübeck K. . . . *370*, 879
Luckenbill D. D. . . 410
Lüdtke W. . . . . 211
Lugan A. . . . . 402
Luquet G. . . . . 405
Luschan (F. von) . . *563*
Macaigne R. . . . 402
Mac Cabe . . . . 870
Macdonald D. B. . . *577*
MacEwen E. L. . . 182
Mac Gilvary E. B. 415, 640, 643, 864
Machen J. G. . . 416, 643
Macintosh D. C. . 188, 642
Mac Iver R. M. . . 642
Mackensie J. S. . 192, 866
Mac Kiernan B. . . 179
Mac Neill J. . . . *591*
Mac Rory J. . . . 411
Mader E. . . . . 406
Mahrlens D. . . . 654
Mainage Th. 427, 653, *804*
Mairet . . . . . 874
Majerus P. . . . . 179
Malter H. . . . . 639
Maloy A. . . . . 426
Mangenot E. 203, 204, *841*
Manser G. M. 411, *768*, 863
Mansion A. . . . . *761*
Marage . . . . . 406
Marcel G. . . . . 873
Marceron A. . . . *553*
Marchal R. . . . . 201
Marchesini G. . . 206, 428
Marck S. . . . . *754*
Maréchal J. . . . *342*, 417
Marett R. R. . . . *558*
Margoliouth D. S. 186, 187, 409, 637
Margoliouth G. *153*, 410, 638
Margolis M. L. . . 211, 412
Marin-Sóla Fr. 183, *825*, 859
Marini N. . . . 405, 633
Maritain J. . . . 201, 877
Marshall H. R. . . . 864
Marti K. . . . . 658
Martin A. . . . . 875
Martin E. . . . . *551*
Martin F. . . . . 195
Martin J. . . . . *780*
Martin J.-B . . . . 870
Martin R. . . . . 877
Martin R. M. . . . 428
Martindale C. . . . *584*
Marvin W. T. . . . 640
Marwick W. . . . . 187
Masci F. . . . . 184
Masnovo A. . . . . 429
Matthes J. C. . 642, 867
Mattiussi G. . . . 207
Mausbach J . . . . *820*
Maxwell J. . . . . 406
Mayor J. B. . . . . 637
Maywald Fr. . . . 856
Mead G. H. . . . . 864
Méchineau L. 184, 407, 408, 635
Meier J. . . . 179, 856
Meillet A. . . . . *595*
Meinertz M. . . . 209
Meinhof C. . . . 181, 856
Meldola R. . . . . *134*
Mélizan L. . . . . 655
Melli G. . . . . 184
Melody J. W. . . . 634
Menendez Pelayo M. 635, 859
Mentré F. . . . 423, *789*

Merchich M. . . . 657
Mercier (Card.). . . 429
Merk A. . . . 431. 659
Mestre M. . . . . 183
Meunier R. . . . . 425
Meyer M. . . . . 864
Meyer R. M. . . . 857
Michel A. . 643. *836*. 868
Michiels A. . . . . *610*
Michotte A. . . *363*. 405
Mieli A. . . . . 878
Mignard M. . . . . 413
Milhaud G. . . 208, *789*
Millioud M. . . . *791*. 872
Mineo C. . . . . *363*
Minjon . . . . . 643
Misson J. . . . . 645
Mitchell A . . . . 190
Moe P. O. . . . . *161*
Mogk E. . . . . 857
Moisant X. . . 427. 652
Mondadon (L. de). . 194
Mondido S. . . . . *392*
Mondolfo R . . 184. 428
Montagne H. A. . . 654
Montague W. P. . . 412
Montmasson E . . . 635
Moore A. W. . 642. 867
Moore G. F. . . . . 638
Mordell Ph. . . . . 639
Morey C. R. . . . . 643
Morgan (J. de) . . . *582*
Morin G. 195, 417. 645. 869
Mornet D. . . . . *782*
Mothon J. P. . . . 868
Moulton J. H. . . . 414
Mousaingeon M. . . 650
Mozley F. W. . . . 862
Müller E. . . 404, *752*
Müller J. . . . . 880
Murillo L. . 644, *824*, 859
Murray G. . . . . *588*
Muscio B. . . . . 640
Musil A. . . . . 633
Mutschmann H. . . *763*
Nardi B. . . 207. 429, 655
Nariman . . . 421. *595*
Natorp P. . . *107*. 866
Nau F. 199, 418, 422. 423, 649, 873
Naudet P. . . . . 631
Nésiotés E. . . . . 860
Nestle E. 432, 657, 658, 659, 863
Nestle W. 432, 632, *751*, 856
Netzer H. . . 196. 618
Neuhauss R. . . . . *562*
Neumann H. . . . 638
Neuwirth A. . . . *143*
Newman (Card.) 636, 642
Neyron G. . 409, 637, 861
Nicolas A. L. M. . . *579*
Nilsson M. P. . 181, *586*
Nissius J. B. . 431. 659
Noble H. D. . 199, *361*
Nohl H. . . . 191, *786*
Nov I. . . . . 858
Nys D. . . . . 422
O'Daniel V. F. . . . 407
Œsterley W. O. E. . *147*
O'Gorman J. J. . . 189
Ollé-Laprune L. . . 178
Oppenheimer J. M. . 406
Orelli (C. von) . . . *557*
Ostwald W. . . . . *121*
Otto W. F. . . . . 180
Overstreet H. A. . . 412
Pacheu J. . . . . *345*
Padoa A. . 198. *364*, *369*, 422. 878
Pagano A. . . . . 206
Paladino G. . . . . 878
Palhoriès P. . . . 649
Paliard J. . . 178. 402
Palmieri A. 185, 405, 633, *838*
Pangerl F. . . . 659, 880
Paquerie (J. L. de la). *817*
Parisot E. . . . *551*. *792*
Parodi D.. 649, *781*, *789*, *805*
Patten S. N. . . . 190
Paulhan F. . . 425. 426
Paulsen F. . . . . 206
Paulus N. . . 432, 659
Pawlow J. P. . . . 413
Pègues Th. . . 205, *833*
Peillaube E. 139, *361*, 874
Pelliot P. . . . *600*. 647
Perdrizet P. . . . . *587*
Perin G. . . . . 208
Perozzi S. . . . . 655
Perret S. . . . . 205
Perry R. B. . . . . 190
Perugi G. L. . . . . *385*
Petazzi G. M. . . . 429
Peter Th. . . . . 192
Peters N. . . . . 149
Pétridès S. . . . . 408
Petitot H. . . . . 204
Petrie R. . . . 192, *820*
Pettazoni R. . . 647
Picard Ch. . . 198. *589*
Picavet F. . . . . 874
Piepenbring C. . . . *160*
Pike W. J. C. . . . 862
Pillon. . . . . 867
Pinches T. G. . . . 638
Piovano G. . . . . 208
Pisani P. . . . . 646
Plooij D. . . . . 410
Podechard E. . . . 869
Pohle J. . . . . *820*
Poincaré H. 414, 642, 860, 872, 878
Pope H. . . . . 189
Pope P. M. . . . . 638
Poulpiquet (A. de) . 203, 204, *815*, *835*
Pouwer M. A. . . . 863
Pra J. . . . . 643
Prat F. . . 409, 417, 644
Prichard H. A. . . . 414
Prüm E. . . . . *363*
Psichari J. . . . . 871
Quick O.-C. . . 413, 865
Quentel J. . . . . 418
Radau H. . . *569*, *570*
Radeki W. . . . . 182
Rademacher A. . 209, *830*
Raguisco P. . . . . 206
Ramsay H. . . . . 410
Ramsay R. L. . . . 865
Ramsay W. M. . 186. 187, 410
Ramsbotham A. . 413, 641
Ranzoli C. . . . . 860
Rauh F. . . . . *549*
Ray S. H. . . . . *561*
Raymond L. . . . 654
Reinach Ad.-J. *588*, *591* 872
Reinstadler S. . . . *339*
Reitzenstein R. . . 432
Renaudin. . . . . 429
Rensi G. . . . . 428
Reuterskiöld E. . 404, 559
Revel B. . . . . 639
Revillout E. . . . 423
Rey A. . . *340*, 651, 652
Ribot Th.. . . 426. 875
Richard G. . . . . 426
Richard T. . . 654, 877
Richars H. . . . *757*
Richarz Fr. . . . . *790*
Richmond W. . . . 187
Rickaby J. . . . . 411
Rickert H. . . . . 641
Riessler P. . . 210. 657
Rignano E. *132*, 208, 362, 414, 429, 430
Rinieri J. . . . 208, 430
Ritter S. . . . . *389*
Rivers W. H. R. . . *560*
Rivière J. 203, 204, *373*, 417, 646, *839*
Robert. . . . . 428
Robertson J. . . . 409
Roberty (E. de). . . 202
Robinson J. A. . 114, 641
Röck H. . . 403, 632, *752*
Roeder G. . . . . 404
Rogers A. K. . . . 188
Romeis K. . . . . 210
Roques P. . . . . *786*
Roques de Fursac . . 640
Rossillon P. . 179. 403. 856
Rösch C. . . . . 879
Roscoe J. . . . . *565*
Rotta P. . . . . 206
Roupain E. . . . . *818*
Roure L. . . 185, 636. 861
Roussel A. . . . . *600*
Rousselot P. . . . 185
Roustan D. . . . . *369*
Russell B. . *105*, 363, 866
Russell J. E. *104*, 192, 412
Ruville (A. de) . . . *812*
Royce J. . . . . 412
Sabatier P. . . . . 409

Sabine G. H. . . . 867
Sachau E. *149*, 186, 412, 422. 659
Sägmüller J. B. . . 431
Saintyves P. . . . 871
Saint-Paul L. . . . 195
Sáinz M. . . . . 644
Saitschick. . . . . 193
Salaville S. . . . 185, *374*
Salembier L. . . . 416
Salvadori G. . . . 206
Salvatorelli L. . . . *160*
Sarsowsky A. . . . 659
Saulze J. B. . . . 424, 653
Sauvage G. M. . . . 407
Savary A. . . . . 422
Savicki F. . . . . 210
Savignac R. . . . 195, 418
Savio F. . . . . 376
Sayce A. H. *149*, *150*, 186, 410
Schäfers J. . . . . 879
Schaub E. L. . . 411, 867
Schechter S. . . *151*. 410
Scheeben M. . . . *830*
Scheftelowitz I. . 180. 858
Scheil V. . , . . . *572*
Scherer W. . . . . 431
Schiffer S. . . . . *576*
Schiller F. C. S. . 642, 864
Schiwietz S. . . . . 657
Schlaginhaufen O. . *563*
Schlossinger W. . . 863
Schmidt E. . . . . *589*
Schmidt K. . . 640. 864
Schmidt N. . . . . 188
Schmidt W. 179, 404. 419, *559*, 632, *820*
Schmidt (William). . 200
Schneider K. C. . . *433*
Schnitzer. . . . . 189
Scholz H. . . . . *381*
Schreiber Ch. . . . 193
Schubert (R. von). . 180
Schuchardt H. . . . 179
Schulemann G. *601*. *606*
Schulte K. . . . . *766*
Schulthess Fr. . . . *577*
Schultz J. . . . . 641
Schulze G. E. . . . *785*
Schumacher P. . . 403
Schur J. . . . . 659
Schuster O. . . . . 180
Schwab M. . . . . 646
Schwarz A. . . . 420
Schwen P. . . 211, 659
Scaglia S. . . . . *371*
Scoraille (R. de) . . 636
Scott C. A. . . 186. 862
Scott E. F. . . *158*, 182
Secrétan L. . . . . *790*
Segond J. . *350*, 855, 875
Selbic J. A. . . . 637
Seliber G. . . . . 875
Sellars R. W. . . . 640
Selwinn E. C. . . . 413
Sentroul Ch. . . . *785*
Sérieux P. . . 640, 864
Sermyn (W. C. de). . *359*
Sérol M. . . . 423. 424
Sertillanges A. D. 205. 424. 644. 870
Seymour de Ricci. . *149*
Sharp F. C. . . . . 866
Shaw J. M. . . . . 187
Sheldon W. H. 415. 640. 867
Showerman Gr. . . *579*
Sickenberger J. . . *164*
Sigwalt Ch. . . . . 859
Sihler E. G. . . . . 193
Slater T. . . . . 189
Smith G. A. . . . 409
Smith G. B. . . . 858
Smith J. R. . . . . 868
Smith N. K. . . . 412
Smith S. . . . . 636
Soden (H. von). . . . 869
Sollier P. . . . . 413
Sorel G. . . . . *119*
Sortais G. . . *338*, *742*
Soury-Lavergne, 403, 632, 856
Souter A. . . . 186, 865
Snell . . . . . *794*
Snellman J. W. . . *101*
Spagnolo A. . . . . 865
Spaulding E. G. . *104*, 190
Speyer J. S. . . . . 867
Spiegelberg W. . . . *149*
Spiess C. . . . . 405
Spieth J. . . . . *566*
Spir . . . . . 875
Spitta F. . . . . *150*
Stade B. . . . . *140*
Staerk W. . . . . *151*
Stakemeier B. . . . 209
Steinmann . . . . 657
Steinmetzer F. 411, 633, 859
Stengel P. . . . . *588*
Steuernagel C. . . . 211
Stewart . . . . . *754*
Stoffe's J. . . . . 879
Stölten W. . . . . 432
Stolz . . . . . *563*
Strahan J. . . . . 862
Strange E. H. . . . 192
Stratton . . . . . 864
Strehlow C. . . . . *563*
Strong C. A. . . . 864
Strong M. H. . . . 864
Strong W. M. . . . *561*
Struck. . . . . 856
Suas J.-B. . . . 179. 403
Sulzberger M. . . . 863
Super C. W. . . . 188
Switalski W. . . . 416
Syxtus Scaglia . . . *371*
Szczepanski L. . . . 859
Szydelski. . . . . *372*
Tacke . . . . . 211
Tanquerey Ad. . . . *182*
Tarozzi G. . . . . 877
Taylor A. E. 192. *757*, 866
Tedeschi St. . . . . 428
Telford J. . . . . 642
Ten Kate H. . . . 632
Terraillon E. . . . . *779*
Tfinkdji L. J. . . . 855
Thiel E. . . . . *757*
Thilly F. . . . . 867
Thomsen P. . . . . 211
Tillmann F. . . . . *820*
Tisdall W. St.-Cl. . 189. 412
Tocco F. . . . . 184
Toner J. . . . . 639
Tonquédec (J. de) . . 409
Toutain J. . 421, 579, 648
Touzard J. . . . . *136*
Trannoy A. . . . . 636
Tredici G. . . . . 430
Troubetzkoï S. . . . 875
Truc G. . . . . 652
Tufts J. H. . . . . 638
Tumarkin A. . . . 403
Turchi N. . . . . *556*
Turner C. H. 191, 641, 865
Turner W. . 183. 407, 634
Ungnad A. . . . . *150*
Unwerth (W. von). . *593*
Urtiaga S. . 183, 184, 407
Vacandard E. 196, *370*. *619*, 634. 870
Vacca G. . . . . *369*
Vaccari A. . . . 184, 407
Vaihinger H. 206, 424. 641
Valensin Alb. . *164*, *802*
Valensin Aug. . . . *801*
Vallée Poussin (L. de la) 414. *595*, 867
Vallon H. . . . . 413
Vanbeck A. . . . . 871
Van den Berg van Eysinga G. A. . . . . 415
Vandenhoff B. . . . 656
Van der Elst R. 201. *355*, *809*. 874. 876
Van Doorninck. . . 658
Van Gennep A. . . 872
Van Hoonacker A. . 869
Van Koeverden W. . 196
Varisco B. . . . 408. 860
Vattier G. . . . 178, 402
Vecchi M. . . . . 206
Verdier J. . . . 427. 653
Vermeersch A. . . . *615*
Vermeulen. . . . . 189
Vernet F. . . . . *841*
Verrier P. . . . . 641
Verweyen G. M. . . *382*
Vexler M. . . . . 871
Vial F. . . . . *781*
Vialleton L. . . . . *133*
Vickersheimer E. . . *369*
Vico J. B. . . . . 655
Viel A. . . . . *839*
Villa G. . . . . 635
Villarroel (D. de T.) 407. 634
Viller M. . . . . 644
Villien A. . 418. 645. 646
Vincent H. . 196, 418. 870
Visconti L. . . . . 655

Vogels H. . . . . 869
Volter D. . . . . 209
Volz P. . . . . 659
Vorländer K. . . . *783*
Vregille (P. de) . 185, 186
Wackernagel J. . . *595*
Waechter K. . . . *589*
Wagner A. . . . . *834*
Wagner F. . . . . 863
Wainel H. . . . . 660
Walker L. J. . . 200
Ward F. W. O. . . . 414
Ward W. . . . . 636, 642
Warfield B. B. . . . 193
Waszklevicz (B. T. P. di) *374*
Waterhouse E. S. . . 414
Weber V. . . . 634, 657
Weertz H. . . . . 879
Wehrlé J. . . . . *801*
Weinel H. . . . . *155*
Weingaertner G. . . 193
Weinheimer H. . . . 657
Weiss F. . . . . 655
Weissmann . . . . 873
Wellhausen J. . . . *151*
Wenck F. . . . . *164*
Wendland P. . . . *590*
Wensinck A. J. . *378*, 410
Werminghoff A. . . 181
Wernicke A. . . . *784*
Westarp A. . . . . 406
Westermann. . . . 856
Wheeler G. C. . 404, 856
White H. J. . . . . 413
Wide S. . . . . *583*
Wieger L. . . . . *604*
Wiener H. . . . . 637
Wiesmann H. . 212, 859
Wilbois J. . . *543*, 648
Wildeboer G. . . . 658
Williamson R. W. . . *561*
Wilmart A. 183, 195, 418, 645
Winter . . . . . *127*
Wiseman. . . . . 644
Wolf Fr. . . 403, *568*, 632
Wolfson H. . . . . 411
Woodbridge F. J. E. . 415
Wordsworth J. . . . 413
Worrell W. H. . . . 191
Wersley F. W. . . . 187
Wright H. W. . . . 640
Wright W. K. . . . 193
Wundt M. . . 405, *748*
Wünsch R. . . . . *591*
Wvedensky . . . . 875
Youth H. A. . . . 188
Yung E. . . . . 182
Zahn Th. . . . *151*, *563*
Zenner J. K. . . . 859
Ziegler K. . . . . 180
Zimmermann F. 656, 657
Zucca A. . . . *112*, 206
Zuccante G. . . 184, 655

## 2. — MATIÈRES

### APOLOGÉTIQUE

Art et Apologétique . . . . . 654
Charité . . . . . 645, 868
Conversion . . 414, 427, 653, *804*, *812*
Crédibilité . . . . 203, 204, *797*, *805*
Eglises séparées. . . 427, 646, *815*, 870
Eglise (Biens d') . . . . . 636
Eglise (Notes de l') . . . . . *815*
Eglise et pouvoir absolu . . . . 637
Eglise (Progrès de l') . . . 863, 870
Foi . . . . . 193, 210, *794*
Immanence (méthode d') . . 204, *797*
Miracles . . *805*, *807*, *809*, *811*, 861, 875
Ouvrages généraux . . . . . *817*
Prière . . . . . 428
Science et Religion . . . . . 424
Surnaturel . . . . . 639

### HISTOIRE DES DOCTRINES CHRÉTIENNES

#### 1. — Ouvrages généraux

Bricout J. . . . . *370*
Lübeck K. . . . . *370*
Scaglia S. . . . . *371*
Dufourcq A. . . . . *371*

#### 2. — Antiquité

*1. Doctrines :*

Arianisme. . . . . 191
Consécration . . . . . 420
Démonologie. . . . . 657, 868, 869
Dieu. . . . . 198, 879
Donatistes . . . . . 645
Ecclésiologie. . . . . 155, 643, 659
Eglises des Gaules. . . . . 634
Eglise géorgienne . . . . . 860
Eglise grecque . . . . . 185, 635, 654
Eglise syrienne . . . . . 185
Enfer . . . . . *380*
Esprit-Saint . . . . . 405, 858
Ethiopienne (littérature) . 199, 423, 649
Femmes (Ministère des) . . . . 183
Foi . . . . . 865
Mariologie . . . . . 406, 431
Monachisme . . . . . 421
Origines chrétiennes 183, 185, 197, 418, 880
Pape. . . . . 212, *375*, 405, 653
Péché . . . . . 420, 657, 871
Pélagianisme . . . . . 865
Rédemption . . . . . 372
Sacrements 183, 186, 196, *374*, *375*, *379*, 645
Schismes d'Orient . . . . . 196, 873

*2. Écrivains :*

Amphiloque . . . . . 417
Anselme (S.) . . . . . 634
Apocryphes :
Apocalypse de Thomas . . . . 195
Miracles de N.-S. . . . . 422
Odes de Salomon. *150*, 184, 186, 191. *377*, 407, 410, 413, 414, 432, 641, 660
Apologistes . . . . . 198
Athanase (S.) . . . . . 195, 876
Augustin (S.). 185, 194, 210, 217, *380*, 407, 431, 643, 645
Basile (S.). . . . . 656
Calliste. . . . . 871
Cassiodore. . . . . 195
Césaire d'Arles (S.) . . . . . 195
Cyprien (S.) . . 212, 431, 657, 659, 660
Cyrille d'Alexandrie (S.) . . . 182, 408
Denys (Pseudo-) . . . . . 879

Didachè . . . . . 641
Ephrem (S.) . . *378*, 410, 414, 649, 656
Euthyme Zigabène . . . . . 636
Florinus . . . . . 660
Grégoire d'Elvire . . . . . 418
Hermas. . . . . *378*, 861
Hilaire (S.) . . . . . 406
Hippolyte (S.) . . . . . 871
Ignace d'Antioche (S.) . . . . . *378*
Irénée (S.) . . . . . *373*, 660, 865
Isidore de Péluse (S.) . . . . . *382*
Jean Chrysostome (S). . . 405, 420, 633
Jérôme (S.) . . . . 191, 212, 644, 865
Lactance . . . . . 431
Lucien d'Antioche . . . . . 644, 645
Lucifer de Calaris . . . . . 431
Marcion . . . . . 869
Nestorius . . . . . 185
Origène . . . 413, 414, 418, 431, 641
Pacien de Barcelone (S.). . . . . 417
Polycarpe de Smyrne (S.) . . . . *378*
Priscillien . . . . . 634
Procope de Gaza . . . . . 636
Tatien . . . . . 869
Tertullien *379*, 420, 431, 432, 647, 656, 660, 871
Théodore de Mopsueste . . . . 199, 865
Théodoret de Cyr. . . . . 411, 636

## 3. — Moyen-Age.

*1. Études générales :*

Verweyen J. M. . . . . *382*
Grabmann M. . . . . *383*

*2. Doctrines :*

Ame . . . . . 868
Civilisation . . . . . 649
Création . . . . . 402
Dieu. . . . . 879
Droit Canon et théologie . . . . 185
Eglise et Etat . . . . . 879
Eucharistie . . . . . 197
Indulgences . . . . . 432, 659
Monde . . . . . 189, 879
Morale . . . . . 863
Ordre . . . . . 197
Pape . . . . . 197
Pénitence . . . . . 197
Pouvoir (théorie du) . . . . . 205
Syndérèse. . . . . 868
Théologie au XI^e siècle . . . . . 863
Transsubstantiation . . . . . 195, 645
Vision béatifique . . . . . 407

*3. Écrivains :*

Abélard . . . . . 634
Albert le Grand . . . . . 659, 880
Anselme de Laon . . . . . 189
Antonin (S.) . . . . . 878
Baldwin de Canterbury . . . . . 865
Bernold de Constance . . . . . 197
Bernon de Reichenau. . . . . 418
Berthold de Ratisbonne . . . . . 210
Bonaventure. . . . . 863
Burchard de Worms . . . . . 197
Capreolus . . . . . 411
Catherine de Sienne (S^te) . . . . 657
Dante . . . . . 655
Eckhardt . . . . . 411
Gottschalk . . . . . *385*
Jean de Rupelle . . . . . 411
Manegold de Lautenbach . . . . 195
Nicétas . . . . . 633, 858
Olivier de Paderborn. . . . . 879
Pectoratus . . . . . 633
Siger de Brabant . . . . . 193, 655
Suso . . . . . 411
Tauler . . . . . 411, 636
Thomas d'Aquin (S.) 205, 402, 631, 634, 639, 654, *833*, 863

## 4. — Période Moderne

*1. Doctrines :*

Église anglicane . . . . . 192
— éthiopienne. . . . . 645
— gallicane. . . . . 645, 646
— grecque . . . . . 860
— melkite . . . . . 408, 860
— russe . . . . . 644, 858
Eucharistie. . . . . 178, 402
Grâce . . . . . *390*
Jansénisme. . . . . *391*
Méthode pour l'étude du christianisme. . . . . 187
Péché originel . . . . . *389*
Prédestination. . . . . 184, *390*
Probabilisme . . . . . *392*
Protestantisme. . . . . 196, 858, 870
Quiétisme . . . . . 417, 645
Rationalisme . . . . . 196

*2. Écrivains :*

Alphonse de Liguori (S.) . . . 189, *392*
Antoine de Padoue (S.) . . . . . 185
Bellarmin . . . . . *390*
Cally P. . . . . 178, 402
Calvin . . . . . 209
Erasme . . . . . 642
Luther . . . . . 184, 192, 386, 638
Pascal . . . . . 178, 186
Sadolet . . . . . *389*
Suarez . . . . . 636
Tournely . . . . . *391*, 861
Wesley . . . . . 178
Zwingle . . . . . 20

## HISTOIRE DES INSTITUTIONS ECCLÉSIASTIQUES

Bénédictions épiscopales . . 645, 880
Calendrier (Réforme du) . . . . . 419
Chant sacré. . . . . 654
Cimetières (Bénédiction des) . . . 657

Conciles . . . . . *612*, 880
Consignation . . . . . 647
Culte . . . . . 413, 417, *619*
Culte des Saints . . . . 196, 648, 867
Elections épiscopales . . . . . 860
Hiérarchie . . . . . *610*
Inquisition . . . . . *613*
Liturgie . . . . . 418, 419, 865
— romaine (VII^e s.) . . . . . 195
— africaine . . . . . 413
Sacrements 413, 418, *616*, 645, 646, 647, 880
Salve Regina . . . . . 870

## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

### 1. — Ouvrages généraux

Brochard V. . . . . *742*
Brunschvicg L. . . . . *742*
Sortais G. . . . . *742*

### 2. — Philosophie grecque

*1. — Ouvrages généraux :*

Deussen P. . . . . *745*
Gilbert O. . . . . *746*
Wundt M. . . . . *748*
Gomperz Th. . . . . *749*

*2. — Doctrines :*

Connaissance . . . . . 407
Justice . . . . . 206
Néo-platonisme . . . . . *763*
Orphisme . . . . . *750*

*3. — Philosophes :*

Aristippe de Cyrène . . . . . 655
Aristote. 183, 192, 206, 407, *757*, 856, 863
Eléates . . . . . *750*
Epictète . . . . . 418, 659, *762*, 869
Héraclite . . . . . 632, *751*, 856
Hésiode . . . . . 180
Parménide . . . . . 632
Platon 198, 206, 403, 404, 642, *752*, 856, 866
Pré-Socratiques . . . . . *750*
Sextus Empiricus . . . . . *763*
Socrate . . . . . 192, 403, 632, *751*, 856
Thalès . . . . . 632, *750*

### 3. — Philosophie médiévale

*1. — Ouvrages généraux :*

De Wulf M. . . . . *763*

*2. — Doctrines :*

Connaissance . . . . . 407, *765*
Courants philosophiques . . 424, 650, 651
Essence et existence . . . . . *769*
Esthétique . . . . . 643
Liberté . . . . . *765*
Psychologie expérimentale . . . . *772*

*3. — Auteurs :*

Anselme (S.) . . . . . *765*
Alhazen . . . . . *772*
Bacon (Roger) . . . 189, 411, *768*, 863
Bonaventure (S.) . . . . . 649
Bovon de Corvey . . . . . 868
Dante . . . . . 207, 429
Fulbert de Chartres . . . . . 868
Isaac Israeli . . . . . *769*
Jean Quidort . . . . . *769*
Jean de la Rochelle . . . . . *768*
Maïmonide . . . . . 189, 411, *770*
Notker . . . . . *767*
Pierre de Compostelle . . . . . *766*
Remi d'Auxerre . . . . . *767*
Robert Grosseteste . . . . . *767*
Scot (Duns) . . . . . 874
Scot J. . . . . 865
Siger de Brabant . . . . . 207, 429
Thierry de Fribourg . . . . . 199, *769*
Thomas d'Aquin (S.) 184, 407, 428, 643, 654, *769*, 859, 879

### 4. — Philosophie moderne

*1. — Doctrines :*

Cartésianisme . . . . . *778*
Connaissance . . . . . 643
Cosmogonie . . . . . 179
Esthétique . . . . . 180
Immortalité . . . . . *774*
Nominalisme . . . . . *773*
Politique . . . . . 422
Rosminianisme . . . . . 428

*2. — Philosophes :*

Allemagne (Philosophie en). 193, 404, 632
Alvarado Fr. . . . . 634
Amérique (Philosophie en) . . . . . 640
Andreas Caesalpinus . . . . . 868
Angleterre (Philosophie en) . . . . 202
Balmès . . . . . 201
Berkeley . . . . . *780*
Böhme . . . . . *775*
Calker (Fr. von) . . . . . 180
Campanella . . . . . *775*, 877
Clarke . . . . . 866
Cournot . . . . . 208, 423, *789*
Cousin . . . . . 878
Cumberland . . . . . 866
Darwin . . . . . 199, 200, 201
Descartes . . . . . 402, 416, 635, *775*
Deutinger . . . . . *790*
Fichte . . . . . 191, 867
France (Philosophie en) . . . . . 643
Fries . . . . . 860
Geulincx . . . . . *779*
Hegel . . . . . 180, *785*, 867
Italie (Philosophie en) . . . . . 206
James W. . . . . *793*, 860
Kant. 179, 184, 192, 194, 406, 416, 641, *782*, 866, 867, 879
Lamennais . . . . . 209
Laplace . . . . . 179

Leibniz . . . . . 635
Lessius . . . . . 422
Liebmann O. . . . . *785*
Lotze . . . . . *792*
Maine de Biran . . . . . *789*
Mill (Stuart). . . . . *790*
Nietzsche . . . . . 856
Pascal . . . . . 423
Piquer y Arrufat A. . . . . 183
Quetelet . . . . . 199
Renouvier . . . . . 873
Rousseau J.-J. . . . . 648, 649, *781*
Russie (Philosophie en) . . . . . 875
Sanseverino G. . . . . 429
Schelling . . . . . *787*
Schopenhauer . . . . . 180, 856
Schulze. . . . . *785*
Secrétan. . . . . *791*, 872
Shaftesbury . . . . . 866
Soloview . . . . . 407, 408, 426, 875
Spencer . . . . . *792*
Spinoza . . . . . 631, *780*, 871
Suarez . . . . . 643
Swedenborg . . . . . 179
Telesio . . . . . *774*
Vitoria (Fr. de). . . . . 183

## PHILOSOPHIE

### 1. — Ouvrages généraux

Bœdder B. . . . . *340*
Cathrein V. . . . . *341*
De Bie J. . . . . *341*
Frick C. . . . . *341*
Gredt J. . . . . *339*
Lottini J. . . . . *340*
Reinstadler S. . . . . *339*
Sortais G. . . . . *338*

### 2. — Métaphysique et Questions générales.

Abstraction. . . . . 416
Action (Philosophie de l') . . . . . 178
Analogie . . . . . 429
Anti-Intellectualisme . . . . . *89*
Associationisme . . . . . 635
Atomisme . . . . . 868
Bases de la philosophie . . . . . 190
Catégories . . . . . 414
Causalité . . . . . *106*
Concept et idée . . . . . 429
Connaissance . . . *89-107*, 178, 199, 202, 402, 412, 423, 429, 642, 651, 859, 860, 866
Criticisme . . . . . 640
Dieu (Connaissance de). . . . . 428
Dogmatisme . . . . . 640
Empirisme . . . . . 878
Espace . . . . . 872
Esprit philosophique contemporain. 179
Essences (Variabilité des) . . . . . 178
Essence et Existence . . . . . 207
Existence . . . . . 190, 193
Expérimentale (Métaphysique) . . 650
Hasard . . . . . 640, 860
Idéalisme. *97*, *102*, 415, 635, 640, 643, 650
Idées (Association des) . . . . . 201
Idées (Formation des) . . . . . 416
Idées (Concept et) . . . . . 429
Immanente (Philosophie) . . . . . 180
Individualisme. . . . . *112*
Introduction à la philosophie . . . 412
Intuitivisme . . . . . 198, 873, 878
Invention scientifique . . . . . 855
Jugement . . . . . 193, 864
Libre arbitre . . . . . 423
Matière . . . . . 185, 186, 190
Méthode. . . . . 640, 867
Moderniste (Philosophie) . . 205, 654
Monisme . . . . . *126*, 639
Mysticisme. . . . . *99*
Néo-criticisme. . . . . 184
Néo-dogmatisme . . . . . 422
Néo-réalisme . . . . . 192
Pensable . . . . . 428
Pensée . . . . *89*, *93*, 206, 207, 635
Pensée contemporaine . . . . . *109*
Perception sensible . . . 643, 863, 867
Personne . . . . . 186
Phénomènes (Possibilité des) . . . 408
Pragmatisme. *100*, 183, 190, 202, 203, 208, 642, 856
Rationalisme . . . . . *99*
Réalisme. *102*, *104*, 190, 412, 415, 640, 643
Réalité . . . . . 412, 415, 416, 643
Relation. . . . . 193, 640, 864
Relativité . . . . . 642
Religion naturelle . . . . . 188
Religion (Philosophie de la) . . . *113*
Rôle de la philosophie . . . . . 426
Science et Philosophie . . . . . *100*
Scolastique (Enseignement de la Philosophie) . . . . . 205
Substance . . . . . 643
Symbolisme et liberté dans la Science 201
Systèmes philosophiques . . . . *107*
Temps . . . . 415, 643, 866, 867, 873
Théisme. . . . . *112*, *116*
Univers . . . . . 192
Univocité et Analogie . . . . 429, 874
Valeur . . . . 192, *538*, 640, 873, 875
Vérité . . *100-102*, 192, 199, 429, 642
Volontarisme intellectualiste . . . 424

### 3. — Logique.

Déduction . . . . . 199, *368*, 422
Identité (Principe d') . . . . . *366*
Induction . . . . . *369*
Infini (Logique de l') . . . . . 878
Linguistique . . . . . *365*, 421
Logique nouvelle . . . . . 642
Logistique . . . . . 363
Proposition négative . . . . . 192
Propositions (Inversion des) . . . 412
Psychologique (Logique) . . . . *364*
Raisonnement . . . . . *368*, 864, 878
Universel . . . . . 867

## 4. — Psychologie.


Affectifs (États) . . . . . *361*
Aliénés . . . . . 191
Ame. . . . . 864
Aphasie . . . . . 194, 417
Appliquée (Psychologie). . . . . 425
Arithomanie . . . . . 413
Art (Science de l'). . . . . 859
Attention . . . . . 208, *362*, 414, 429
Automatisme . . . . . 414
Cerveau . . . . . 413
Chance . . . . . 414
Choix volontaire . . . . . *363*
Conscience . . . . . 190, 192, 864
Délire d'interprétation . . . . . 191
Dépersonnalisation . . . . . 413
Émotions. . . . . 413, 640, 874
Énergie psychique . . . . . 428
Épilepsie . . . . . 413
Esthétique . . . . . 415, 425, 642
Évolution . . . . . *361*
Expérience interne . . . . . 635
Expérimentation (Instrument d') . 405
Extase . . . . . 876
Formes de la vie psychologique . . 422
Génie poétique . . . . . 865
Hallucination . . . . . 640
Hypermnésie . . . . . 413
Hypnotisme . . . . . 355, 405
Hystérie . . . . . 191, 354, 650
Images motrices . . . . . 426
Imagination . . . . . 651
Inconsciente (Activité) . . . . . 875
Interprétation psychologique . . . 635
Introspection . . . 203, 360, 429, 655
Jugement psychologique . . . . 407
Linguistique. . . . . *362*
Manie et mélancolie . . . . . 203
Métapsychisme. . . . . 631
Méthode psychologique . . . . . 413
Musicale (Psychologie) . . . . 406, 641
Mysticisme *346*, *354*, *355*, 413, 414, 430, 431, 641, 652, 874, 875
Neurasthénie . . . . . 875
Névrose et sainteté . 201, 430, 431, 874
Prière . . . . . *350*, 861
Psychoélectriques (Phénomènes) . . 182
Religieuse (Psychologie) 190, 209, 342, 408, 417, 655
Rêve . . . . . 193, 202
Scolastique (Psychologie)et psychologie moderne. . . . . 427, 652
Scrupuleux . . . . . 656
Sensation . . . . . 874
Spiritisme . . . . . *357*, *358*
Subconscience . . . . . 193
Substitution psychique . . . . 425, 426
Timidité . . . . . 875
Zoologique (Psychologie) . . . 182, 632


## 5. — Morale.


Actes internes et externes . . . . 424
Action (Morale de l') . . . . . *543*
Conscience (Formation de la) . . . 864
Criminologie . . . . . 406, 653
Devoir . . . . . 414, 543, 640, 648
Expérience morale . . . . . 416
Idéal moral. . . . . 188
Impératif catégorique . . . . . 179
Individualiste (Morale). . . . . 638
Individuelle (Morale) . . . . . 423
Mœurs (Physique des) . . . . . *538*
Nécessité de la Morale . . . 653, 654
Obligation morale . . . . . 638
Pédagogie . 178, 181, 202, 405, 406, 549, 638, 651, 862, 872
Pédologie . . . . . 191, 632, 859
Philosophie et sociologie . . . . 202
Positivisme. . . . . 650
Psychopathologie. . . . . 878
Rationnelle (Morale) . . . . . *540*
Scientifique (Morale) . . . 425, *540*
Sociale (Morale) . . . . . 423, 869
Socialisme . . . . . 188, 416
Sociologie (Morale et). 184, 408, 423, 652
Universel moral . . . . . 428
Valeur (Jugement de) Voir : 1. — Métaphysique.
Vertu (Notion philosophique de la). 870


## 6. — Philosophie des Sciences.


Méthode . . . . . *117*, 631, 855
Biologie :
Biologie générale . . . . . 652
Darwinisme. . . . . 651, 873
Evolutionisme . 130, 199, 200, 201, 206, 415, 640, 650
Génération spontanée. . . . . 655
Hérédité . . . . *132*, 187, 189, 634
Homme . . . . . 636, 870
Origine de la vie . . . . . 653
Mathématiques . . . . . *127*, 429
Sciences physiques :
Cosmogonie. . . . . 860
Energétique. . . . . 422
Mécanisme . . . . . *123*, 651, 652
Méthode . . . . . 430
Sciences sociales :
Droit . . . . . 202, 206, 426, 655
Justice pénale . . . . . 193
Lutte pour la vie . . . . . 206
Philosophie de l'histoire . . 427, 428
Philosophie sociale. . . . 183, 407
Pragmatisme . . . . . 190
Réalité sociale . . . . . 875
Sociale catholique. . . . . 428
Solidarité professionnelle . . . 419

## SCIENCE DES RELIGIONS

### I. Introduction.

Ethnologie . . . . . 179, 859
Généralités 180, 196, 415, 420, *556*, 637. 857
Manuels . . . . . *556*

### II. Peuples non-civilisés.

*1° Doctrines et Institutions :*

Bâton sec . . . . . 871
Figures de pierre . . . . . 179
Langage des enfants et des bêtes. . 179
Monothéisme . . . . . 419
Morale . . . . . 638
Poisson, symbole de fécondité. . . 403
Rameau d'or . . . . . *557*
Sociétés secrètes . . . . . 855
Totémisme. 197, 404, *559*, 647, 856, 871

*2° Peuples :*

Afrique, 855 ; Baganda, *565* ; Bushmans, *564* ; Madagascar, 403, 632, 856 ; Ruanda, 403, 631, 855 ; Togo, 403, 405, *566*, 632 ; Wabende, 179.
Amérique du Sud, 403.
Australie, 179, 403, *563*, 632, 647.
Océanie, 179, 855 : Bornéo, 403 : Nouvelle-Guinée, *560*, 856 ; Nouvelle-Poméranie, 179 ; Salomon (Iles), 404.

### III. Égyptiens :

Culte . . . . . 656
Inscriptions . . . . . 406
Panthéon . . . . . 404
Rites funéraires . . . . . 423

### IV. Sémites.

*a.* Généralités :
Expansion extérieure. . . . . *579*
*b.* Assyriens et Babyloniens :
Astronomie . . . . . *572*
Contrats . . . . . 209
Culte . . . . . *570*, 633
Dieux. . . . . *569*
Etude générale. . . . . *568*
Expansion extérieure. . . 181, *581*
Panbabylonisme . . . . . *573*
Religion . . . . . 405, 421, 648
Rois . . . . . 418, 419, 638
*c.* Phéniciens :
Divinités. . . . . *573*
*d.* Ethiopiens :
Religion . . . . . 405
*e.* Arabes :
Anciens Arabes. . . . . *577*
Islam . . . . . 198, *577*. 635. 858
Musulmans . . . . . *578*
*f.* Nabatéens . . . . . *576*

### V. Grecs.

Cultes . . . . . 181, 198, *587*
Divinités . . . . . 181, 421, 857
Etude générale . . . . . *583*
Origines. . . . . *556*
Rites. . . . . *588*, 857, 872
Syncrétisme . . . . . 181, *589*. 857

### VI. Romains.

Culte des empereurs. . . . . 858
Divinités . . . . . 421
Etude générale . . . . . *583*
Rites. . . . . *589*
Syncrétisme . . . . . 194, *589*

### VII. Européens.

Basques. . . . . 179, 632
Bulgares. . . . . 405
Celtes . . . . . 183, 406, *591*, 634
Etude générale . . . . . *581*
Expansion . . . . . *583*
Germains . . . . . *592*, 857

### VIII. Asie orientale.

Birmanie . . . . . 179
Bouddhisme . . . 206, 421, *596*. 642
Chine . . . . . *604*, 856
Hindouisme . . . . . 858
Inde . . . . . 179, 403, *595*. 856
Iran . . . . . *593*, 647
Japon. . . . . *606*, 632
Mésopotamie . . . . . 856
Parsisme . . . . . 421, 638
Tibet. . . . . 414, *601*, 867
Turkestan . . . . . *600*

## THÉOLOGIE BIBLIQUE

### I. Ancien Testament

*1. Introduction.* . 191, 659, 858, 856, 869

*2. — Ouvrages généraux :*

Bertholet . . . . . *140*
Kautzsch E. . . . . *135*
König Ed. . . . . *137*
Lesêtre H. . . . . 426
Stade B. . . . . *140*
Touzard J. . . . . *136*

*3. — Monographies :*

Arche d'alliance. . . . . 637
Arianisme . . . . . 189
Colonies juives . . . . . 635
Contrats . . . . . 209
Culte . . . . . 658
Cultes étrangers. . . . . 404, 657. 879
Démonologie. . . . . *142*
Esprit-Saint . . . . . 642
Fêtes . . . . . 861
Jeûne . . . . . 143
Lépreux . . . . . 182
Messianisme . . . . . 641
Moïse, son œuvre religieuse. . . . 405
Morale juive. . . . . 188. 420
Organisation politique et administrative . . . . . 863
Origines . . . . . *144*
Religion . . . . . 404, 420, 633. 639
Sectes juives . . . . . *151*. 869
Talion . . . . . 189

*3. — Sciences auxiliaires :*

Archéologie : Atlas, 633, 659 : Bethphagé 196 ; El-Ela, 195 : Eléphantine, *148* : 186, 210, 409, 410, 411, 412, 415, 418, 421, 422, 637, 642, 646, 649 ; Gezer, 406, Hereibeh, 418 ; Jazer, 189 ; Jérusalem, 196 ; Ophel, 196, 418, 869 ; Sendschirli, 633. 869.

Exégèse : Abdias, 210 ; Chron., 189, 410 ; Daniel, 412, 871; Deut., 415, 859; Eccle. 187, 859, 869 ; Esdras, 189, 412; Esther, 189 ; Ex., 193 ; Ezéch., 659 ; Gen., 208, 210, 410, 432, 657 ; Hab., 210 ; Isaïe, 189, 639 ; Jér., 659, 869 ; Jés., 658; Job, 659 ; Joël, 210 ; Jonas, 211 ; Jug., 186, 409, 410 ; Lév., 861 ; Mac., 419 ; Mal., 210 ; Néh., 189 ; Osée, 862 ; Prov., 644 ; Ps., *147*, 195, 409, 410, 431, 633, 639, 649, 657, 658 ; Rois, 187, 189, 410, 658, 659 ; Sag., 212, 857 ; Sam., 211, 647, 656, 659 ; Tob., 423 ; Zach., 210.

Littérature juive, 196, 211, 409, 412, 419, 420, 639, 646, 657, 658, 659, 660, 857, 871.

Apocryphes : divers, 211 ; Jubilés, 195, 211, 638 ; Odes de Salomon, voir : Histoire des Doctrines chrétiennes, 1. Antiquité.

## II. — Nouveau Testament

*1. — Introduction* . . . 212, 857, 865

*2. — Ouvrages généraux :*

Holtzmann H. J. . . . . *153*

Weinel H. . . . . *155*

*3.— Monographies :*

A. Jésus : Accomplissement des Prophéties, 861 ; Divinité, 411, 858 ; Eschatologie, 197, 427 ; Enseignement, *158*, 187, 209, 402, 430, 431, 432, 656 ; Miracles, 194, 416 ; Paraboles, 644 ; Personne et œuvre, 187, 188, 208, 209, 417, 426, 656, 868, 880.

B. Saint Pierre : Sa psychologie religieuse . . . . . *160*

C. Saint Paul : Angélologie, 862 ; Epilepsie, 186 ; Esprit-Saint, 878 ; Eucharistie, 204 ; Evangiles (Comparaison avec les) 161 ; Hellénisme, 186, 187, 414; Jean (Paul et) 186; Jésus (Paul et) 186, 409, 645, 646, 870 ; Résurrection (Doctrine de la) 182 ; Théologie, 636, 653 ; Vie, 633, 636, 637, 644.

D. Saint Jean : Concept de vérité, *163* ; Séjour à Éphèse, 878 ; Vie future, 182.

E. Divers : Angélologie, *164*, 194 ; Cène, *163*, 194 ; Eglise, 205 ; Esprit, *164* ; Eucharistie, 187 ; Poisson (Symbole du) 180, 643 ; Royaume de Dieu, 876 ; Trinité (Foi à la), 205.

F. Études comparées : *164*, 193, 432, 862.

*4. — Sciences auxiliaires :*

Exégèse : Synopt. : 212, 411, 641, 862 ; Matt., 184, 186, 406, 407, 408, 411, 415, 430, 431, 633, 635, 645, 657 : Marc, 187, 209, 415, 430, 641, 660, 859, 863; Luc, 187 205, 209, 212, 416, 634, 643, 862, 863; Jean, 187, 210, 212, 431, 865, 868, 876; Act., 414, 880 ; Cor., 431, 637, 656, 659, 660, 878; Rom., 195, 208, 413, 641, 867; Thess., 432 ; Gal., 634, 645, 657, 862 ; Phil., 195, 659; Éph., 182, 186, 410, 432, 868 ; Col., 644 ; Heb., 418, 659 ; Jacq., 637 ; Apoc., 187, 195, 406, 414, 634, 641, 659, 859, 866.

Philologie . . . . . 191, 638, 659

## THÉOLOGIE SPÉCULATIVE

Ange . . . . . 863

Christianisme . . . . . 862

Communion quotidienne. . . . . 657

Confirmation. . . . . 871

Création . . . . . 411

Diable . . . . . 862

Dieu : Action, 428 ; Esprit-Saint, *838* ; Essence, *836* ; Éternité, *837* ; Existence, 423, 639, 649, 876 ; Prescience, *837* ; Processions, 877.

Dogme. . . . . *836*

Dogme (Développement du) . . *823*, 859

Dogme (Notion du) . . . . . 656

Église . . . . . 185, 194, 402, 861

Espérance . . . . . *842*

Eucharistie . . . . . *840*, 861

Grâce . . . . . *834*

Introduction à la théologie, 183, 188, 205 409, 428, 430, *823*

Justice . . . . . 427

Lieux théologiques. . . . . 877

Mariologie. . . . . 407, *839*

Manuels . . . . . *829*

Modernisme . . . . . 428, 638, 877

Mystique . . . . . 862, 865

Ouvrages généraux . . . . . *829*

Pape . . . . . 407, 409

Péché (Conscience du) . . . . . 411

Prière . . . . . 188

Rédemption . . . . 203, 204, 646, *839*

Sacerdoce . . . . . 194

Tentation . . . . . 879

Trinité. . . . . 210

Viatique et Extr.-Onction des enfants 653

Vision béatifique . . . . . 858

# 2. — Chronique.

## Documents pontificaux.

Commission Biblique . . . . . 628

## Publications.

### 1. — *Ouvrages.*

Gaudé L. . . . . 399
Benechevitch B. . . . . 176
Ouspenskij P. . . . . 176

### 2. — *Collections et Recueils.*

Annales de l'Institut supérieur de Philosophie (Louvain) . . . . 395
Anthropologische Sammlung . . . 165
Beihefte zur Zeitschrift für angewandte Psychologie . . . . . 620
Bibliothek für Philosophie . . . . 620
Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen . . . . . 834

### 3. — *Périodiques.*

Bedrock . . . . . 622
Cultura Crestina . . . . . 176
Didaskaleion . . . . . 399
Foi et Science (Bulgarie) . . . . 396
Imago . . . . . 623
Kantstudien . . . . . 620
Leonardo . . . . . 175
Oriens christianus . . . . . 165
Psiche . . . . . 175
Revue de Théologie et de Philosophie 630
Studies . . . . . 394
Zeitschrift für Pathopsychologie . . 393

## Universités.

Dublin . . . . . 394
Fribourg-en-Br. . . . 165
Louvain . . . . . 396
Perth (Australie) . . 168
S. Paulo (Brésil) . . 624

## Académies, Écoles, Congrès, Sociétés savantes et Bibliothèques.

Association espagnole pour le progrès des Sciences . . . . . 624
Collège de France . . . . . 172
Comité Eugénique international . . . . . 847
Congrès des Américanistes . . . . . 168
Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistorique (Genève) . . 401
Congrès international d'Éducation morale (La Haye) . . . . . 628, 853
Congrès international d'Eugénique . . . . . 846
Congrès international d'Histoire des religions (Leyde) . . . . . 398, 852
Congrès international des Orientalistes (Athènes) . . . . . 175
Congrès international de Psychiâtrie et de Psychologie (Berne) . . . . . 401
Congrès international de Psychologie . . . . . 396
Congrès international de Psychologie expérimentale (Paris) . . . . . 626
Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France . . . . . 172
Congrès des Monistes (Hambourg) . . . . . 620
Congrès de Psychologie expérimentale (Berlin) . . . . . 620
Congrès de la Société italienne pour l'avancement des Sciences . . . . . 175
Congrès des Universités de l'empire britannique . . . . . 168
Congrès universel des Races . . . . . 167
Deutsche Gesellschaft für Islamkunde . . . . . 845
École libre des Sciences de l'Éducation (Genève) . . . . . 400
École de Pédologie (Bruxelles) . . . . . 623
Gesellschaft für positivistische Philosophie (Berlin) . . . . . 621
Institut Catholique de Paris . . . . . 626
Institut international de plasmogenèse et de biomécanique universelles (Bruxelles) . 170
Musée ethnographique Polonais de Cracovie . . . . . 169
Schopenhauer-Gesellschaft . . . . . 393
Semaine d'ethnologie religieuse (Louvain) . . . . . 623, 850
Società Filosofica Italiana . . . . . 630
Société Magnétique de France . . . . . 626
Société Touranienne (Budapest) . . . . . 169

## Conférences.

Bergson H., à Édimbourg . . . . 169
Bréhier É., à Oviedo . . . . . 624
Cumont Fr., à New-York . . . . 171
Fite W., à l'Université Harvard . . 397
Gomperz Th., à Vienne . . . . . 626
Gregory C. R., aux États-Unis . . 171
Revue de Philosophie, à Paris . . . 172

## Prix et Concours.

Concours : Académie des Sciences morales et politiques . . . . . 172, 851
Concours de la Kantgesellschaft . . . . . 621
Concours quinquennal des Sciences historiques en Belgique . . . . . 170
Prix de la Laekenbachersche Stiftung (Vienne) . . . . . 169
Prix quinquennal d'histoire de Belgique . . . . . 396

## Fouilles, découvertes et Missions.

Découvertes de ms Coptes . . . 397
— de ms des Odes de Salomon. . . 622
Fouilles : Cnosse . . . . . 170
— El-Ohymer . . . . . 625
— La Quina (Charente) . . . . 172
Fouilles : Laussel (Dordogne) . . 625
Missions scientifiques : Argentine . 177
— Bolivie . . . . . 177
— Nouv. Guinée angl. . . . . 168
— Perse . . . . . 845

## Anniversaires.

Alvarado Fr. . . . . 171
Institut philosophique de Canterbury (Nlle Zélande) . . . . . 622
Université de Jassy . . . . . 176

## Nominations.

Assagioli R. . . . . 175
Aveling Fr. . . . . 169
Bacon R. . . . . 171
Bauch Br. . . . . 165
Baumstark A. . . . 165
Bergson H. . . . . 397
Bertrand R. . . . . 172
Bethune-Baker J. M. . 168
Blanche A. . . . . 627
Bovet P. . . . . 400
Bowman A. A. . . . 851
Bréhier É. . . . . 173
Cellérier L. . . . . 400
Chamberlain A. F. . 171
Chevalier U. . . . . 398
Claparède Éd. . . . 400
Colvin S. S. . . . . 625
Cox G. C. . . . . 625
Croiset M. . . . . 171
Cumont Fr. . . . 170, 851
Darbon A. . . . . 398
Déchelette . . . . 398
De Jongh H. . . . 170
Descœuvres A. . . . 400
Deussen P. . . . . 393
Diez . . . . . 845
Donat J. . . . . 169
Drake D. . . . . 625
Dubois J. . . . . 400
Ehses (Mgr) . . . . 393
Eichthal (E. d') . . 852
Eucken R. . . . . 397
Fanfani L. J. . . . 176
Fehr H. . . . . 400
Ferrière Ad. . . . . 400
Ficker J. . . . . 393
Finlay T. A. . . . . 394
Fournier P. . . . . 173
Frédericq P. . . . . 396
Geissler L. R. . . . 851
Gibson W. R. B. . . 394
Guye Ph. A. . . . . 400
Hartmann H. G. . . 851
Hibben J. G. . . . 397
Hill D. Sp. . . . . 171
Huey E. B. . . . . 171
Jennes D. . . . . 168
Jones A. H. . . . . 851
Jordan E. . . . . 171
Karge P. . . . . 621
Karsten S. R. . . . 177
Kenyon F. G. . . . 398
Krebs . . . . . 165
Krüger F. . . . . 625
Kruse M. . . . . 624
Kühneman E. . . . 625
Lacau P. . . . . 852
Lehu L. . . . . 175
Lottin J. . . . . 170
Marbe K. . . . . 845
Mattiussi G. . . . . 175
Meiklejohn A. . . . 851
Meinong A. . . . . 851
Melli G. . . . . 630
Mezes S. E. . . . . 625
Millioud M. . . . . 400
Moffatt J. . . . . 394
Momigliano F. . . . 175
Mondolfo R. . . . . 400
Morselli H. . . . . 175
Naville F. . . . . 400
Nève P. . . . . 170
Niedermayer O. . . 845
Noël L. . . . . 170
Pestalozza U. . . . 400
Peters W. . . . . 845
Piéron H. . . . . 852
Pitkin W. B. . . . 625
Pomer J. . . . . 176
Rademacher A. . . . 621
Ranke O. . . . . 623
Reichelt . . . . . 845
Rowan V. . . . . 176
Ruchmich C. A. . . 171
Ruediger W. C. . . . 171
Sachs . . . . . 623
Sales M. . . . . 177
Sanford E. C. . . . 625
Sante de Sanctis . . 175
Schlaginhaufen O. . 165
Schmid A. . . . . 621
Schmidt W. . . . . 622
Scialoia V. . . . . 175
Souter A. . . . . 394
Specht W. . . . . 393
Tigert J. J. . . . . 397
Tower V. . . . . 851
Ubaldi P. . . . . 399
Urban W. M. . . . 851
Van Riper B. W. . . 397
Vidart C. . . . . 400
Villa G. . . . . 175
Vogel H. . . . . 393
Voisine . . . . . 627
Vosté J. M. . . . . 176
Waltzing J. P. . . . 170
Wasson J. B. . . . . 397
Weardale (Lord) . . 167
Weber E. . . . . 621
Wohlenberg G. . . . 393
Wright W. K. . . . 397

## Retraites

Baudin . . . . . 627
Billot (Card.) . . . 175
Bulliot. . . . . 627
Commer E. . . . . 169
Fei R. . . . . 177
Grannan Ch. P. . . 171
Janssens E. . . . . 170
Levasseur E. . . . 101
Piat. . . . . 627
Urbain W. M. . . . 851
Wundt W. . . . . 621

## Décès (1)


* Abert (F. P. von) . 621
* Andree R. . . . . 621
* Beecher W. J. . . 625
* Berger Ph. . . . 398
* Binet A. . . . . 173
* Black J. S. . . . 395
* Carmichael A. . . 848
* Casanova G. . . . 396
* Clarke W. N. . . . 397
* Curtis E. L. . . . 171
* Dandiran E. . . . 401
* De Witt Castor G. 852
* Dilthey W. . . . 166
* Dœring A. . . . 845
* Drews P. . . . . 846
* Duproix P. . . . 401
* Fairbairn A. M. . 394
* Fouillée A. . . . 627
* Gauckler P. . . . 174
* Gayraud H. . . . 174
* Gomperz Th. . . . 849
* Graham W. . . . 169
* Hambürger J. . . 167
* Hammond J. . . 848
* Henderson G. . . 848
* Hihn H. . . . . 394
* Hodgson Sh. H. . . 623
* Hogg H. W. . . . 395
* Keane A. H. . . . 622
* Kirn O. . . . . 166
* Knabenbauer J. . 167
* Lang A. . . . . 848
Le Boulbin Y . . . 398
* Lefébure L. . . . 173
* Lefmann S. . . . 393
* Lieblein J. D. C. . 176
* Liebmann O. . . . 393
* Ludwig A. . . . 849
* Maumus V. . . . 627
* Meloni G. . . . 854
* Menendez y Pelaio M. 624
* Müllner L. . . . 395
* Nicholson E. W. B. 622
* Oettli S. . . . . 165
* Poincaré H. . . . 628
* Poncelet A. . . . 396
* Risley H. H. . . . 169
* Roberts E. S. . . 848
* Saglio E. . . . . 174
* Saleilles R. . . . 398
* Salomon M. . . . 852
* Schmidt W. . . . 845
* Seisenberger M. . . 167
* Seltmann C. . . . 166
* Sieffert Fr. . . . 167
* Spicker G. . . . 845
* Topinard P. . . . 174
* Verrall A. W. . . 848
Vidal Ch. . . . . 174


1. Les noms précédés d'un astérisque sont accompagnés de renseignements biographiques et bibliographiques.

## ERRATA

Page 170, ligne 43, *au lieu de :* minéenne, *lire :* minoenne.
» 191, ligne 2, *au lieu de :* BECHTEREN, *lire :* BECHTEREW.
» 393, ligne 12, *au lieu de :* I, 1911, *lire :* V, 1911.
» 403, ligne 25, *au lieu de :* SOURY-SAVERGNE, *lire :* SOURY-LAVERGNE.
» 411, ligne 19, *au lieu de :* P. STEINMETZER, *lire :* F. STEINMETZER.
» 416, ligne 15, *au lieu de :* E. FRANKEL, *lire :* E. FRAENKEL.
» 633, ligne 37, *au lieu de :* STEIMETZER, *lire :* STEINMETZER.
» 640, ligne 39, ajouter le titre de l'art. : *Émotion et hystérie.*
» 640, ligne 46, *au lieu de :* ROGUES DE PURSAC, *lire :* ROQUES DE FURSAC

# Ouvrages envoyés a la Rédaction

A. Cozzi. **Disputationes theologiae Moralis methodo positiva-scholastica-casuistica.** Vol. II. Turin, P. Marietti, 1912. In-8°, 404 p. — 3 fr. 50.

C'est le second volume du Manuel de théologie morale que M. l'abbé A. Cozzi publie et dont le premier a été annoncé l'an dernier (p. 26*). Il comprend les préceptes du Décalogue et de l'Église, le traité sur la Justice et celui sur la Restitution en général et en particulier. Sont à signaler dans cet excellent Manuel, entre autres paragraphes, ceux qui concernent le Magnétisme, l'Hypnotisme et le Spiritisme. Ces sujets d'une actualité incontestable sont traités avec la brièveté et la précision qui conviennent à un manuel. J. N.

C. Colli Lanzi. — **Promptuarium theologiæ moralis universæ.** — *Ibid.*, 1912. In-8°, VIII-434 pages. — 5 fr.

Cet ouvrage, dans la pensée de l'auteur, n'est pas destiné aux débutants dans l'étude de la théologie morale, il s'adresse, de préférence, à tous les candidats aux examens de théologie et aux divers concours. Ils y trouveront, en effet, sous une forme condensée et précise, des notions indispensables qu'ils pourront se remémorer sans grand effort et sans perte de temps. J. N.

A. Vermeersch, S. J. **Quaestiones de Virtutibus Religionis et pietatis ac Vitiis contrariis.** Bruges, C. Beyaert, 1912. In-8°, XV-282 pages. — 3 fr.

Dans ses « Quaestiones de virtutibus religionis et pietatis », le P. Vermeersch s'est proposé de discuter certains points de morale et d'ajouter aux traités habituels un supplément que rendent opportun les controverses actuelles tant ascétiques qu'apologétiques. Les questions choisies parmi celles que pose la vie contemporaine n'ont pas été rangées au hasard sous les deux titres indiqués, elles sont soigneusement rattachées à des notions générales qui préparent la réponse et la montrent comme une conséquence de la doctrine. Dans la première section, qui comprend un peu plus des deux tiers de l'ouvrage, elles se tiennent dans l'idée du culte dû à Dieu et se rapportent à la prière, à la sanctification du dimanche, aux vœux, au blasphème et à la superstition. La conduite à tenir vis-à-vis du magnétisme et du spiritisme est tracée d'après la nature des causes de ces phénomènes et les décisions venues de Rome. On trouve amplement ce qui a été résolu en Belgique sur le blasphème populaire et la manière de s'y prendre pour réformer l'opinion. La solennité des vœux est tirée non d'un changement intrinsèque de l'intention, mais d'une loi de l'Église qui règle les conditions et l'efficacité de l'acte. A propos de la prière, l'auteur parle de la méditation, de la contemplation et des états mystiques. Son opinion n'est pas celle de Saudreau, on ne saurait dire qu'elle est complètement celle du P. Poulain. Il déclare n'avoir pas de goût pour discuter la différence des divers degrés, tenant avec Suarez qu'il est encore plus facile de se tromper dans l'explication des faits que dans les faits eux-mêmes. Tout état mystique serait le fruit d'une grâce divine propre, se distinguant de la grâce qui fait un acte surnaturel, comme se distingue dans l'ordre naturel l'avantage des talents. Il aurait pour propre le sentiment de la présence divine qu'apporte la vision immédiate de Dieu, en sorte que le discerner reviendrait à savoir si la contemplation se fait sans aucun symbole ou avec image. La seconde section, moins importante, ne s'attache qu'à quelques sens de la « pietas ». C'est suffisant néanmoins pour se guider à travers les opinions sur le patriotisme et l'emploi de l'argent dans les œuvres de miséricorde. Une citation copieuse et précise d'auteurs à consulter renvoie à ce que ne peut fournir la brièveté de l'exposition, qui d'ailleurs ne nuit en rien à la clarté.

P. Ambroise de Lombez. **Traité de la Paix intérieure.** Nouvelle édition. Paris, librairie St-François, et Louvin, maison Saint-Roch, 1912. In-12, XV-339 pages, de la *Nouv. Bibl. franciscaine.*

Cet ouvrage, paru pour la première fois en 1757, a atteint le chiffre de plus de cinquante éditions françaises toujours épuisées, sans compter ses traductions nombreuses en plusieurs langues. C'est dire que de tout temps il a fait les délices des âmes avides de perfection. Il forme en effet un véritable traité de perfection chrétienne, dont la paix intérieure est la condition indispensable. D'une doctrine solide autant que suave, il contribuera encore aujourd'hui à l'édification de beaucoup d'âmes religieuses.

Andreas Eberharter. — **Der Kanon des Alten Testaments zur Zeit des Ben Sira** (*Alttestamentliche Abhandl. hrsg.* von Dr. J. Nikel. Bd. III, 3). — Münster, Aschendorff, 1911 ; in-8° de 77 p. — mk. 2.10.

Cette étude comprend trois chapitres : I. Les données bibliques sur la collection des écrits inspirés ; II. Les rapports de Ben Sira avec les livres de l'Ancien Testament ; III. La canonicité des écrits utilisés par Ben Sira. C'est le chapitre deuxième qui constitue la partie vraiment neuve de ce travail. Le Dr. Eberharter nous y donne la liste minutieusement dressée et clairement disposée de toutes les allusions (Anspielungen) et références (Anlehnungen) de l'*Ecclesiastique* aux divers livres de l'Ancien Testament. Sa conclusion est ainsi formulée : « Je regarde comme le résultat assuré ou à tout le moins vraisemblable des recherches consignées dans ce livre que le Siracide a utilisé la totalité des écrits protocanoniques ». Il demeure cependant douteux si le Cantique, Esther, Daniel, appartenait déjà au Canon. Quelques points de contact possibles sont signalés entre Ben Sira et plusieurs deutérocanoniques : Tobie, Baruch, Sagesse.

Hub. LINDEMANN. — **Florilegium hebraicum.** *Locos selectos librorum Veteris Testamenti in usum scholarum et disciplinae domesticae* edidit H. L. Friburgi, B. Herder, 1912 ; in-8° de XII et 215 p. — Fr. 3.40 broché.

Éviter aux commençants l'achat coûteux d'une Bible hebraïque, leur offrir, groupés, les morceaux les plus intéressants, pour le fond et pour la forme, des livres hébreux de l'Ancien Testament, leur donner ces morceaux choisis en un caractère si grand et si net qu'ils puissent les lire sans fatigue ; tel est le but que le Dr. Lindemann s'est proposé d'atteindre en composant cette Anthologie. Elle comprend 155 morceaux vocalisés, empruntés à tous les livres hébreux de l'A T. (le *Cantique des Cantiques* et quelques Prophètes exceptés) ; et en appendice 3 morceaux non vocalisés, 28 vers empruntés au texte hébreu de l'*Ecclésiastique*, l'inscription de Siloé comme spécimen d'écriture ancienne, un texte avec vocalisation babylonienne, un spécimen d'écriture cursive néo-hébraïque. Ce Florilège rendra service aux commençants.

P. DONCŒUR, S. J. — **Synopsis scriptorum ecclesiasticorum ab anno D. 40 ad annum D. 460, ad usum scholarum descripta.** — Bruxelles-Louvain, Bibliothèque choisie, 1912. — 2 fr. ; la douzaine : 15 fr. net.

Ce tableau graphique a été dressé dans un but pédagogique; il vise à faciliter la connaissance des écrivains ecclésiastiques en faisant voir, quasi d'un seul coup d'œil, leur époque, leur milieu, leur caractère. Divers artifices typographiques, des couleurs variées, indiquent, en effet, les temps de persécution, les régions géographiques, les opinions religieuses de chacun des écrivains. On y trouve également inscrits les principaux événements de leur vie et quelques-uns de leurs ouvrages. Ce travail a été poussé jusqu'en 460.

Ce tableau s'inspire des principes pédagogiques actuellement recommandés dans l'enseignement primaire et dans l'enseignement secondaire. Qu'on emploie aussi ce procédé dans l'enseignement supérieur, il n'y a là rien que de naturel, et il rendra des services. Toutefois on n'évite pas une certaine complication qui, en bien des cas, fera préférer l'étude directe d'un bon manuel, où, malgré tout, on trouvera plus de renseignements, exposés avec plus de netteté.

M.-S. GILLET, O. P. **Innocence et Ignorance. Éducation de la pureté.** Paris, P. Lethielleux, 1912. In-16, 216 pages. — 2 fr.

L'auteur essaie de démontrer, à la lumière de la psychologie de saint Thomas, qu'en aucun cas « l'initiation scientifique » en matière de chaststé, soit individuelle, soit collective, n'est nécessaire, et qu'en tous cas elle reste dangereuse, à cause surtout de sa crudité technique, ou de l'universalité de sa méthode, qui ne tient pas compte des besoins relatifs et individuels des enfants. Au surplus, il s'applique à prouver que « l'ignorance systématique », celle qui, à son tour, ne tiendrait aucun compte des besoins relatifs et individuels des enfants, dans n'importe quelle circonstance, s'expose à de graves mécomptes, surtout dans les temps difficiles que nous traversons, où les dangers d'une initiation malsaine se multiplient pour ainsi dire à l'infini, sur les pas des enfants, en dépit de toute vigilance. Finalement la pensée de l'auteur est que, dans le domaine de la pureté, les éducateurs naturels de l'enfant, ses parents par conséquent, et, à leur défaut, ceux à qui incombe le soin de son âme, doivent entretenir chez lui « l'ignorance » tant que sa volonté n'est pas suffisamment armée pour résister aux suggestions des sens qui lui viendraient d'une initiation précoce ; — mais l'auteur pense que pour les enfants dont l'éducation chrétienne de la volonté aura été poursuivie intégralement et avec méthode, une « initiation de bon sens » devra remplacer l'ignorance, à partir du jour où le besoin s'en fera sentir, et à la condition expresse que cette initiation soit calquée sur des besoins réels et non imaginaires, revête en tous cas un caractère strictement individuel, et s'appuie à une forte éducation chrétienne, où les moyens surnaturels auront toujours le pas sur les moyens purement naturels.

Le P. Gillet apporte dans cet ouvrage ses qualités bien connues de théologien précis, de psychologue avisé et de directeur d'âmes expérimenté : les conclusions qu'il dégage aideront puissamment à la solution de ce difficile problème qui se pose aujourd'hui avec plus d'acuité que jamais et dont aucun éducateur catholique, soucieux de sa responsabilité, ne peut se désintéresser.

M. CHAILLAN. **Saint Césaire 470-543.** (*Les Saints*). Paris, J. Gabalda, 1912. In-12, VIII-239 pages. — 2 fr.

L'ouvrage consacré à saint Césaire par M. l'abbé Chaillan est une monographie sérieuse, bien informée et traitant le sujet de façon complète. L'auteur a bien mis en lumière la haute per-

sonnalité de son héros, son rôle prépondérant à une époque troublée, ses qualités d'orateur et d'administrateur.

Je dois faire cependant des réserves sur la manière dont cette histoire est présentée, et qui rend assez difficile la lecture de cet ouvrage. Tantôt l'auteur, comme au début, se laisse emporter par un style fleuri à l'excès et des essais de reconstitutions imaginatives fort peu appuyées; tantôt (ch. VII, p. ex.), il entre dans des dissertations critiques qui eussent pu aisément être reléguées en note. Le tout eût gagné à être rédigé avec plus d'élégante simplicité.

P. LHANDE. **Jeunesse. L'âge tendre, l'âge critique, l'âge viril.** Petit code d'éducation au foyer d'après Clément d'Alexandrie. Paris, G. Beauchesne, 1912. In-16, XVI-162 pages. — 2 fr.

Pour donner des leçons à la jeunesse contemporaine l'auteur s'est abrité derrière le nom d'un illustre écrivain de l'antiquité chrétienne et lui a emprunté la formule de ses préceptes. Le volume ainsi composé a un aspect historique, puisqu'il retrace la vie de la société alexandrine au début du IIIe siècle, mais il est surtout de caractère moral, puisqu'il vise finalement à une œuvre d'éducation. « C'est, dit l'auteur, dans la pensée d'aider les familles françaises à concevoir et à réaliser cette *vie harmonieuse* par la saine formation des petits, des adolescents et des jeunes hommes, que j'ai cru devoir rassembler... ces simples observations. » Les leçons de *l'Educateur* chez Clément d'Alexandrie, « leçons de mesure, d'ordre et de clarté dans notre vie de famille, répondent aux préoccupations actuelles : l'éducation des enfants, le raffermissement des foyers, le retour de la femme aux fonctions domestiques. » M. Lhande a fait un choix judicieux dans l'ouvrage assez touffu du docteur alexandrin ; avec son guide il touche aux plus graves problèmes, ne craignant point, par exemple, de déconseiller l'ignorance quand il s'agit d'éduquer la chasteté, ou de recommander le devoir de l'aumône en des termes saisissants.

W. BATESON, M. A., F. R. S. — **Biological Fact and the Structure of Society.** — The Herbert Spencer Lecture, delivered at the Examination Schools on Wednesday, February 28, 1912 : Oxford, at the Clarendon Press, 1912 ; in-8°, 34 p. — 1 sh.

Dans une *lecture* instituée pour commémorer l'œuvre de Spencer, M. W. Bateson a pensé qu'il était naturel d'examiner quelles leçons de sociologie peut nous donner la biologie. Il passe donc en revue quelques-uns des faits biologiques de constatation plus récente, et indique quels bienfaits la société pourrait retirer, dans l'avenir, de l'application des lois générales qu'ils révèlent.

† Prof. D. O. PFLEIDERER. — **Die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie,** 2. Aufl. [*Religionsgeschichtliche Volksbücher, hrsg. v. Friedrich Michael Schiele, III. Reihe,* 1. *Heft*]. — Tubingue, J. C. B. Mohr, 1912 ; in-12. — IV-64 p. 0,50 pf.

Cette seconde édition de l'opuscule bien connu de Pfleiderer, n'est qu'une réimpression, due à la piété filiale de Mme Else Zurhellen-Pfleiderer. L'on sait que l'intention de Pfleiderer, dans cet écrit de vulgarisation, était de montrer, par une vue d'ensemble sur la philosophie grecque depuis l'Orphisme jusqu'à Plotin, comment sa valeur religieuse, même imparfaite, et sa vérité partielle, avaient préparé les âmes et les intelligences à recevoir la révélation chrétienne.

Kurt KESSELER. **Die Religiöse Weltanschauung Schillers und Gœthes in ihrer Bedeutung für das Lebensproblem.** Bunzlau, Kreuschner, 1911 ; in-12, 51 p.

M. K. Kesseler ne prétend pas en ces quelques pages écrire l'histoire de la pensée religieuse de Schiller et de Gœthe. Il veut simplement nous faire voir, dans l'œuvre des deux grands poètes, une source toujours vive d'idéalisme et d'optimisme, qui nous les fasse préférer à l'influence de Nietzsche ou de Schopenhauer. Gœthe, lui-même, malgré son panthéisme et son déterminisme, n'est pas si étranger à toute inspiration chrétienne, qu'il ne puisse élever ses lecteurs vers une vie plus haute et plus morale.

EMERSON, **Essais choisis**, traduits de l'anglais par Henriette MIRABAUD-THORENS. Préface de M. Henri LICHTENBERGER [*Biblioth. de philos. contemp.*] Paris, Alcan, 1912 ; in-16, XVI-156 pages. — 2 fr. 50.

Ces *Essais choisis* sont groupés sous les titres : *Expérience, Héroïsme, Amour, Histoire, Dons*, et peuvent donner, à eux seuls, une juste idée de l'héroïsme mystique d'Emerson, de sa confiance dans la vie, plus saine et moins dramatique que l'énergie pessimiste et farouche de Nietzsche, — à travers même « le développement d'une pensée nullement systématique, exempte de tout dogmatisme et de toute pédanterie, un peu diffuse même parfois et prolixe, d'une savoureuse originalité et, çà et là, d'un lyrisme ému sans emphase, éloquent sans déclamation ». (p. XVI.)

F. MOURRET. **Histoire générale.** — T. V. **La Renaissance et la Réforme.** — T. VI. **L'Ancien régime.** Paris, Bloud, 1910-1912. 2 vol. in-8° de 604 et 594 pages. — 7 fr. 50 le volume.

Les deux derniers volumes parus de l'*Histoire générale de l'Église* publiés par M. Mourret

sont consacrés à la période moderne. Ils traitent, le tome V : de la Renaissance et de la Réforme, le tome VI : de l'Ancien régime, c'est-à-dire du XVIIe et du XVIIIe siècles.

A les prendre dans l'ensemble, ces deux volumes me semblent encore supérieurs à celui qui a été précédemment annoncé. L'auteur a le grand mérite de se faire lire sans fatigue et d'exposer avec clarté des situations souvent fort compliquées. Son information est bonne, généralement au point, et son récit paraît animé d'un réel souci d'impartialité. Peut-être pourrait-on reprocher à M. Mourret de se réfugier parfois avec trop de complaisance dans les solutions moyennes.

Le tome V comprend trois parties : 1. La décadence de la Chrétienté et la Renaissance 2. La Révolution protestante, 3. La Réforme catholique. — Au sujet de la condamnation des Templiers, l'auteur, avec la plupart des historiens récents, penche vers la non culpabilité de l'Ordre. Sur la question Savonarole, M. Mourret s'est peut-être trop fié à M. Pastor, il n'utilise pas les travaux si importants du Dr Schnitzer. Il est notoirement inexact d'écrire à propos de Suarez (p. 556) qu'il ne s'écarta « jamais de l'esprit de saint Thomas ».

Trois parties également forment le tome VI : 1. La Renaissance catholique, 2. La lutte contre les doctrines hétérodoxes, 3. La lutte contre l'incrédulité. On pourrait, à juste titre, s'étonner de certaines omissions, ou du moins d'un défaut de proportion dans la rédaction, surtout quand il s'agit des écrivains ecclésiastiques. Plus d'un nom est passé sous silence qui mériterait au moins une mention ; l'admirable école bénédictine de Saint-Germain est à peine signalée, Montfaucon n'est même pas nommé, Noël Alexandre est expédié en une ligne quand le Père Ambroise de Lombez obtient presque une page entière.

R. P. M.-A. Janvier, O. P. **La Foi. II. La vertu de Foi et les vices qui lui sont opposés** *(Conférences de Notre-Dame de Paris, Carême 1912)*. Paris, P. Lethielleux, (1912) In-8°, 379 pages. — 4 fr.

Dans ces conférences si remarquées, qui complètent le traité de la Foi commencé en 1911, le R. P. Janvier met au point les grandes questions qui se posent passionnément, aujourd'hui surtout, à propos de la « *Vertu de Foi et des vices qui lui sont opposés* ».

La vertu de Foi, qui est la puissance intellectuelle parvenue en cette vie à sa plénitude, mais qui est aussi, essentiellement, un don de Dieu, le péché d'infidélité, le péché d'hérésie, le blasphème sont exposés avec la compétence la mieux avertie et la plus sereine, en même temps qu'avec l'émotion apostolique qui gagne les âmes. Mais c'est surtout à l'attitude de l'Église vis-à-vis des hérétiques et des infidèles que l'on attendait la maîtrise du docteur et l'expérience du fils de ce siècle. Le P. Janvier a donné la note juste, la note qui ressort de l'accord qui a toujours uni l'enseignement et la conduite de l'Église infaillible.

Dans les instructions de la Semaine sainte, le Gonférencier de Notre-Dame a développé comme sujet de retraite, et de retraite bien pratique, la question des relations inévitables des croyants avec les incroyants. Cette question, l'ignorance et l'illusion la résolvent souvent dans un sens contraire aux directions très nettes du Saint-Siège. Le Père Janvier dégage le terrain des obscurités qu'on y a accumulées comme à plaisir, et en même temps qu'il se réfère aux indiscutables leçons de la vie, il établit les principes qui dominent les préoccupations très mélangées où se complaît un certain opportunisme religieux d'aujourd'hui.

E. Dupréel. **Le rapport social. Essai sur l'objet et la méthode de la sociologie**. Paris, F. Alcan, 1912. In-8°. IV-304 pages, de la « *Bibl. de Phil. contemporaine.* ». — 5 fr.

*Bulletin de la Société française de Philosophie* : mars 1912. — **Le Problème du Miracle**. Paris, A. Colin. — 3 fr.

R. B. Perry. **Present Philosophical Tendencies**. Londres, Longmans, Green et Cie. 1912. In-8°. XV-383 pages. — 10/6 sh.

J. Koschel. **Das Lebensprinzip**. Ein historischer und systematischer Beitrag zur Naturphilosophie. Cologne, J. P. Bachem, 1911. In-8°, VIII-151 pages. — 3 mk.

F. Baldensperger, G. Beaulavon, etc. **Jean-Jacques Rousseau**. Leçons faites à l'École des Hautes Études sociales. Paris, F. Alcan, 1912. In-8°, XII-303 pages, de la « *Bibl. gén. des Sciences sociales.* » — 6 fr.

C. Andler. V. Basch, etc. **La Philosophie allemande au XIXe siècle**. Ibidem, 1912. In-8°, VI-255 pages, de la « *Bibl. de Philos. contemporaine.* » — 5 fr.

R. Mirabaud. **L'un-multiple. Esquisse d'une métaphysique** Ibidem, 1912. In-12, 103 pages. — 2 fr.

J. Bohatec. **Die carteniasische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhundert**, 1 Teil. Entstehung, Eigenart, Geschichte und

philosophische Ausprägung der cartesianische Scholastik. Leipzig. A. Deichert. 1912. In-8°. 158 p. — 3 m. 60.

J. Kvacala. **Ueber die Genese der Schriften Thom. Campanellas.** Jurjeu, C. Mattiesen, 1911. In-8°, 80-VIII pages.

J. Martin. **Malebranche** (Science et Religion). Paris. Bloud. 1912. In-16. 64 pages. — 0 fr. 60.

J. M. Piccirelli, S. J. **De catholico dogmate universim. Disquisitio theologica. polemico-critica contra Modernistas.** Naples, M. D'Auria. 1911. In-8°. 233 pages. — 3 fr.

L. Secrétan. **Charles Secrétan, sa vie et son œuvre.** 4e édition. Lausanne et Paris. Payot, 1912. In-8°, 542 pages. — 5 fr.

A. Ruge. **Die Philosophie der Gegenwart. Eine internationale Jahresübersicht. II. (1910).** Heidelberg, Weiss, 1912. Gr. in-8°, X-306 pages. — 15 mk.

Ed. Meyer. **Histoire de l'antiquité. Tome I : Introduction à l'étude des Sociétés anciennes (Évolution des groupements humains),** traduite par M. David. Paris. P. Geuthner, 1912. In-8°, VII-284 pages. — 7 fr. 50.

Th. Granderath et C. Kirch, S. J. **Histoire du Concile du Vatican.** Tome III : 1re Partie, **L'Infaillibilité Pontificale.** Bruxelles, A. Dewit, 1912. In-8°, 438 pages.

O. Holtzmann. **Berakot (Gebete).** Text, Uebersetzung und Erklärung. Giessen, A. Topelmann, 1912. In-8°, VIII-106 pages. de la Coll. « *Die Mischna.* » — 5 mk.

G. Beer. **Pesachim (Ostern.) Text. Uebersetzung und Erklärung.** Ibidem, 1912. In-8°, XXIV-212 pages, de la même Coll, — 10 mk.

O. Holtzmann. **Der Tosephtatraktat Berakot. Text, Uebersetzung und Erklärung.** Ibidem, 1912. In-8°, XVI-500 pages, des « *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* », XXIII. — 7 mk.

R. P. Malige. **La Vie surnaturelle ou l'itinéraire de l'âme à Dieu.** Paris, Lethielleux. et Rome, Pustet, s. d. (1912). 3 vol. in-8°. — 10 fr.

Abbé Gellé. **La grâce à dix ans. Essai de discernement et d'éducation de la grâce chez les jeunes enfants.** Paris, G. Beauchesne, 1912. In-8°, 231 pages. — 3 fr.

L. Baur et A. Remmele. **Charakterbildung. Vorträge über den Jakobusbrief.** Fribourg (Bade), B. Herder, 1912. In-8°, XII-124 pages. — 1 mk. 50.

H. Kaufmann. **Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850-1900.** Paderborn, F. Schöningh, 1912. In-8°, XII-352 pages. des « *Studien zur Philosophie und Religion* », 10. — 7 fr.

G. Wunderle. **Die Religionsphilosophie Rudolf Euckens.** Ibidem. 1912. In-8°. 119 pages, de la même coll. — 3 mk. 20.

A. Gemelli, O. M. **Recenti Scoperte e recenti Teorie nello studio dell'origine dell' uomo.** 4e éd. Florence, libreria fiorentina, 1912. In-16, 108 pages, de la « *Piccola bibl. scientifica della Riv. de fil. neo-scol* », 1. — 0 fr. 75.

A. G. Elrington, O. P. **Le Leggi dell'Eredità.** Ibidem. 1912. In-16. 50 pages. de la même coll., 2. — 0 fr. 75.

B. Rutkiewicz. **Il Psicomonismo o Monismo psicobiologico.** Ibidem. 1912. In-16. 97 pages, de la même coll. 3. — 0 fr. 75.

A. Brass et A. Gemelli. **Le Falsificazioni di Ernesto Haeckel.** 2e éd. Ibidem. 1912. In-8°, 190 pages, de la même coll., série C, 1. — 2 fr. 50.

A. Gemelli. O. M. **La Lotta contro Lourdes.** 5e mille. Ibidem, 1912. In-8°, 362 pages. — 4 fr.

Id. **Ciò che rispondono gli avversarî di Lourdes.** 3e mille. Ibidem, 1912. In-8°, 231 pages. — 4 fr.

C. Sauter. **Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik.** Fribourg (Bade), B. Herder, 1912. In-8°, xii-114 pages. — 3 mk.

W. E. Hocking. **The Meaning of God in human Experience. A philosophic Study of Religion.** Londres, H. Frowde, 1912. In-8°, xxxiv-586 pages. — 10/6 sh.

# TABLES DES OUVRAGES RECENSÉS
## DANS LES FEUILLES SUPPLÉMENTAIRES


ALPHONSUS M. DE LIGORIO (S.) *Praxis Confessarii* . . . . . 19*
AMBROISE DE LOMBEZ. *Traité de la Paix intérieure* . . . . . 25*
*Ames chrétiennes. — Le Père de Valroger* . . . . . 12*
BADET P. *La vie meilleure par la Prière.* . . . . . 10*
BATESON. *Biological Fact and the Structure of Society* . . . . . 27*
BAUDRILLART A. *Vie de Mgr d'Hulst.* . . . . . 20*
BOULAY. *Prêtre et Pasteur* . . . . . 10*
BRUNETEAU É. *Les tentations du jeune homme.* . . . . . 20*
CELIER L. *Saint Charles Borromée* . . . . . 10*
CHAILLAN M. *Saint Césaire* . . . . . 26*
CHARLAND V. *Madame saincte Anne.* . . . . . 4*
CHAUVIN A. *Le Père Gratry* . . . . . 20*
CHESNELONG C. *Discours. — La Liberté de l'enseignement* . . . . . 5*
CHOLLET J.-A. *Les Enfants* . . . . . 2*
COLLI LANZI C. *Promptuarium Theologiae Moralis universae* . . . . . 25*
*Conférences de Saint-Etienne* . . . . . 17*
COUZARD R. *Sainte Hélène.* . . . . . 12*
COZZI A. *Disputationes theologiae Moralis* . . . . . 25*
CRAPEZ G. *La Vén. Catherine Labouré.* . . . . . 12*
CREUSEN J. *Tabulae fontium Traditionis Christianae* . . . . . 11*
DARD A. *Le Prophète de Galilée* . . . . . 10*
DAVID L. et P. LORETTE. *Histoire de l'Église* . . . . . 3*
DELPLANQUE A. *Fénelon et ses amis.* . . . . . 4*
DEMIMUID (Mgr) *La B. Marguerite-Marie* . . . . . 10*
DENIFLE H. *Luther et le Luthéranisme.* . . . . . 10*
DENZIGER H. *Enchiridion Symbolorum.* . . . . . 1*
DE WOUTERS A. *L'Eucharistie et le Sacré-Cœur* . . . . . 21*
DHORME P. *Les Pays bibliques et l'Assyrie.* . . . . . 17*
DONCŒUR P. *Synopsis scriptorum ecclesiasticorum* . . . . . 26*
DOUAIS (Mgr). *Lettre pastorale sur la conduite à tenir vis-à-vis des apparitions* . . 19*
DUFOURCQ A. *Histoire de l'Église.* . . . . . 3*
EBERHARTER A. *Der Kanon des Alten Testaments* . . . . . 25*
EMERSON. *Essais choisis* . . . . . 27*
ETTLINGER M. *Literärischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands* . . . . 21*
EUSÈBE. *Histoire ecclésiastique* . . . . . 3*
FONCK L. *Le travail scientifique* . . . . . 4*
GILLET M.-S. *Innocence et Ignorance.* . . . . . 26*
GOUGAUD L. *Les chrétientés celtiques.* . . . . . 11*
GUIRAUD J. *Histoire partiale, Histoire vraie* . . . . . 3*
HAMON M. *Vie de saint François de Sales* . . . . . 12*
HERGENRÖTHER J. *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte.* . . . . . 19*
HURTAUD J. *La Vocation au Sacerdoce* . . . . . 1*
JACQUIER E. *Le N. T. dans l'Église chrétienne* . . . . . 18*
JANVIER M. A. *La Foi* . . . . . 28*
KESSELER K. *Die religiöse Weltanschauung Schillers und Goethes* . . . . . 27*
KIRCH C. *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* . . . . . 1*
KIRWAN Ch. DE. *Bible et Science* . . . . . 21*
LARGENT A. *Le cardinal Langénieux* . . . . . 12*
LHANDE. P. *Jeunesse.* . . . . . 27*
LINDEMAN H. *Florilegium hebraicum* . . . . . 26*
LONGUEMARE G. *Bossuet* . . . . . 20*
LUGAN A. *L'Enseignement social de Jésus* . . . . . 9*
ID. *L'Égoïsme humain* . . . . . 9*

MARIE J. *Petit lexique hébreu-français* . . . . . 18*
MAUGIN-ENLART L. *Lamennais* . . . . . 10*
MAYEUL-LAMEY. *Œuvres choisies* . . . . . 11*
MOURRET. F. *Histoire générale de l'Église* . . . . . 27*
OTT A. *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung* . . . 18*
PADOVANI A. *Commentaria in omnes S. Pauli Epistolas R. P. Cornelii a Lapide* . 18*
PALLADIUS. *Histoire Lausiaque* . . . . . 19*
PFLEIDERER. *Die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie* . 27*
ROUET DE JOURNEL J. *Enchiridion Patristicum*. . . . . 1*
RUTTEN C. *Petit Manuel d'Études sociales*. . . . . 5*
SOUARN F. *De Confessariis Religiosarum* . . . . . 19*
THOMAE Aq. (S.) *In Evangelia S. Matthaei et S. Joannis Commentaria* . . . . 21*
THOMAS G. *La littérature chrétienne*. . . . . 11*
THOMAS A VALLGORNERA. *Mystica theologia divi Thomae* . . . . . 3*
THUREAU-DANGIN P. *Le Cardinal Vaughan* . . . . . 11*
UBALD D'ALENÇON. *Traité de la Paix de l'âme* . . . . . 9*
ZAPLETAL V. *Der Schöpfungsbericht der Genesis* . . . . . 17*
ID. *Das Buch Kohelet* . . . . . 17*
VALENSISE D. M. *Systema theologiae moralis* . . . . . 9*
VAUDON J. *La Parole catholique* . . . . . 10*
VERMEERSCH A. *Quaestiones de Virtutibus Religionis* . . . . . 25*
VIGUÉ P. *Le Droit naturel et le Droit chrétien dans l'éducation* . . . . . 20*
VOSEN CHR. H. et FR. KAULEN. *Rudimenta linguae hebraicae*. . . . . 18*
VUILLERMET F.-A. *Le Suicide d'une race* . . . . . 4*
WEISS A.-M. *Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart* . . . . . 11*

Imrrimé par Desclée, De Brouwer & Cie, 41, rue ou Metz, Lille. — 10.669

REVUE des Sciences
Philosophiques et
Théologiques - 1912.

v. 6